

FIQH AL-HADIS

(Konsep Tasyri' dalam Studi Otoritas Sunnah)

Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., MAg

NASKAH ACEH- PASCASARJANA
UIN AR-RANIRY BANDA ACEH
2018

FIQH AL-HADIS

(Konsep Tasyri' dalam Studi Otoritas Sunnah)

Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., MAg

Edisi pertama, Cet. 1 Tahun 2018
Lembaga Naskah Aceh (NASA), 2018
ix + hlm. 325 hlm. 13.5 x 20.5 cm.
Anggota IKAPI No. 014/DIA/2013

ISBN. 978-602-0824-58-1
Hak Cipta Pada Pengarang
Hak Cipta Dilindungi Undang-undang
All rights Reserved
Cetakan pertama, Oktober 2018
Pengarang : Dr. Salman Abdul Muthalib, Lc., MAg

Editor : Abidin Nurdin
Pemeriksa Aksara: Mirza Fuadi
Desain Cover : Mirza Fuadi
Layout Isi : Eka Saputra

All Right Reserved

Hak Cipta Dilindungi Oleh Undang-Undang

Penerbit Naskah Aceh (NASA) & Pascasarjana UIN Ar-Raniry
Jl. Lamreung No. 11 Simpang 7
Ulee Kareng-Banda Aceh.
Telp./WA: 0853.94297008

Dicetak Oleh:
Percetakan Universitas Islam Negeri (UIN) Ar-Raniry
Darussalam, Banda Aceh

**UNDANG-UNDANG REPUBLIK INDONESIA NOMOR 19 TAHUN 2002
TENTANG HAK CIPTA
PASAL 72
KETENTUAN PIDANA SANKSI PELANGGARAN**

1. Barangsiapa dengan sengaja dan tanpa hak mengumumkan atau memperbanyak suatu Ciptaan atau memberikan izin untuk itu, dipidana dengan pidana penjara paling singkat 1 (satu) bulan/atau denda paling sedikit Rp 1.000.000,00 (satu juta rupiah), atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 5.000.000.000,00 (lima miliar rupiah).
2. Barangsiapa dengan sengaja menyerahkan, menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu Ciptaan atau barang hasil pelanggaran Hak Cipta atau Hak Terkait sebagaimana dimaksud pada ayat (1), dipidana dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp 500.000,00 (lima ratus juta rupiah).

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN

A. TRANSLITERASI

Transliterasi Arab-Latin yang digunakan dalam penulisan buku ini sebagai berikut:

Arab	Transliterasi	Arab	Transliterasi
ا	Tidak disimbolkan	ط	Ṭ (dengan titik di bawah)
ب	B	ظ	Ẓ (dengan titik di bawah)
ت	T	ع	'
ث	Th	غ	Gh
ج	J	ف	F
ح	Ḥ (dengan titik di bawah)	ق	Q
خ	Kh	ك	K
د	D	ل	L
ذ	Dh	م	M
ر	R	ن	N
ز	Z	و	W
س	S	ه	H
ش	Sy	ء	'
ص	Ṣ (dengan titik di bawah)	ي	Y
ض	Ḍ (dengan titik di bawah)		



Catatan:

1. Vokal Panjang (*maddah*)

(¹) (*fatḥah* dan *alif*) = ā, (a dengan garis di atas)

(²) (*kasrah* dan *ya*) = ī, (i dengan garis di atas)

(³) (*ḍammah* dan *waw*) = ū, (u dengan garis di atas)

2. Nama orang berkebangsaan Indonesia ditulis seperti biasa tanpa transliterasi, seperti Hasbi Ash Shiddieqy. Sedangkan nama-nama lainnya ditulis sesuai kaidah penerjemahan. Contoh: Maḥmūd Syaltūt.

B. SINGKATAN

swt.	= <i>subḥānahu wa ta'ālā</i>
saw.	= <i>ṣalallāhu 'alayhi wa sallam</i>
cet.	= cetakan
H.	= hijriah
hlm.	= halaman
M.	= masehi
t.p.	= tanpa penerbit
t.th.	= tanpa tahun
t.tp.	= tanpa tempat penerbit
terj.	= terjemahan
w.	= wafat
vol.	= volume

KATA PENGANTAR



Segala puji bagi Allah Yang Maha Pengasih dan Maha Pengampun, salawat dan salam kepada Rasulullah dan para sahabatnya.

Berkat limpahan rahmat dan anugerah Allah Yang Maha Kaya, penulis telah dapat menyelesaikan penulisan buku yang berjudul “**Fiqh al-Hadis (Konsep Tasyrī‘ dalam Studi Otoritas Sunnah)**”. Buku ini menjelaskan kriteria-kriteria Sunnah Nabi yang mengikat umat dalam mengikutinya dan kriteria-kriteria Sunnah yang tidak termasuk dalam wilayah agama, bukan syariat, sehingga tidak mengikat umat untuk meneladani bagian ini.

Tujuan penulisan buku ini untuk memberi penjelasan bahwa ada beberapa perilaku Rasul Muhammad yang dikerjakannya bukan atas nama Nabi, tetapi semata-mata karena seorang Muhammad sebagai manusia biasa dalam melakukan aktifitas keseharian layaknya manusia lain, seorang yang memiliki kebiasaan tertentu yang bukan wahyu dari Allah.

Buku ini lahir berkat dukungan dari semua pihak, tidak ada kata yang pantas penulis haturkan kecuali ucapan terima kasih kepada mereka yang telah banyak membantu, membimbing dan memberi motivasi kepada penulis. Secara khusus ucapan terima kasih kepada bapak Prof. Dr. H. Muslim Ibrahim, MA, Prof. Dr. Al Yasa Abubakar, MA dan Prof. Dr. H. Ramli Abdul Wahid, MA.

Ucapan *ta'zīm* dan terima kasih yang sangat tulus dari penulis kepada kedua orang tua tercinta (Ayahanda Abdul Muthalib dan Ibunda Azizah) yang tidak pernah bosan memberi dukungan moril dan sprituil untuk tetap fokus dalam dunia akademik. Kepada kanda Mariana, Jamaluddin, Armia dan Adhiati, penulis ucapkan terima kasih sedalam-dalamnya atas perhatian dan dukungan yang telah diberikan selama ini.

Kepada istri tercinta Ayuna Netta, empat orang buah hati ananda Filza Awanis, Hazim Rayyan, Syatir Zayyan dan Rania Amani yang telah menyemangati penulis selama ini.

Akhirnya, tidak ada kata yang dapat diungkapkan untuk membalas jasa dan perlakuan mereka, selain doa kepada Yang Maha Pemurah, semoga kebajikan mereka semua dibalas dengan limpahan rahmat dari-Nya, semoga karya tulis ini bermanfaat bagi para pembaca dalam memahami Sunnah Nabi.

Banda Aceh,

Salman Abdul Muthalib



DAFTAR ISI

PEDOMAN TRANSLITERASI DAN SINGKATAN --- i

KATA PENGANTAR --- iii

1.

PENDAHULUAN --- 1

- A. Latar Belakang --- 1
- B. Kajian Kepustakaan --- 23
- C. Kerangka Teori --- 27

2.

SUNNAH DAN HADIS: TELAAH TEORETIS --- 39

- A. Sunnah dan Hadis --- 40
 - 1. Sunnah --- 52
 - 2. Hadis --- 65
 - 3. Perbedaan Sunnah dan Hadis --- 73
- B. Pembagian Hadis dari Segi Kuantitas Perawi --- 79

1. Mutawatir --- 79
2. Masyhur --- 82
3. Ahad --- 85
- C. Pembagian Hadis dari Segi Kualitas Perawi --- 88
 1. Sahih --- 89
 2. Hasan --- 95
 3. Da'if --- 98
- D. Kritik Hadis --- 100

3.

DASAR PIJAKAN SUNNAH TASYRI'IIYAH DAN NON-TASYRI'IIYAH --- 107

- A. Kehujahan Sunnah Nabi --- 108
- B. Landasan Historis Sunnah Non-Tasyri'iyah --- 119

4.

SUNNAH TASYRI'IIYAH DAN OTORITASNYA --- 167

- A. Pengertian Sunnah Tasyri'iyah --- 168
- B. Kriteria-kriteria Sunnah Tasyri'iyah --- 180
 1. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Akidah --- 181
 2. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Hukum Syariat --- 217

3. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Akhlak --- 231

5.

SUNNAH NON-TASYRI'IYYAH DAN OTORITASNYA --- 257

- A. Pengertian Sunnah Non-Tasyri'iyah --- 258
- B. Kriteria-kriteria Sunnah Non-Tasyri'iyah --- 264
 1. Perkataan dan Perbuatan Nabi tentang Persoalan Dunia yang Berdasarkan Pengalaman --- 264
 2. Perkataan dan Perbuatan Nabi sebagai Kepala Negara dan Hakim --- 275
 3. Perkataan dan Perbuatan Nabi sebagai Adat kebiasaan --- 285
 4. Perintah dan Larangan Nabi sebagai Anjuran --- 288
 5. Perbuatan Nabi sebagai Tabiat Kemanusiaan (al-fi'l al-jibilli) --- 292
 6. Perbuatan Murni Nabi (al-fi'l al-mujarrad) --- 298
 7. Kekhususan-kekhususan Nabi (Khasa'isuhu) --- 304
- C. Sunnah yang Diperdebatkan antara Tasyri'iyah dan Non-Tasyri'iyah --- 326
 1. Ibadah --- 327
 2. Muamalah --- 332



3. *Ahwal Syakhsiyyah* ---335

4. Etika Berhias 337

**6.
PENUTUP --- 345**

DAFTAR KEPUSTAKAAN --- 353





PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Sunnah merupakan sumber ajaran Islam yang kedua setelah Alquran. Sunnah berperan penting untuk menjelaskan kandungan Alquran, karena Alquran tidak memberi rincian semua masalah di dalamnya. Sunnah datang untuk membahas secara detail berbagai permasalahan dan terkadang juga menetapkan hukum yang tidak terdapat dalam Alquran.

Sunnah pada dasarnya berarti perilaku teladan dari

seseorang tertentu. Dalam konteks hukum Islam, Sunnah merujuk pada model perilaku Rasulullah.¹ Alquran meminta kepada Rasul untuk memutuskan persoalan-persoalan yang dihadapi kaum Muslim dengan dasar wahyu. Dengan demikian, maka otoritas pokok bagi legislasi Islam adalah Alquran.²

Meskipun demikian, Alquran menyatakan bahwa Rasul adalah penafsir Alquran, Alquran juga menerangkan fungsi Rasul sebagai penyampai wahyu kepada orang banyak, memberikan didikan moral, mengajarkan kepada mereka Kitab Suci dan hidayahnya. Oleh karena itu, Sunnah terkait erat dengan Alquran dan karenanya sulit untuk mengatakan bahwa keduanya adalah dua sumber yang terpisah. Sunnahlah yang memberi bentuk kongkret pada ajaran-ajaran Alquran. Sunnah merupakan penafsiran Alquran dalam praktik atau penerapan ajaran Islam secara faktual dan ideal. Hal ini mengingatkan pribadi Rasul merupakan perwujudan dari Alquran yang ditafsirkan untuk manusia serta ajaran Islam yang dijabarkan dalam kehidupan sehari-hari.³

1 Dalam buku ini, penulisan kata-kata Nabi dan Rasul akan ditulis secara bergantian dan dimaksudkan arti yang sama.

2 Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (*The Early Development of Islamic Jurisprudence*), terj. Agah Garnadi, cet. II, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 44-45.

3 Yūsuf al-Qaraḏāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1993), hlm. 23.

Dalam realita kehidupan umat Islam, bukan berarti tidak ada masalah yang muncul di seputar Sunnah Nabi. Problem ilmiah yang muncul setelah Rasul wafat adalah persoalan kodifikasi hadis dan penyeleksiannya, di mana hal itu dilakukan agar tidak bercampur dengan hadis-hadis palsu yang telah banyak tersebar pada saat itu. Usaha pengumpulan dan pengkodifikasian hadis tersebut memakan waktu cukup panjang, sekitar dua ratus tahun sejak dari masa rintisan al-Zuhri⁴ (w. 742 M./124 H.) sampai penyelesaiannya pada masa al-Nasa'i (w. 916 M./303 H.). Walaupun pengumpulan itu dalam bentuk yang bervariasi, paling tidak karya-karya tersebut dapat menjadi khazanah dan referensi bagi ulama hadis berikutnya untuk dijadikan pedoman dalam menggali hukum Islam. Terkait dengan peran penting dari Sunnah ini, dapat dikatakan bahwa para sahabat Nabi-lah yang mempunyai andil besar dalam sebagian proses kelahirannya, hingga hadis sebagai rekaman Sunnah⁵ itu menemukan masa keemasan pengkodifikasiannya pada

4 Al-Zuhrī dikenal sebagai tokoh pertama dalam pengumpulan Hādīṣ. Hal ini disebabkan pengumpulan yang dilakukannya untuk kepentingan umum atas perintah penguasa pada saat itu, walaupun sebelumnya sudah banyak ulama yang mengumpulkan Hādīṣ tetapi hanya bersifat pribadi. Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥādīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, juz II, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1992), hlm. 327.

5 Tidak dibedakan antara Hādīṣ dengan Sunnah, yaitu semua ucapan, perbuatan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi Muḥammad. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥādīth wa Muṣṭalahuh*, (Beirut: Dār al-'Ilm li al-Malāyīn, 1977), hlm. 2. Diskusi tentang Sunnah dan Hadis akan dibahas lebih mendalam pada bab dua.

abad III H.

Di sisi lain, pada era sekarang, Sunnah Nabi yang suci itu juga telah menghadapi berbagai serangan sengit dari para orientalis dan juga sarjana muslim yang mengikuti pola pikir mereka. Dengan segenap kekuatan dan tipu muslihat, mereka berusaha menghancurkan Sunnah. Cara yang mereka tempuh untuk mencapai tujuan dimaksud beragam macam. Di antara mereka ada yang menanamkan keragu-raguan mengenai validitas Sunnah,⁶ ada yang menyerang dengan menggugat otoritas Sunnah dalam *tasyri'*,⁷ sebagian lain ada yang menghancurkan Sunnah dengan mendistorsi asli makna hadis itu sendiri, yaitu menggunakan hadis sebagai dalil untuk masalah yang tidak relevan dengannya.⁸

Ulama terdahulu dalam menghimpun hadis penuh

-
- 6 Juynboll menilai ulama dahulu hanya fokus pada kajian sanad, tidak melakukan kritik matan, sehingga hadis-hadis mengenai zakat dinilainya sebagai kesalahan sejarah, maksudnya Nabi tidak pernah menentukan nisab dan kadar zakat, apa yang dilakukan pada awal-awal Islam itu hanya pemikiran para khalifah setelah Nabi. Lihat Muḥammad Abū Syuhbah, *Difā' 'an al-Sunnah*, cet. I, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1989), hlm. 273-274.
 - 7 Di antara orientalis yang mengkaji hadis adalah Ignaz Goldziher dan Joseph Schacht, mereka dengan berpendapat bahwa sebagian besar hadis yang ada sekarang bukanlah murni bersal dari Nabi, tetapi hanya hasil bikinan para ulama abad kedua dan ketiga hijriah. Karena itu hadis tidak dapat dijadikan dalil dalam agama.
 - 8 Yūsuf al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah*, (t.tp: Dār al-Syurūq, t.th.), hlm. 12.



dengan kehati-hatian dan penelitian yang mendalam untuk menemukan keaslian hadis yang berasal dari Rasul. Ini dapat dilihat dalam kegiatan mereka menciptakan beragam kaidah dan teori ilmu-ilmu hadis, baik yang menyangkut dengan sanad maupun matan. Upaya ini dilakukan untuk mengantisipasi terjadinya kesalahan dalam penilaian hadis (kritik hadis) sehingga diperlukan metode tersendiri, yaitu metode penelitian sanad dan matan hadis. Fokus penelitian sanad adalah sejarah para *rijal*, termasuk latar belakang kualitas dan kuantitas perawi. Penelitian tentang cara memahami teks hadis itu sendiri terfokus pada rangkaian bahasa yang disandarkan kepada Nabi, kemudian ditafsirkan melalui metodologi ilmiah yang dapat dipertanggungjawabkan.

Berkaitan dengan terlambatnya proses kodifikasi dan seleksi hadis seperti dijelaskan di atas, muncul kritik dari beberapa pemikir Muslim, seperti yang diutarakan oleh Ahmad Amin, bahwa ulama-ulama hadis dahulu lebih banyak memperhatikan kritik sanad daripada kritik matan. Karena itu, jarang ditemukan dari mereka kritik terhadap materi hadis yang dinisbatkan kepada Nabi. Padahal, boleh jadi bunyi matan tersebut tidak sesuai dengan situasi yang digambarkan di dalamnya atau kalimat itu sendiri berlainan dari yang dikenal dalam ciri khas sabda Nabi. Menurutnya, hal ini terjadi karena para ulama lebih memfokuskan perhatian mereka kepada aspek *ta'dil* dan *jarh* semata. Seperti al-Bukhari yang betapa

hebat kemampuan dan ketelitiannya dalam menyeleksi hadis, ternyata sebagian peneliti sesudahnya dengan mengajukan bukti-bukti nyata menganggap hadis sahih yang diriwayatkannya ternyata tidak semuanya sahih. Alasannya karena Imam al-Bukhari membatasi diri hanya pada kritik tokoh.⁹

Akan tetapi pendapat Ahmad Amin juga mendapat kritik balik dari para ulama, dengan mengajukan argumentasi bahwa kegiatan kritik matan pada dasarnya sudah dikenal sejak masa Nabi. Kritik matan di sini berbentuk upaya memahami hadis dengan membandingkannya kepada isi Alquran *عرض السنة بالقرآن*, apakah isi hadis itu sejalan dengan Alquran atau tidak, seperti yang dilakukan 'A'isyah ketika menolak hadis yang disampaikan 'Umar ibn Khattab bahwa Nabi bersabda: *Sesungguhnya orang mati disiksa karena tangisan keluarganya*, hadis ini ditolak 'A'isyah dengan alasan bahwa kandungannya bertentangan dengan Alquran, Allah berfirman dalam surat al-Fatir ayat 18: *Seseorang yang berdosa tidak akan memikul dosa orang lain*.¹⁰ Ini merupakan salah satu bentuk kritik matan yang

9 Şalāh al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manḥāj Naqd al-Matan 'inda 'Ulamā' al-Ḥadīth al-Nabawī*, (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 11.

10 Hadis ini terdapat dalam kitab *Şaḥīḥ al-Bukhārī*, *Şaḥīḥ Muslim*, *Sunan al-Nasā'ī*, *al-Turmudhī*, *Ibn Mājah* dan *Musnad Aḥmad*. Dalam *Şaḥīḥ al-Bukhārī* bunyi teksnya:

حدثنا عبدان حدثنا عبدالله أخبرنا ابن جريح قال أخبرني عبدالله بن عبيدالله بن أبي مليكة قال توفيت ابنة لعثمان رضي الله عنه بمكة وجئنا لنشهدها وحضرها

ابن عمر وابن عباس رضي الله عنهما وإني لجالس بينهما أو قال جلست إلى أحدهما ثم جاء الآخر فجلس إلى جنبي فقال عبدالله بن عمر رضي الله عنهما لعمر بن عثمان ألا تنهى عن البكاء فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الميت ليعذب ببكاء أهله عليه فقال ابن عباس رضي الله عنهما قد كان عمر رضي الله عنه يقول بعض ذلك ثم حدث قال صدرت مع عمر رضي الله عنه من مكة حتى إذا كنا بالبيداء إذا هو بركب تحت ظل شجرة فقال اذهب فانظر من هؤلاء الركب قال فنظرت فإذا صهيب فأخبرته فقال ادعه لي فرجعت إلى صهيب فقلت ارتحل فالحق أمير المؤمنين فلما أصيب عمر دخل صهيب يبكي يقول وا أخاه وا صاحبه فقال عمر رضي الله عنه يا صهيب أتبكي علي وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الميت يعذب ببكاء أهله عليه قال ابن عباس رضي الله عنهما فلما مات عمر رضي الله عنه ذكرت ذلك لعائشة رضي الله عنها فقالت رحم الله عمر والله ما حدث رسول الله صلى الله عليه وسلم إن الله ليعذب المؤمن ببكاء أهله عليه ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إن الله ليزيد الكافر عذابا ببكاء أهله عليه وقالت حسبكم القرآن (ولا ترزأزره) (أخرى) قال ابن عباس رضي الله عنهما عند ذلك والله (هو أضحك وأبكى) قال ابن أبي مليكة والله ما قال ابن عمر رضي الله عنهما شيئا.

”Abdān menceritakan kepada kami, ‘Abdullāh menceritakan kepada kami, Ibn Jurayj mengabarkan kepada kami, ‘Abdullāh ibn ‘Ubaydillāh ibn Abī Malīkah mengabarkan kepada kami bahwa ketika anak perempuan ‘Uthmān meninggal di Makkah, kami datang untuk menjenguknya, ikut juga bersama kami Ibn ‘Umar dan Ibn ‘Abbās, saya duduk di antara mereka berdua (atau ‘Abdullāh ibn ‘Ubaydillāh ibn Abī Malīkah berkata saya duduk di samping salah satu mereka), tiba-tiba datang seseorang duduk di samping saya, ‘Abdullāh ibn ‘Umar lalu berkata kepada ‘Amrū ibn ‘Uthmān, tidakkah engkau melarang orang menangis, bukankah Rasul telah bersabda ”Sesungguhnya mayat itu akan disiksa karena tangisan keluarganya”? Lalu Ibn ‘Abbās berkata, ‘Umar juga pernah berkata demikian dan Ibn ‘Abbās meriwayatkan: Aku pernah bepergian bersama ‘Umar dari Makkah sehingga kami sampai di daerah Bīdā’, ketika itu kami melihat sekelompok jamaah sedang berteduh di bawah pohon, ‘Umar menyuruhku melihat siapa mereka, lalu aku melihat di antara kelompok

itu ada Şuhayb, kemudian aku memberi tahu ‘Umar, ‘Umar berkata: Panggil dia untuk menemuiku, aku pun kembali memanggil Şuhayb dan berkata padanya: Pergilah jumpai *Amīr al-Mu‘minīn*. Ketika ‘Umar ditimpa musibah, Şuhayb menangis sambil berteriak wahai saudaraku, wahai saudaraku, lalu ‘Umar berkata: Wahai Şuhayb, apakah kamu menangisiku? Rasul telah berkata bahwa sesungguhnya mayat itu akan disiksa karena ditangisi keluarganya. Ibn ‘Abbās kemudian berkata, ketika ‘Umar meninggal, aku menceritakan kejadian tersebut kepada ‘Ā’isyah. ‘Ā’isyah berkata: Semoga Allah memberi rahmat kepada ‘Umar, demi Allah, Rasul tidak pernah berkata bahwa Allah akan mengazab orang mukmin karena tangisan keluarganya, akan tetapi Rasul bersabda sesungguhnya Allah akan menambah siksaan terhadap orang kafir karena tangisan keluarganya. ‘Ā’isyah lalu berkata, cukuplah bagi kalian Alquran berbunyi: Seseorang tidak akan menanggung dosa orang lain. Ibn Abbas lalu berkata Allahlah yang membuat kamu tertawa dan menangis. Ibn Abī Malīkah kemudian berkata, demi Allah, Ibn ‘Umar tidak pernah mengatakan demikian.”

Dalam rangkaian sanad hadis ini, terdapat lima periwayat, yaitu ‘Abdān, ‘Abdullāh, Ibn Jurayj, ‘Abdullāh ibn ‘Ubaydillāh ibn Abī Malīkah dan ‘Abdullāh ibn ‘Umar. Setelah diteliti ke empat periwayat ini, hasilnya ditemukan:

‘Abdān, nama lengkapnya ‘Abdullāh ibn ‘Uthmān ibn Jablah ibn Abī Rawād. Ia berguru kepada Jarīr ibn Ḥamīd, Ḥamād ibn Zayd, ‘Abdullāh ibn al-Mubāarak. Sedangkan muridnya adalah Aḥmad ibn Sayyār, Ja‘far ibn Muḥammad, Bukhārī. Ibn Ḥibbān menyebutnya dalam kitab *al-thiqāt*, ia wafat pada tahun 221 H. ketika berumur 76 tahun. Lihat Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī (selanjutnya disebut al-Mizzī), *Tahzīb al-Kamāl fi Asmā’ al-Rijāl*, juz X, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 322-323.

‘Abdullāh, nama lengkap ‘Abdullāh ibn al-Mubāarak ibn Wādiḥ al-Ḥanzalī. Guru-gurunya adalah Abān ibn Taghlib, Ismā‘īl ibn Muslim, ‘Abd al-Malik ibn ‘Abd al-‘Azīz ibn Jurayj. Di antara muridnya adalah Ismā‘īl ibn Abān, ‘Alī ibn Ḥasan, ‘Abdullāh ibn ‘Uthmān ibn Jablah. ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Mahdī berkata: Para imam ada empat orang, Sufyān al-Sawrī, Mālīk ibn Anas, Ḥamād ibn Zayd dan Ibn al-Mubāarak. Aḥmad ibn Ḥanbal menilainya

telah dilakukan oleh para sahabat.¹¹

Menurut ulama yang mengritik Ahmad Amin, penelitian terhadap *'adalat al-rawi* lah yang sebenarnya relatif muncul lebih belakangan dari pada penelitian tentang autentisitas matan. Di mana setelah terbunuhnya 'Uthman ibn 'Affan pada tahun 36 H., terlebih ketika al-Husayn ibn 'Ali pada tahun 61 H. yang diiringi lahirnya kelompok-kelompok politik dalam tubuh umat Islam, sangat berpengaruh terhadap perkembangan ilmu kritik hadis. Karena untuk

ḥāfiẓ, Yaḥyā ibn Ma'īn menilainya *thiqah*. Menurut Muḥammad ibn Sa'ad ia *thiqah, ma'mūn, imām ḥujjah*. Abū Ishāq al-Fazāray menilainya *Imām al-Muslimīn*. Lahir tahun 118 dan wafat 181 ketika umurnya 63 tahun. *Ibid.*, hlm. 466-477.

Ibn Jurayj nama lengkap 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Azīz ibn Jurajj, ia berguru kepada Ibrāhīm ibn Maysarah, Ayyūb ibn Abī Tamīmah, 'Abdullāh ibn 'Ubaydillāh ibn Abī Malīkah. Murid-muridnya adalah Hisyām ibn Yūsuf, Yaḥyā ibn Sa'īd, 'Abdullāh ibn al-Mubārak. Aḥmad ibn Ḥanbal menilainya *Athbat al-Nās fi 'Atā'*, Yaḥyā ibn Ma'īn menilainya *thiqah*, Yaḥyā ibn Sa'īd menilainya *ṣādūq*. Ibn Jurayj wafat pada tahun 150 H. *Ibid.*, juz XII, hlm. 55-62

'Abdullāh ibn 'Ubaydillāh ibn Abī Malīkah, berguru kepada 'Abdullāh ibn al-'Abbās, 'Uthmān ibn 'Affān, 'Abdullāh ibn 'Umar. Di antara muridnya Ismā'īl ibn rāfi', Ḥabīb ibn al-Syahīd, 'Abd al-Malik ibn 'Abd al-'Azīz ibn Jurayj. Abū Zur'ah dan Abū Ḥatim menilainya *thiqah*, ia wafat tahun 117 H. Al-Mizzī, *Tahzīb...*, juz X, hlm. 310-311.

Dari hasil penelitian sanad di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hadis ini dari segi sanad bernilai sahih karena semua perawi dalam jalur sanad ini *thiqah*.

- 11 Muḥammad al-Ghazālī, *al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*, cet. I, (Beirut: Dār al-Syurūq, 1989), hlm. 16.

memperoleh legitimasinya, masing-masing kelompok itu mencari dukungan dari hadis Nabi, apabila hadis yang dicari tidak ditemukan, mereka kemudian membuat hadis palsu.

Maka sejak saat itu, para ulama kritikus hadis dalam menyeleksi hadis tidak hanya mengkritiknya dari segi matan, melainkan juga dengan meneliti identitas periwayat hadis tersebut.¹² Kenyataan ini sekaligus menepis anggapan sementara orang bahwa penelitian para ulama hadis pada masa klasik ditujukan pada aspek sanad semata, tanpa aspek matan.¹³

Berbeda dengan Alquran yang tidak diragukan lagi autentisitasnya, hadis-hadis Nabi ternyata tidak demikian halnya. Tidak semua yang disebut dengan hadis dapat diyakini kebenarannya sebagai keterangan yang berasal dari Rasul. Dengan demikian, tidak semua hadis dapat diterima sebagai sumber ajaran agama yang wajib dipegang dan diamalkan atau dijadikan hujah. Hal ini disebabkan oleh latar belakang sejarah perkembangan Hadis yang jauh berbeda dengan Alquran. Jika ayat-ayat Alquran seluruhnya diyakini terpelihara dengan baik karena diriwayatkan melalui periwayatan *mutawatir*, baik secara lisan maupun tulisan, maka pada Hadis hanya sebagian

12 Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, cet. IV, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004), hlm. 3-4.

13 Ali Mustafa Yaqub, *Peran Ilmu Hadis dalam Pembinaan Hukum Islam*, cet. I, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999), hlm. 7.

kecil di antaranya yang diriwayatkan melalui periwayatan *mutawatir*, sedangkan sebagian besar diriwayatkan melalui periwayatan *ahad*.

Setelah Sunnah dapat ditentukan mana yang benar-benar berasal dari Nabi dan yang bukan bersumber darinya, persoalan lain yang muncul adalah bagaimana metode untuk memahami Sunnah tersebut agar dapat diamalkan dalam tataran praktis. Salah satu metode pemahaman Sunnah adalah membedakan apa yang bersumber dari Nabi Muhammad baik ucapan, perilaku maupun keterangannya mempunyai kaitan dengan agama yang harus diikuti atau hanya keterangan-keterangan yang tidak ada kaitannya dengan syariat dan tidak mengikat manusia untuk mengamalkannya.

Dalam kajian ini, fokus bahasan tertuju pada metode pemahaman terhadap Sunnah yang digunakan oleh ulama usul, yaitu Sunnah *tasyri'*, kajian ini merupakan bahasan mengenai kandungan Sunnah dalam upaya mencari format apa saja dari Sunnah itu yang harus dan wajib diikuti dan bagian mana yang boleh ditinggalkan.

Sama halnya dengan Alquran, Sunnah Rasul juga memiliki materi yang beragam, beberapa ulama yang berkompeten dalam bidang hadis telah memberi klasifikasi hadis menurut isi atau kandungannya menjadi beberapa bagian, dan telah terjadi beragam pembagian materi Sunnah yang berbeda antara satu dan lainnya.

Syeikh Ahmad bin 'Abd al-Rahim Waliyullah al-Dahlawi (w. 1762 M./1176 H.) dalam bukunya *Hujjat Allah al-Balighah* membagi isi Sunnah pada dua macam:

1. Sunnah dalam konteks penyampaian *risalah*, yang termasuk dalam kategori ini adalah:
 - b. Ilmu pengetahuan tentang akhirat dan keajaiban kerajaan langit. Sunnah yang berhubungan dengan masalah ini semuanya berdasarkan wahyu;
 - c. Syariat dan ketentuan mengenai ibadah serta akad transaksi. Sebagian masalah ini ditetapkan Rasul berdasarkan wahyu dan sebagian lain berdasarkan ijtihad, ijtihad Nabi kedudukannya sama dengan wahyu;
 - d. Kebijakan dan kemaslahatan yang bersifat umum, yaitu yang tidak ada batasan waktu, seperti akhlak baik dan buruk. Dasar masalah tersebut biasanya ijtihad;
 - e. Amal yang utama dan keutamaan orang beramal, sebagian masalah tersebut berdasarkan wahyu dan sebagian yang lain berdasarkan ijtihad.
2. Sunnah bukan dalam konteks penyampaian *risalah*, di antara Sunnah dalam kategori ini adalah:

- a. Ilmu pengetahuan medis, bagian ini berdasarkan pengalaman;
- b. Perbuatan Rasul yang berdasarkan kebiasaan, bukan ibadah, yang terjadi secara kebetulan;
- c. Penegasan yang bertujuan mengingatkan masyarakat;
- d. Perintah untuk kemaslahatan sektoral tertentu pada saat itu, bukan perintah yang mengikat seluruh umat, seperti perintah untuk memobilisasi angkatan perang;
- e. Hukum dan keputusan khusus pengadilan yang hanya terjadi berdasarkan bukti dan sumpah.¹⁴

Dalam paparan di atas, al-Dahlawi telah memberikan beberapa contoh Sunnah Nabi baik yang masuk dalam bagian *risalah* maupun dan *non-risalah*. Di sini dapat dilihat bahwa ia telah memasukkan ilmu pengetahuan medis, adat kebiasaan, bimbingan, perintah sektoral dan peradilan Nabi ke dalam Sunnah yang bukan maksud sebagai *risalah*, hal ini menunjukkan bahwa al-Dahlawi berpendapat bahwa beberapa persoalan dimaksud yang diriwayatkan dari Rasul bukanlah sebagai Sunnah yang

14 Aḥmad Syāh Waliyullāh ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Dahlawī (selanjutnya disebut al-Dahlawī), *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), hlm. 240-241.

menjadi syariat dan mengikat umat mengamalkannya.

Muhammad Rasyid Rida (w. 1935 M./1354 H.) dalam *Tafsir al-Manar* ketika menguraikan pengertian (*ittiba'*) mengikuti Rasul dalam surat al-A'raf ayat 158 yang berbunyi:

قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا الَّذِي لَهُ مُلْكُ
السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ يُحْيِي وَيُمِيتُ فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ
النَّبِيِّ الْأُمِّيِّ الَّذِي يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَكَلِمَاتِهِ وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

Artinya: “Katakanlah: Hai manusia sesungguhnya aku adalah utusan Allah kepadamu semua, yaitu Allah yang mempunyai kerajaan langit dan bumi, tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Dia, Yang menghidupkan dan mematikan, maka berimanlah kamu kepada Allah dan Rasul-Nya, Nabi yang ummi yang beriman kepada Allah dan kepada kalimat-kalimat-Nya (kitab-kitab-Nya) dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk.”

Dalam menjelaskan makna mengikuti Rasul dalam firman Allah "Dan ikutilah dia supaya kamu mendapat petunjuk," Rasyid Rida menjelaskan bahwa perilaku Nabi ada dua bentuk, pertama yang berkaitan dengan *tasyri'* sehingga kita harus mengikutinya dan kedua yang tidak ada kaitannya dengan *tasyri'* sehingga tidak mewajibkan kita

mengikutinya. *Tasyri'* menurut Rasyid Rida ada beberapa bentuk: pertama, ada yang sifatnya ibadah, di mana kita diperintahkan untuk *bertaqarrub* kepada Allah baik secara wajib maupun sunat. Kedua, *tasyri'* dalam bentuk (*mafsadah*), kita dilarang karena khawatir akan berakibat buruk bagi agama, misalnya makan binatang yang disembelih bukan karena Allah atau berakibat buruk bagi akal, badan, harta, kemuliaan dan kemaslahatan umum. Ketiga, hak-hak berupa materi yang diperintahkan kita menunaikan kepada yang berhak seperti permasalahan warisan.¹⁵

Di sini dengan jelas Rasyid Rida menegaskan bahwa Sunnah Nabi ada dua bagian. Pertama, bagian dari syariat yang mengharuskan umat mengikutinya dan kedua adalah Sunnah Rasul yang tidak perlu diikuti umat karena tidak ada kaitannya dengan persoalan agama.

Kemudian Rasyid Rida menjelaskan bahwa perilaku Nabi yang tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hambanya serta tidak ada unsur mendatangkan kemaslahatan dan menjauhi kerusakan, seperti adat istiadat, industri, pertanian dan ilmu-ilmu pengetahuan yang dibangun atas dasar pengalaman empiris dan riset, perintah dan larangan dalam Sunnah sebagai *irsyad* (bimbingan/anjuran), ini semua bukan merupakan Sunnah *tasyri'* yang wajib diikuti

15 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 303.

atau harus dijauhi.¹⁶

Dalam paparan di atas, Rasyid Rida telah merumuskan beberapa ciri-ciri umum Sunnah yang bukan sebagai syariat. Ciri-ciri tersebut menurutnya adalah apabila ucapan dan perbuatan Nabi itu tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hak manusia, tidak ada kemaslahatan bagi umat dan perintah Rasul yang bersifat anjuran.

Mahmud Syaltut (w. 1963 M./1382 H.) sebagai salah seorang ulama yang sangat memperhatikan masalah ini, secara garis besar ia membagi Sunnah ke dalam dua bentuk, Sunnah *tasyri'iyah* dan *ghayr tasyri'iyah*. Sunnah *tasyri'* menurut beliau juga terbagi dua bentuk, *tasyri'* umum dan *tasyri'* khusus.

Sunnah dalam konteks hukum syariat, bagian ini dibagi ke dalam beberapa macam:

- a. Semua Sunnah yang bersumber dari Nabi dalam bentuk tabligh dalam kedudukan beliau sebagai Rasul. Misalnya menjelaskan ayat-ayat Alquran yang global, menjelaskan persoalan ibadah, halal, haram, akidah dan akhlak. Semua ini merupakan Sunnah *tasyri'* umum sampai hari kiamat.
- b. Sunnah yang bersumber dari beliau sebagai kepala negara dan pemimpin umat Islam, misalnya

16 *Ibid.*

mendayagunakan harta baitul mal, Sunnah ini bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum. Karena itu tidak boleh mengikuti dan melakukan hal-hal tersebut tanpa izin dari kepala negara. Seseorang tidak boleh melakukan apapun dari itu semua hanya dengan alasan bahwa Nabi mengerjakan dan memerintahkannya.

- c. Sunnah yang bersumber dari beliau sebagai seorang hakim yang memutuskan perkara dengan menggunakan bukti, keterangan saksi, sumpah dan pembelaan. Sunnah ini juga bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum. Seseorang tidak boleh memutuskan sendiri perkara dengan menggunakan putusan pengadilan Rasul dalam kasus orang-orang tertentu pada masa sahabat.

Untuk bagian bukan *tasyri'* ia dibagi ke dalam 3 bagian:

- a. Sunnah dalam konteks hajat hidup manusia, seperti makan, minum, tidur, berjalan, saling berkunjung, mendamaikan orang dengan cara yang lumrah, memberikan perantaraan, menawar dalam jual beli.
- b. Sunnah yang merupakan hasil eksperimen dan kebiasaan individual. Misalnya hadis-hadis mengenai pertanian, kedokteran, masalah pakaian.
- c. Sunnah dalam konteks manajemen manusia dalam

mengantisipasi kondisi tertentu, seperti pengaturan pasukan dalam peperangan, mengatur barisan dalam pertempuran.¹⁷

Ketiga macam Sunnah yang bukan *tasyri'* di atas, bukan merupakan hukum syariat yang berhubungan dengan perintah atau larangan, melainkan Sunnah tersebut merupakan persoalan kemanusiaan yang mana bukan urusan Rasul untuk menentukannya dalam bentuk hukum syariat.

Tokoh lain adalah Hasbi Ash-Shiddieqy (w. 1975 M./1395 H.) yang membagi hadis ke dalam empat bagian:¹⁸

Bagian hadis yang membicarakan tentang sejarah, ini adalah bagian yang terbesar dari Hadis-hadis Nabi. Ia menerangkan keadaan Rasul dan sahabat-sahabatnya, menerangkan usaha yang telah dilakukan oleh Rasul. Dalam hal ini, Hadis memiliki keistimewaan yang hebat, sanad pemberitaannya bersambung-sambung, pemberitaannya dari orang yang dapat dipercaya dan sesuai dengan dasar-dasar kriteria dalam menentukan mana jalur yang benar dan salah. Tidak ada bangsa lain yang dapat menyamai umat Islam dalam kaitannya dengan

17 Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*, cet. III, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 508-510.

18 Hasbi Ash Shiddieqy, *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1964), hlm. 19-22.

topik ini.

Bagian hadis yang kedua adalah hadis-hadis yang menyangkut dengan budi pekerti, etika, hikmah, kesopanan yang tinggi serta pengajaran-pengajaran yang baik, semua ini dikuatkan oleh fitrah manusia itu sendiri. Dasarnya terdapat dalam Alquran. Dalam bidang ini, tidak ada yang perlu dikritik, dasarnya sesuai dengan Alquran dalam menentukan pribadi yang berakhlak mulia.

Bagian ketiga adalah hadis-hadis yang membicarakan tentang akidah. Dasar-dasar akidah ini sudah tersebut dalam Alquran, seperti tauhid dan sifat-sifat ketuhanan, kerasulan, hari kiamat. Hadis-hadis sah di bidang ini hanya memperkuat penjelasan Alquran. Oleh sebab itu, tidak pernah dijumpai dalam bidang ini suatu hadis yang menyalahi Alquran. Jumhur ulama menegaskan bahwa hanya Alquran yang dapat menetapkan hukum akidah, karena akidah itu harus berdasarkan pada keyakinan yang hanya didapati pada wahyu yang *mutawatir*, yaitu Alquran dan hadis yang *mutawatir*.¹⁹

Bagian hadis yang keempat adalah hadis-hadis hukum, sebagian bidang ini dijelaskan dengan hadis yang sanadnya *masyhur*, walaupun tidak mencapai

19 Bahasan ini akan dikaji secara rinci pada bab tiga.

tingkat *mutawatir*, dan sebagian lagi diterangkan dengan hadis-hadis *ahad* yang sahih. Sementara hadis *da'if*, seluruh ulama hadis dan fikih tidak menerimanya dalam bidang hukum.

Di samping apa yang telah dipaparkan di atas, ada teori lain untuk pengklasifikasian kandungan Hadis Nabi, misalnya beberapa ulama memilah-milah kandungan Hadis menjadi beberapa bagian, yaitu akidah, fikih, *fada'il a'mal* dan ilmu pengetahuan.

Persoalan yang muncul sekarang adalah bahwa Hadis jika dilihat dari segi ontologisnya. Apakah semua kandungan Hadis seperti telah diurai di atas, baik berupa perkataan, perbuatan maupun *taqrir* adalah syariat yang disampaikan oleh Nabi dalam kapasitasnya sebagai seorang Rasul, atau sebagiannya merupakan perilaku biasa yang disampaikan dalam kapasitasnya bukan sebagai Rasul.²⁰ Dalam hal ini yang penting dikaji adalah apa kriteria *tasyri'* sehingga dapat diposisikan dalam bagian yang menjadi pedoman, dengan demikian apa yang tidak tergolong dalam kategori ini tidak mengikat umat Islam untuk mengikutinya.

Rasul memiliki dua sifat, ia selaku Rasul dan ia selaku

20 Ketika kandungan Hadis dihubungkan dengan fungsi Nabi, maka dapat diklasifikasikan menjadi empat; pertama, Muhammad sebagai Rasul. Kedua, sebagai kepala Negara atau pemimpin masyarakat. Ketiga, sebagai hakim. Keempat, sebagai pribadi. Arifuddin Ahmad, *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, Cet. I, (Jakarta: Renaisan, 2005), hlm. 177-186.

manusia biasa. Hal ini juga akan memberi pengaruh terhadap apa yang ia ucapkan dalam bentuk Hadis. Dengan dua sifat yang dimiliki Rasul, Nabi bertutur dan Nabi berbuat, apa yang diucapkannya selaku pengemban amanah dari Allah, harus diikuti dan ditaati umat. Sebaliknya segala yang dilaksanakan oleh Nabi sebagai seorang manusia biasa dan hal itu memang termasuk ke dalam kebutuhan-kebutuhan manusia, maka semuanya ini Rasul tidak mengerjakannya atas nama Allah dan tidak sebagai Rasulullah, karena apa yang beliau kerjakan tidak menjadi hukum umum dan kita tidak diwajibkan untuk mengikutinya.

Dengan demikian dapat ditegaskan, bahwa perkataan dan perbuatan Rasul tentang cara ia makan, minum, tidur, pakaian, duduk, berdiri dan lain-lain, yang beliau kerjakan selaku manusia untuk memenuhi hajatnya dan selama tidak terjadi penyimpangan yang keterlaluan, tidaklah diwajibkan kita untuk mengikuti seperti yang Rasul lakukan. Begitu juga pikiran beliau tentang pertanian, perdagangan, perang, kesehatan, tidaklah menjadi hukum umum bagi semua *mukallaf*.

Berpijak dari pemikiran di atas, Sunnah Nabi perlu dibedakan antara *tasyri'iyah* (menetapkan hukum dan mengikat) dan *non-tasyri'iyah* (tidak menetapkan hukum dan tidak mengikat). Persoalan yang muncul bagaimana membedakan kedua macam Sunnah tersebut yang keduanya berasal dari seorang pribadi Muhammad,

di mana selain sebagai Nabi dan Rasul yang ditugaskan menyampaikan syariat, ia juga sebagai manusia biasa yang memegang banyak peran, baik sebagai hakim, kepala negara dan sebagainya.

Seandainya generasi-generasi setelah Rasul wafat dapat membedakan antara ucapan Muhammad sebagai Rasul dan ucapannya sebagai manusia biasa, maka permasalahan dalam bidang ini tidak terlalu besar. Akan tetapi mengambil dan berkeyakinan bahwa ucapan Muhammad selaku manusia biasa pun dianggap sebagai aturan agama yang wajib diikuti atau dijaui, akan memperbanyak beban hukum taklif syariat. Banyaknya hukum taklif tersebut akan menyulitkan orang-orang muslim yang hidup pada zaman melemahnya *ittiba'* Rasul. Mereka akan menjadi malas dan kemudian meninggalkan hukum apapun yang dianggap berat, dan bisa jadi mereka akan meninggalkan hukum syariat yang *qat'i* (pasti), agar mereka terhindar dari kesulitan dan hukum yang memberatkan. Pada akhirnya mereka akan meninggalkan seluruh agama dan mengajak orang lain untuk melakukan hal yang sama.

Dalam kajian ini, penulis ingin melihat format yang jelas mengenai batasan-batasan *tasyri'* dalam konteks Sunnah sehingga dapat dibedakan antara Sunnah yang merupakan *tasyri'* dan yang bukan *tasyri'* serta kewenangan Sunnah terkait dengan kandungan isinya. Untuk memberi jawaban terhadap pertanyaan ini, teori-teori yang telah dipaparkan oleh sebagian ulama terdahulu akan menjadi acuan dasar.

Telaah juga dilakukan dengan melihat ragam materi hadis yang membicarakan kewenangan Sunnah Nabi, sejauh mana Sunnah tersebut punya otoritas sesuai dengan klasifikasi isinya, melihat bagian hadis mana yang harus diikuti karena ia bersifat ketentuan-ketentuan hukum dan bagian mana yang bukan merupakan sebuah keharusan untuk mengikutinya.

Langkah yang akan dilakukan dalam penulisan penelitian ini adalah membahas pengertian Sunnah *tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah* serta melacak ciri-ciri keduanya. Kemudian meneliti kewenangan hadis sesuai dengan kandungannya dengan melihat pendapat-pendapat ulama dalam memberi apresiasi terhadap otoritas hadis tersebut, dan terakhir akan diambil kesimpulan.

B. Kajian Kepustakaan

Dalam kajian ini ada dua variabel yang menjadi pokok kajian, yaitu konsep Sunnah *tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah*.

Dalam kaitannya dengan kedua variabel tersebut, sejauh bacaan penulis ada beberapa tulisan yang telah mengkaji persoalan ini. Hanya saja belum ada konsep yang baku tentang pengertian dan ciri-ciri Sunnah *tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah* sehingga menjadi patokan yang tegas dan dapat dijadikan rujukan. Kajian ini sudah menjadi bahasan

para ilmuwan sebelumnya, di antara tokoh yang mengkaji pembagian Sunnah dalam bentuk ini adalah Ahmad bin 'Abd al-Rahim Waliyullah al-Dahlawi (w.1762M./1176 H.), ia membagikan Sunnah kepada Sunnah dalam konteks penyampaian *risalah* dan Sunnah bukan dalam konteks penyampaian *risalah*. Hanya saja ia tidak memberikan batasan yang jelas tentang kriteria-kriteria kedua macam Sunnah tersebut. Al-Dahlawi hanya menyebutkan bagian-bagian dari Sunnah Rasul yang tergolong dalam Sunnah *risalah* dan *non-risalah*.²¹ Ia juga tidak menjelaskan secara lengkap mana di antara Sunnah itu yang memberi efek hukum dengan yang tidak.

Muhammad Rasyid Rida (w.1935M./1354H.) menjelaskan bahwa perilaku Nabi ada dua bentuk. Pertama, yang berkaitan dengan *tasyri'*, seperti ibadah yang diperintahkan untuk *bertaqarrub* kepada Allah, *mafsadah* yang dilarang karena khawatir akan berakibat buruk bagi agama, akal, badan, harta, kemuliaan dan kemaslahatan umum dan hak-hak berupa materi seperti menunaikan warisan kepada yang berhak. Ini semua merupakan *tasyri'* yang harus diikuti atau ditinggalkan. Kedua, perilaku Nabi yang tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hambanya serta tidak ada unsur mendatangkan kemaslahatan dan menjauhi kerusakan, misalnya persoalan adat istiadat, industri, pertanian dan ilmu-ilmu pengetahuan yang dibangun atas

21 Al-Dahlawī menggunakan istilah *risālah*, maksudnya sama dengan istilah *tasyri'* yang digunakan oleh ulama lain.

dasar pengalaman empiris, bagian ini bukan merupakan Sunnah *tasyri'* yang wajib diikuti atau harus dijauhi.²²

Apa yang dilakukan Rasyid Rida ini secara umum telah menjelaskan posisi Rasul dalam menyabdakan sesuatu, tetapi ia belum membahas secara rinci ciri-ciri Sunnah *tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah*. Masih banyak bagian Sunnah seperti yang menyangkut dengan akidah dan alam gaib belum dibahas.

Selain al-Dahlawi dan Rasyid Rida, Mahmud Syaltut (w. 1963 M./1382 H.) dalam karyanya *al-Islam: 'Aqidah wa Syari'ah* juga membagi Sunnah ke dalam dua bentuk, Sunnah *tasyri'iyah* dan *ghayr tasyri'iyah*. Ia menjelaskan Sunnah *tasyri'* itu berdasarkan konteks penyabdakan hadis dari segi penuturnya. Kemudian memaparkan contoh-contoh Sunnah baik yang termasuk dalam *tasyri'* maupun yang tergolong dalam *non-tasyri'*, tanpa menyebutkan kriteria yang jelas dan baku.

Al-Tahir ibn 'Asyur (w.1973M./1393H.) salah seorang ulama asal Tunisia dalam kitab *Maqasid al-Syari'ah al-Islamiyyah* memberi komentar bahwa sesungguhnya Rasul memiliki konsideran tertentu yang mendorong timbulnya perkataan dan perbuatan darinya. Ibn 'Asyur mencatat ada 12 konteks keadaan Rasul yang menjadi pertimbangan dalam penyabdakan beliau. Konsideran tersebut mencakup

22 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr...*, hlm. 303.

penetapan hukum syariat, fatwa, putusan pengadilan, kepemimpinan, pemberian petunjuk, mendamaikan orang berselisih, memberikan arahan kepada orang yang berkonsultasi, nasehat secara umum, penyempurnaan jiwa, pengajaran hakikat-hakikat luhur, pengajaran moral dan Sunnah yang tidak ada kaitannya dengan bimbingan sama sekali.²³

Apa yang telah dijelaskan Ibn 'Asyur ini menggambarkan bahwa posisi Rasul ketika menyabdakan sesuatu dilatarbelakangi oleh beberapa hal, dan pertimbangan-pertimbangan penyabdaan itu tentunya melahirkan perkataan maupun perbuatan Rasul yang sangat beragam juga. Ada yang berkaitan dengan posisinya sebagai Rasul, hakim, kepala Negara dan lain-lain. Di sini ia menjelaskan bahwa perilaku Rasul yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan hukum itu dilakukan Rasul sebagai kelaziman manusia saja. Ia tidak menegaskan mana di antara konsideran tersebut yang melahirkan suatu hadis mengikat sehingga harus diikuti oleh umat muslim.

Tarmizi M. Jakfar juga telah mengkaji persoalan Sunnah non-*tasyri'iyah*, hanya saja ia fokuskan pada pendapat Yusuf al-Qaradawi. Tarmizi menyimpulkan bahwa kriteria-kriteria Sunnah non-*tasyri'iyah* menurut al-Qaradawi ada lima aspek: (1) perbuatan dan perkataan Nabi yang

23 Muḥammad al-Ṭāhir ibn al-'Āsyūr, *Maqāṣid al-Syarī'ah al-Islāmiyyah*, cet. I, (Tunisia: Maktabat al-Istiḳāmah, 1946 M./1366 H.), hlm. 28-29.

berdasarkan keahlian eksperimental (*al-khibrah al-'adiyah*) dan aspek-aspek teknisnya (*al-nawahi al-fanniyah*); (2) perbuatan dan perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim; (3) perintah dan larangan Nabi yang bersifat anjuran; (4) perbuatan murni (*al-fi'l al-mujarrad*) Nabi; (5) perbuatan Nabi sebagai manusia (*al-fi'l al-jibilli*).²⁴

Dari paparan di atas, apa yang dilakukan oleh para ulama terdahulu masih bersifat mengelompokkan isi Sunnah semata, itu pun masih terjadi perbedaan yang signifikan dalam pengelompokannya, belum ada penegasan yang jelas tentang kewenangan masing-masing bagian Sunnah itu sendiri, bahkan pengertian Sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* pun belum terumuskan dengan baik. Dengan demikian, penelitian ini dirasa sangat penting untuk dikaji, mengingat dalam pengamatan penulis belum ada satu kajian yang secara khusus membahas konsep ini hingga melahirkan suatu rumusan yang baku baik mengenai konsep Sunnah *tasyri'iyah* maupun Sunnah non-*tasyri'iyah*.

C. Kerangka Teori

Dalam kajian hadis, ada beberapa obyek penelitian yang sering dilakukan oleh para pakar, sebagian mengkaji hadis

24 Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qaradhawi*, cet. I, (Jokjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 278.

dari segi sanadnya, ada yang membahas dari sudut pandang kritik matan. Penelitian sanad mengkaji segala aspek yang berkaitan dengan sejarah perawi, kualitas mereka dan hal lain yang tertuju pada pembuktian kualitas sanad hadis.

Kajian hadis dari segi sanad bertujuan untuk melihat mana hadis yang sahih atau *hasan* sehingga ia *maqbul* dan diterima sebagai hujah, dan mencari mana hadis yang *da'if* sehingga ditolak. Tetapi dalam kajian selanjutnya, bukan berarti hadis yang sudah sahih dari segi sanadnya tidak mempunyai permasalahan lagi, karena adakalanya sebuah hadis sahih sanadnya tetapi lemah matannya.²⁵

Tidak semua hadis yang sahih sanadnya berarti matannya juga sahih, ulama hadis telah merumuskan kaidah yang berbunyi:

ليس كل ما صح سنده صح ماته.²⁶

“Tidak semua (hadis) yang sanadnya sahih secara langsung matannya juga sahih.”

Kaidah ini telah dikuatkan oleh ulama hadis dan menggunakannya dalam proses kritik matan hadis, di

25 Muḥammad al-Ghazālī, *Studi...*, hlm. 27.

26 Seperti yang telah dipaparkan pada awal bab, hadis tentang orang mati disiksa karena tangisan keluarganya, meskipun dari segi sanadnya berkualitas sahih, akan tetapi kandungan matannya bertentangan dengan Alquran.

mana mereka tidak lupa melihat adanya *syadh*,²⁷ *mu'allal*²⁸ dan makna yang tidak dapat diterima dari sebuah hadis meskipun sanadnya sahih.

Ibn al-Salah (w. 1245 M./643 H.) berpendapat, kadang-kadang dikatakan ini hadis sahih sanadnya tetapi tidak sahih, karena dia *syadh* dan *mu'allal*.²⁹

Ibn al-Qayyim (w.1350 M./751 H.) juga berpendapat bahwa kesahihan sanad merupakan salah satu syarat sahihnya sebuah hadis, akan tetapi tidak dengan serta merta hadis itu sahih. Karena sebuah hadis akan sahih jika meliputi semua aspek kesahihannya seperti, sahih sanad, bebas dari *'illat*, tidak *syadh*, tidak mengandung makna yang tidak dapat diterima dan perawi hadis tersebut tidak bertentangan dengan para perawi yang lebih *thiqah*³⁰ lainnya.³¹

27 *Syādh* adalah *hādīṣ* yang diriwayatkan oleh seorang periwayat yang *thiqah*, akan tetapi tidak ada periwayat *thiqah* lain yang meriwayat *hādīṣ* tersebut.

28 *Mu'allal* adalah sebab yang tersembunyi dan dapat merusakkan kualitas *hādīṣ*, keberadaannya menyebabkan *hādīṣ* yang secara lahir tampak berkualitas *ṣaḥīḥ* menjadi tidak *ṣaḥīḥ*.

29 Ibn al-Ṣalāh, *Ulūm al-Ḥādīṡ*, cet. III, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 113.

30 *Thiqah* adalah sifat seorang perawi yang dapat dipercaya periwayatannya. Istilah *thiqah* ini adalah gabungan dua sifat lainnya, yaitu *ʿādil* dan *dābiṡ*. Kedua istilah terakhir ini dapat dilihat pada *glossary*.

31 Musfir 'Azm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, cet. I, (Riyad: tp., 1984), hlm. 247-248.

Kritik matan lebih kepada penilaian terhadap kesahihan suatu hadis dengan melihat beberapa aspek lain di luar rangkaian sanad hadis, seperti upaya penilaian terhadap Sunnah dengan menyandarkan pada Alquran, hadis, rasio, sejarah, realita, makna ganjil dari lafal-lafal hadis itu sendiri dan dasar-dasar syariat yang umum.³²

Setelah penilaian terhadap hadis dapat dilakukan baik melalui kritik sanad maupun matan, sehingga pada akhirnya hadis tersebut dapat dikategori *maqbul* (diterima) atau *mardud* (ditolak), kemudian kajian selanjutnya yang perlu dilakukan dalam ilmu hadis adalah menyangkut dengan metode pemahamannya, termasuk dalam wilayah ini bahasan tentang *ikhtilaf* hadis, *gharib* hadis, pemahaman secara tekstual dan kontekstual, kajian hadis tematik, pemahaman hadis dari segi pesan-pesan yang terkandung di dalamnya berupa hadis *tasyri'* dan non-*tasyri'*.

Adapun penelitian ini difokuskan pada salah satu metode untuk memahami hadis, yaitu kajian tentang konsep *tasyri'* dan non-*tasyri'* dalam Sunnah. Berdasarkan persoalan tersebut, maka penelitian ini menggunakan teori pemahaman Sunnah yang digunakan oleh para ulama usul fikih, yaitu teori Sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah*.³³

32 *Ibid.*, hlm. 109-219.

33 Ahmad Azhar Basir, "Dialog", dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas'udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*, (Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah, 1996), hlm. 250.

Secara sederhana, yang dimaksud dengan Sunnah *tasyri'* adalah

Teori ini didasari pada pembagian Sunnah menurut ulama usul kepada dua macam. Pertama Sunnah Nabi yang berkaitan dengan agama, dan kedua Sunnah Nabi yang tidak berkaitan dengan agama (Sunnah tentang persoalan duniawi).

Pemilahan dua macam Sunnah ini terlihat dari pengertian Sunnah yang dirumuskan ulama usul, menurut mereka Sunnah adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi, baik ucapan, perbuatan maupun keterangan selain dari Alquran yang pantas menjadi dalil hukum syarak.³⁴ Dari pengertian ini, dapat dipahami bahwa ada sebagian Sunnah Nabi yang tidak cocok menjadi dalil hukum.

Para modernis dalam bidang hadis telah memberi pemahaman tentang posisi hadis Nabi sesuai konteks penyabdaannya, mereka membedakan antara Sunnah yang mengikat dan yang tidak mengikat, pemikiran ini juga membawa pada pengakuan bahwa Rasul memiliki potensi untuk melakukan kesalahan dalam bidang-bidang aktivitas tertentu. Di samping itu, para modernis telah mengeluarkan dari ruang lingkup Sunnah yang mengikat bukan cuma kebiasaan pribadi Rasulullah, tetapi juga

Sunnah yang berdimensi hukum, sedangkan Sunnah *ghayr tasyrī* adalah Sunnah yang tidak mengandung dimensi hukum. Lebih lanjut mengenai pengertian, karakteristik dan konsekuensi dari adanya konsep ini akan dibahas secara rinci dalam bab tiga dan empat.

34 Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 19.

aktivitas politik dan hukumnya. Sayyid Ahmad Khan (w.1898 M.)³⁵ seperti dikutip Daniel W. Brown misalnya,

35 Ahmad Khān, lahir di Delhi, India pada tanggal 17 Oktober 1817 dan wafat juga di Delhi pada 27 Maret 1898 M, dia seorang tokoh pembaharu umat Islam India pada abad ke-19. Berkaitan dengan Hadis, Ahmad Khān mengkritik tajam metode klasik dalam penilaian hadis, dia percaya hanya hadis yang berkaitan dengan masalah spiritual yang relevan dengan Muslim kontemporer, sementara hadis yang bertalian dengan hal-hal duniawi tidaklah mengikat. Meskipun tidak menolak kehujahan Sunnah secara keseluruhan, dia sangat membatasi ruang lingkungnya.

Gagasan Sayyid Ahmad Khān mengenai hadis dipengaruhi oleh para sarjana orientalis dan misionaris, karena sejak awal karirnya, dia telah bergaul dan menjalin hubungan dengan bangsa Barat ketika mengikuti ayahnya dalam dinas di Eropa, tepatnya di Agra sebagai pusat utama aktivitas misionaris, Ahmad Khan menghabiskan waktu pada tahun-tahun pertama di daerah ini. Ahmad Khān melihat Sunnah berada di bawah Alquran, hanya Alquran standar tertinggi untuk menguji semua informasi mengenai Nabi. Dia hanya mempertimbangkan hadis *mutawātir* sebagai landasan andal untuk dipercaya selain Alquran, dan dia mengatakan hanya menemukan lima.

Di satu sisi Ahmad Khan tidak menolak kewenangan Sunnah secara menyeluruh, akan tetapi di sisi lain dia begitu membatasi penerapan Hadis, sehingga dinilai oleh sebagian ulama sebagai pengingkar Sunnah. Menurut Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, Ahmad Khān termasuk ulama yang dipengaruhi oleh Kolonial Inggris untuk meredam semangat jihad Muslim India dalam melawan penjajahan Inggris. Di samping itu, Ahmad Khān dan beberapa tokoh Muslim India lainnya dinilai pengingkar Sunnah, karena mereka berpendapat hanya sebagian Sunnah yang memiliki otoritas dalam Islam, dan yang lebih penting bagi umat Islam menurut mereka hanya merujuk pada Alquran. Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth...*, Juz I, hlm. 28-29. Daniel W. Brown, *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern, (Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought)*, terj. Jaziar Radianti, Cet. I, (Bandung: Mizan, 2000), hlm. 50-55. Lihat juga Tim Penulis, *Ensiklopedia Islam*, Jilid I, (Jakarta:

membagi Sunnah menjadi empat kategori: Pertama, Sunnah yang berkaitan dengan agama, seperti ucapan dan perbuatan Nabi tentang tata cara pelaksanaan ibadah salat. Kedua, Sunnah yang merupakan produk situasi khusus Nabi dan adat istiadat di zamannya, seperti mengenakan pakaian tertentu, memakai celak. Ketiga, pilihan dan kebiasaan pribadi, seperti pilihan pribadi Rasul terhadap makanan yang ia sukai dan yang tidak disukai. Keempat, yang berkaitan dengan urusan politik dan sipil, seperti ucapan dan perbuatan Nabi dalam mengatur strategi perang.³⁶

Dari keempat ini, hanya Sunnah autentik kategori pertama yang berhubungan dengan agama dan dapat diklasifikasikan sebagai wahyu yang harus dilaksanakan, karena persoalan ini yang membuat orang memperhatikan kehidupannya setelah meninggal. Lainnya merupakan pilihan dan bisa diabaikan tanpa perlu merasa takut akan dikenai hukuman jika keadaan berubah.³⁷

Pembagian Sunnah seperti dijelaskan di atas, didasarkan pada perbedaan aktivitas Nabi Muhammad dari segi kemanusiaan dan kenabiannya. Akan tetapi bagi sebagian pendukung Sunnah yang mempertahankan pendapatnya, mereka mendorong orang meniru Nabi bahkan di

Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.). hlm. 109-110.

36 Daniel W. Brown, *Menyoal...*, hlm. 88.

37 *Ibid.*

segala detail aktivitasnya yang oleh para modernis mendefinisikannya sebagai yang tidak wajib. Menurut mereka perilaku Rasul merupakan teladan dalam setiap aspek, setiap perkataan dan tindakannya dapat dipercaya dan patut diikuti.

Meskipun terjadi pro-kontra antara para ulama yang membeda-bedakan berbagai aktivitas Nabi dengan golongan yang tetap mengikutinya dalam segala bentuk perilakunya, teori yang dikembangkan oleh ulama usul di atas memiliki landasan yang kuat, menurut penulis, teori tersebut merujuk kepada sebuah hadis:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ
بِشَيْءٍ مِّنْ رَّأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ.³⁸

“Saya hanya manusia, apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu tentang agama kalian, maka pegangilah, dan apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu dari pendapatku, maka aku ini hanya manusia.”

Bahasa yang digunakan Nabi dalam hadis ini menunjukkan bahwa jika ia mengucapkan sesuatu yang bersumber dari pemikirannya sendiri, di sini Rasul sama seperti manusia

38 Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī (selanjutnya disebut Muslim), *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyad: Dār al-Salām, 1998), hlm. 1038-1039.

lain yang tak luput dari kesalahan, sehingga ucapannya tidak mengharuskan umat mengikutinya. Akan tetapi, tidak dengan serta merta semua bagian Sunnah yang dinilai sebagai yang bukan bagian dari agama dapat ditinggalkan begitu saja, karena bisa saja ucapan dan perbuatan Nabi dalam mengatur strategi perang misalnya, meskipun secara umum bukan persoalan agama, akan tetapi dalam hal ini terdapat unsur-unsur syariat yang harus diikuti umat.

Penelitian ini juga menggunakan teori al-Qarafi (w. 1285 M./684 H.), di mana ia telah menguraikan Sunnah dan perbedaan konteksnya, yaitu Sunnah di mana Nabi bertindak sebagai seorang kepala negara, Sunnah di mana posisi Muhammad sebagai hakim dan Sunnah di mana posisinya sebagai mufti atau penyampai syariat dari Allah swt. Ia juga menjelaskan implikasi pembagian konteks Sunnah tersebut terhadap keumuman dan kekhususan hukum, pemutlakan dan pembatasan hukum.³⁹

Berbagai bentuk perbuatan Rasul tersebut menurut al-Qarafi memberi pengaruh yang beragam dalam syariat. Segala yang disabdakan dan dikerjakan sebagai tabligh, menjadi hukum yang bersifat umum, berlaku untuk seluruh jin dan manusia sampai kiamat, sehingga dalam sabdanya sebagai perintah, setiap orang harus mengikutinya,

39 Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfi, *al-Furūq fi Anwār al-Burūq fi Anwā'i al-Furūq*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 357..

begitu juga yang sifatnya *mubah*, dan dalam sabdanya sebagai larangan, setiap orang harus meninggalkannya. Tindakan Nabi selaku kepala negara, seorang pun tidak boleh melakukannya dengan alasan mengikuti Sunnah Nabi, kecuali ada izin dari kepala negara. Karena perilaku Nabi di sini adalah selaku kepala negara bukan penyampai syariat. Sementara perbuatan Nabi yang dilakukannya sebagai suatu putusan peradilan, tidak boleh seorang pun mengikutinya dengan alasan mengikuti Sunnah, kecuali ada keputusan dari hakim, karena perbuatan tersebut dilakukannya sebagai seorang hakim.⁴⁰

Beragam peran dari Nabi Muhammad akan dijadikan landasan untuk mengkaji paradigma pemahaman Sunnah dengan xmenjelaskan dimensi *tasyri'* yang terkandung dalam Sunnah dan dimensi non-*tasyri'*. Di antara peran tersebut adalah Nabi Muhammad sebagai kepala negara, pemimpin masyarakat, panglima perang, hakim dan sebagainya.⁴¹ Jadi, setiap hadis yang datang dari Nabi Muhammad harus dikaitkan dengan kapasitas beliau pada saat hadis itu disabdakan,⁴² sehingga pada akhirnya dapat ditetapkan apakah sebuah hadis itu harus diikuti karena disabdakan atas nama Rasul atau boleh ditinggalkan karena hanya bersumber sebagai selain dari Nabi.

40 Al-Qarāfi, *al-Furūq...*, hlm. 357-358.

41 Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah...*, hlm. 26.

42 Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual*, (Jakarta: Bulan Bintang, 1994), hlm. 4.

Semua teori yang telah dipaparkan di atas akan digunakan untuk mengkaji dan menguraikan tentang Sunnah *tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah* sebagai landasan pemahaman Sunnah.

2



SUNNAH DAN HADIS: TELAAH TEORETIS

Dalam bab ini akan dibahas mengenai dasar-dasar yang menyangkut dengan ilmu hadis, pengertian tentang hadis dan beberapa istilah yang dinilai terkait erat dengan istilah tersebut. Di samping itu beberapa pembagian hadis baik dari segi kualitas sanad maupun kuantitasnya akan dipaparkan secara akademis. Tujuan bahasan dalam bab ini adalah untuk melihat teori-teori dasar dalam ilmu hadis sehingga dapat dijadikan pijakan dalam mengkaji

hadis secara lebih mendalam, karena bahasan hadis pada bab-bab berikutnya tidak terlepas dari kajian dasar dalam bab ini.

A. Sunnah dan Hadis

Ulama hadis pada umumnya mengidentikkan pengertian Sunnah dengan Hadis, yaitu segala sabda, perbuatan, *taqdir* dan sifat-sifat Nabi.¹ Upaya menyamakan Sunnah dengan hadis tidak seluruhnya salah, karena sejauh keberadaannya sekarang tanpa melihat perspektif historisnya, Sunnah memang tidak dapat dibedakan dari hadis, demikian juga sebaliknya. Jika seseorang menyebut Sunnah, maka yang akan terbayang adalah sejumlah kitab-kitab koleksi hadis. Akan tetapi, jika kita perhatikan sejarahnya, maka Sunnah dan hadis sesungguhnya merupakan dua konsep yang berbeda, meskipun di antara keduanya terdapat jalinan yang erat. Sunnah mengandung pengertian yang lebih luas daripada hadis, bahkan dapat dikatakan bahwa Sunnah mengandung makna yang lebih prinsipil daripada hadis, sebab yang disebut sebagai sumber kedua hukum Islam adalah Sunnah, bukan hadis.²

1 Subhī al-Ṣāliḥ, *Ulūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalahuh*, cet. XVII, (Beirut: Dār al-‘Ilmi li al-Malāyīn, 1988), hlm. 3.

2 Nurcholish Madjid, “Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syariah,” dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 208.

Pemahaman Nabi terhadap pesan-pesan Tuhan dan teladannya dalam melaksanakan pesan-pesan Tuhan ini kemudian membentuk tradisi atau Sunnah kenabian (*al-Sunnah al-Nabawiyyah*). Hadis merupakan bentuk laporan tentang apa yang disabdakan dan dipraktikkan Nabi, atau tindakan orang lain yang didiamkan beliau yang dapat diartikan sebagai pembenaran.³ Dengan kata lain, Sunnah adalah teladan Nabi, sedangkan Hadis adalah *reportase* tentang Sunnah.

Dalam kenyataannya, upaya mengidentikkan makna Sunnah dengan hadis tidak dapat dielakkan, ini disebabkan keterikatan antara keduanya yang sangat dekat. Perkembangan dan perubahan konsep Sunnah kepada konsep hadis sebenarnya melewati proses sejarah yang panjang. Hadis sebagaimana kita pahami dewasa ini merupakan produk dari upaya kodifikasi Sunnah. Upaya ini oleh sebagian kalangan dirasakan sangat menghambat pengembangan pemikiran terhadap Sunnah yang pada gilirannya berimplikasi pada menurunnya vitalitas pemikiran keagamaan secara umum, khususnya pemikiran mengenai hukum Islam. Sementara di sisi lain, munculnya konsep Hadis tersebut dengan perangkat metodologi dan keilmuannya dipandang turut menciptakan stabilitas hukum dan mampu mengklasifikasikan otoritas keagamaan yang berkualitas wahyu dengan otoritas

3 *Ibid.*, hlm. 210.

keagamaan yang berkualitas *ijtihadi*.⁴

Sejumlah pakar telah melakukan studi kritis mengenai evolusi konsep Sunnah dan Hadis, baik dari kalangan muslim maupun para orientalis. Salah seorang sarjana Barat yang turut mengkaji persoalan ini adalah Ignaz Goldziher (W.1921M./1339H.), ia mengatakan bahwa fenomena Hadis memang berasal dari zaman Islam yang paling awal. Akan tetapi karena kandungan hadis yang terus bertambah pada masa-masa selanjutnya, dan karena dalam setiap generasi Muslim, materi hadis berjalan paralel dengan doktrin-doktrin aliran fikih dan teologi yang seringkali saling bertabrakan, maka sangat sulit untuk menentukan hadis-hadis yang orisinil berasal dari Nabi. Sebagian materi hadis menurutnya merupakan hasil perkembangan religius, historis dan sosial Islam selama dua abad pertama, atau refleksi dari tendensi-tendensi yang muncul dalam komunitas muslim selama masa-masa tersebut,⁵ sehingga menurutnya, kitab-kitab hadis yang ada dewasa ini, tidak bisa dipercaya secara keseluruhannya sebagai sumber ajaran dan perilaku Nabi.

Kemudian mengenai Sunnah, Goldziher menyatakan bahwa konsep ini telah ada pada masa Arab pra Islam dengan makna tradisi-tradisi, adat istiadat dan kebiasaan

4 *Ibid.*

5 Ignaz Goldziher, *Muslim Studies*, vol. II, (London: George Allen & Unwin Ltd., 1971), hlm. 18-19.

nenek moyang bangsa Arab yang menjadi panutan. Akan tetapi, begitu Islam datang, konsep ini berubah menjadi model perilaku Nabi, dan idealitas Sunnah orang Arab pra Islam berakhir.⁶

Selain itu, Goldziher juga menyatakan bahwa Hadis dan Sunnah memiliki substansi yang sama, perbedaan keduanya adalah bahwa Hadis semata-mata laporan dan bersifat teoretis, sedangkan Sunnah adalah laporan senada yang telah memperoleh kualitas normatif dan menjadi prinsip praktis umat Islam.⁷

Fazlur Rahman (w. 1988 M.) salah seorang pemikir Islam juga telah memberi gambaran tentang evolusi Sunnah, sesudah Nabi wafat, konsep Sunnah tidak hanya mencakup Sunnah Nabi, melainkan juga penafsiran-penafsiran terhadap Sunnah Nabi tersebut. Dalam pengertian ini, Sunnah merupakan sebuah proses yang semakin meluas secara terus menerus.⁸

Teori Fazlur Rahman ini dapat dinyatakan bahwa bermula dari teladan Nabi kemudian dipraktikkan oleh para sahabat, bersamaan itu pula terjadi interpretasi personal terhadap teladan Nabi yang menghasilkan pendapat

6 *Ibid.*, hlm. 25-26.

7 *Ibid.*, hlm. 24-25.

8 Fazlur Rahman, *Islamic Methodology In History*, (Karachi: Central Institute of Islam Research, 1965), hlm. 6.

umum, kemudian mentradisi menjadi Sunnah. Setelah muncul gerakan hadis, maka konsep Sunnah bergeser menjadi konsep hadis.⁹

Pemikiran Fazlur Rahman ini tampaknya mengikuti alur pikir Goldziher, meskipun ia berusaha mengoreksi pandangan orientalis dengan menegaskan bahwa Sunnah Nabi tetap menjadi konsep yang validitas dan operatif sejak awal sejarah Islam hingga dewasa ini, tetapi ketika ia menyatakan bahwa interpretasi terhadap Sunnah Nabi juga bagian dari Sunnah, di sinilah pikirannya identik dengan hasil dari kajian Goldziher.

Teori Fazlur Rahman sebagai telah disinggung di atas mendapat kritik tajam dari Jalaluddin Rakhmat. Menurutnya, yang pertama kali beredar di tengah masyarakat adalah hadis, kemudian karena alasan tertentu orang berusaha menghambat periwayatan hadis, terutama dalam bentuk tertulis. Akhirnya timbullah Sunnah yang lebih merujuk pada tema perilaku yang hidup di tengah-tengah masyarakat daripada teks. Baru kemudian, istilah hadis dihidupkan kembali melalui gerakan pengumpulan hadis.¹⁰

9 Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, cet. I, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hlm. 13.

10 Jalaluddin Rakhmat, "Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?," dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. II, (Jakarta: Paramadina, 1995), hlm. 230.

Pendapat Ignaz Goldziher sebelumnya banyak mendapat bantahan dari para ulama Muslim, di antaranya adalah Mustafa al-Siba'i (1949 M./1368 H.), ia telah membantah tuduhan dari para orientalis dan pakar Muslim yang terpengaruh dengan pikiran mereka. Pendapat Goldziher bahwa sebagian besar hadis merupakan hasil perkembangan agama, politik dan sosial Islam selama dua abad pertama. Pendapat ini menurut Mustafa al-Siba'i tidak beralasan, ia berkomentar:

“Kita tidak tahu mengapa dia (Ignaz Goldziher) terlalu berani melemparkan tuduhan ini, padahal dalil-dalil *naqli* bertolak belakang dengan pendapatnya. Sebelum Rasul meninggal dunia, ia telah meletakkan dasar-dasar yang sempurna untuk membangun Islam yang kuat, dengan apa yang telah diturunkan Allah kepadanya berupa Alquran dan sabda-sabdanya yang berkaitan dengan syariat, perundang-undangan yang lengkap, sehingga Rasul bersabda sesaat sebelum meninggal: “Aku tinggalkan kepada kalian dua macam, di mana kalian tidak akan sesat jika berpedoman padanya, Kitab Allah dan Sunnahku.” Dia juga bersabda: “Telah aku tinggalkan kalian dalam agama yang lembut dan toleran, malamnya bagaikan siang.”

Dan wahyu terakhir yang diturunkan Allah kepada Nabi adalah: “Pada hari ini, telah Kusempurnakan untukmu agamamu dan Kucukupkan nikmatKu

untukmu, dan telah Aku rela Islam itu sebagai agama bagimu.” Ini menunjukkan kesempurnaan Islam.”¹¹

Apa yang dipahami dari bantahan ini menunjukkan bahwa ketika Rasul wafat, Islam telah menjadi agama yang kokoh, bukan seperti bayi kecil sebagaimana dituduh orientalis ini, bercampur aduknya antara sabda Rasul dengan ucapan sahabat sehingga tidak dapat dipisah antara keduanya, penafsiran-penafsiran sahabat terhadap hadis dianggap sebagai hadis. Ini semua menggambarkan seolah-olah Islam belum mapan, sistem penulisan dan pembukuan hadis belum begitu rapi. Hal ini sangat bertolak belakang dengan realita yang ada.

‘Ajjaj al-Khatib (1963 M./1382 H.), dalam karyanya *al-Sunnah Qabla al-Tadwin* ia telah menjelaskan secara rinci tujuan Goldziher dari pernyataannya tentang Sunnah, Goldziher menurut ‘Ajjaj ingin menilai orang *thiqah* sebagai orang lemah, dan menodai seluruh Sunnah dengan mengatakan bahwa Sunnah adalah buatan para ulama, para ulama hanya menghimpun Sunnah sesuai dengan selera mereka, yang mendukung pendapat mereka tentang kehidupan.¹²

‘Ajjaj al-Khatib menegaskan bahwa sejak masa Rasul

11 Muṣṭafā al-Sibā’ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. IV, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), hlm. 195-196.

12 Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, cet. V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 376.

saw. Sunnah telah dihafal dalam hati dan sebagiannya dituliskan pada lembaran-lembaran (*ṣaḥīfah*).¹³ Sunnah menjadi pusat perhatian kaum Muslim pada berbagai masa kehidupan. Mereka menukilkannya dari generasi ke generasi berikutnya, menghafal dan mengkajinya dengan lisan dan tulisan. Mereka mengerahkan segala daya untuk memelihara hadis dengan sanad-sanadnya, dan semua ini menjamin para ilmuan dapat mengetahui hadis yang kuat dan yang lemah.¹⁴

Muhammad Abu Syuhbah menilai ide-ide yang dilontarkan oleh Ignaz Goldziher dalam karyanya sangat membahayakan Islam, karyanya tentang Islam penuh dengan dusta, sehingga Abu Syuhbah menganggapnya sebagai patung orientalis yang paling besar. Banyak

13 Mengenai penulisan hadis sudah dimulai sejak masa Rasulullah, 'Ajjāj al-Khaṭīb telah menjabarkan secara rinci dalam karyanya *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*. Sejak masa Rasulullah, telah ada beberapa orang yang menulis hadis dan membukukannya dalam *ṣaḥīfah*. Terdapat tiga tokoh yang terkenal memiliki *ṣaḥīfah* pada abad pertama hijriah. Pertama, 'Abdullah ibn 'Amrū ibn al-'āṣ (w. 65 H.), ia memiliki *ṣaḥīfah* yang terkenal dengan nama *al-Ṣaḥīfah al-Ṣādiqah*, Rasul mengizinkannya menulis hadis karena ia seorang penulis profesional dan banyak menulis hadis dari Nabi. Kedua, *ṣaḥīfah* Jābir ibn 'Abdillāh (w. 78 H.), Ketiga, *ṣaḥīfah* Hammām ibn Munabbih (w. 131 H.), yang terkenal dengan nama *al-Ṣaḥīfah al-Ṣaḥīḥah*, Hammām adalah seorang tokoh tabi'in yang bertemu dengan seorang sahabat besar, Abū Hurayrah, dan banyak menulis hadis Rasulullah darinya. Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 194-201.

14 Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla...*, hlm. 380.

orientalis lain yang menjadikan bukunya sebagai rujukan utama dalam penelitian tentang hadis, tujuan penelitian Goldziher tentang Islam hanya untuk memusuhi dan menghancurkannya.¹⁵

Tidak hanya berhenti di situ, ulama Muslim belakangan yang dikenal pakar di bidang hadis, Muhammad Mustafa al-A'zami (ulama kontemporer), menentang keras teori para orientalis, terutama Goldziher, pendapat Goldziher bahwa Sunnah adalah istilah Jahiliah atau animis kemudian dipakai dalam Islam tidak berdasarkan argumen sama sekali, bahkan justru bertolak belakang dengan dalil-dalil yang ada. Karena menurut al-A'zami, kata Sunnah sudah dipakai dalam syair-syair Jahiliah, Alquran dan kitab-kitab hadis untuk menunjukkan arti tata cara, jalan, perilaku hidup, syariah dan jalan hidup, dan ini adalah arti yang sebenarnya. Kalau pun orang-orang Jahiliah atau penganut animisme menggunakan sebuah kata dalam bahasa Arab untuk arti yang etimologis, maka hal itu tidak menjadi istilah Jahiliah atau animis. Kalau hal ini dibenarkan, maka seluruh bahasa Arab juga istilah Jahiliah, dan ini tidak diterima oleh akal yang sehat.¹⁶

Penulis berpendapat bahwa, seandainya kata-kata

15 Muḥammad Abū Syuhbah, *Difā' 'an al-Sunnah*, cet. I, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1989), hlm. 328, 374-375.

16 Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*, juz I, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1992), hlm. 6-7.

Sunnah memang telah digunakan oleh orang-orang Jahiliah sebelum Islam untuk makna tertentu, hal itu juga tidak akan memberi pengaruh negatif terhadap istilah Sunnah yang kemudian digunakan umat Islam. Islam telah menggunakan kata Sunnah untuk makna segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi, di sini seseorang tidak boleh memperluas cakupan makna Sunnah kepada pengertian yang dipahami oleh masyarakat lain di luar Islam, karena setiap komunitas bisa saja memiliki kata yang sama dengan komunitas lain, akan tetapi maknanya berbeda.

Mengenai pemikiran Goldziher yang berpendapat bahwa kandungan Hadis terus membengkok dan berjalan paralel dengan doktrin-doktrin aliran fikih yang kemudian sulit untuk menentukan hadis-hadis yang orisinal berasal dari Nabi. Di sini, menurut penulis tampak sekali Goldziher tidak menghargai kiprah para ulama hadis dalam menghimpun dan menyeleksi hadis-hadis yang benar-benar datang dari Nabi, umat Islam memiliki khazanah yang sama sekali tidak dijumpai dalam agama lain, yaitu rangkaian sanad hadis yang telah terhimpun dalam berbagai kitab sebagai hasil kerja keras mereka.

Dengan kaidah-kaidah yang telah dirumuskan oleh ulama hadis terkait dengan kritik sanad maupun matan, cukuplah kegiatan ilmiah tersebut untuk menyeleksi mana hadis yang benar-benar datang dari Rasul dan mana yang bukan berasal darinya. Sehingga akhirnya tidak ada

alasan bahwa jumlah hadis Rasul semakin bertambah karena bercampur dengan pendapat para ulama dan tidak dapat dibedakan antara keduanya. Pernyataan ini juga sebagai bantahan terhadap Fazlur Rahman yang menilai interpretasi terhadap Sunnah juga bagian dari Sunnah.

Upaya menyandarkan perilaku sahabat pada konsep Sunnah memang bukan tidak beralasan, sabda Nabi:

حدثنا عبد الله بن أحمد بن بشير بن ذكوان الدمشقي حدثنا
الوليد بن مسلم حدثنا عبد الله بن العلاء حدثني يحيى بن أبي
المطاع قال سمعت العرياض بن سارية يقول قام فينا رسول الله
صلى الله عليه وسلم ذات يوم فوعظنا موعظة بليغة وجلت منها
القلوب وذرفت منها العيون فقبل يا رسول الله وعظتنا موعظة
مودع فاعهد إلينا بعهد فقال عليكم بتقوى الله والسمع والطاعة
وإن عبدا حبشيا وسترون من بعدي اختلافا شديدا فعليكم
بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين عضوا عليها بالنواجذ
وإياكم والأمور المحدثات فإن كل بدعة ضلالة.¹⁷

17 Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Asy'ath al-Sijistānī (selanjutnya disebut Abū Dāwud) , *Sunan Abī Dāwud*, juz IV, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1999), hlm. 1974. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan al-Tirmidhī* , *Sanan Ibn Mājah*, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, *Mustadrak al-Ḥākim* dengan sanad yang sahih. Muḥammad Nāṣir al-Din al-Albānī , *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīr wa Ziyādatuh al-Faṭḥ al-Kabīr*, jilid I, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm.499.

Pada bagian terakhir dalam hadis ini Rasul bersabda: “Hendaklah kalian berpegang dengan Sunnahku, Sunnah para khalifah yang lurus dan mendapat petunjuk, berpegang teguhlah dengannya dan gigitlah dengan gigi geraham.”

Makna yang terkandung pada potongan terakhir hadis ini mengisyaratkan adanya legalitas dari Nabi untuk mengikuti perilaku para sahabat, sehingga hadis ini sangat berpotensi dijadikan pijakan oleh sebagian orang untuk memasukkan ke dalam makna Sunnah, pikiran-pikiran yang lahir dari para sahabat Nabi dan orang-orang setelah mereka.

Dalam hal ini, perlu dijelaskan bahwa ucapan para sahabat (*qawl al-sahabi*) dalam hukum Islam memiliki peran yang penting, sehingga sebagian ulama menjadikan *qawl al-sahabi* ini sebagai dalil fikih. Ulama mazhab Hanafi, Maliki dan Hanbali menjadikan *qawl al-sahabi* sebagai dalil, karena menurut mereka, kemungkinan besar ucapan sahabat adalah berasal dari Rasul, dan juga banyak dalil lain yang dipedomani menunjukkan perintah untuk mengikuti sahabat, sehingga mengikuti ucapan sahabat berarti juga mengikuti Sunnah Rasul.¹⁸

Di sini, penulis tidak bermaksud membahas persoalan *qawl al-sahabi* sebagai dalil fikih secara rinci, hanya ingin

18 Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid I, cet. II, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 881-882.

menegaskan bahwa dengan dijadikannya ucapan sahabat sebagai dalil dalam hukum Islam, maka memungkinkan bagi sebagian orang untuk memasukkan ucapan dan perbuatan para sahabat ke dalam cakupan makna Sunnah itu sendiri. Akan tetapi, dalam kajian ilmu hadis, berbagai bentuk ucapan dan perbuatan sahabat bahkan tabiin yang dinamakan sebagai hadis telah dikategorikan dalam istilah tertentu, misalnya hadis *mawqūf*,¹⁹ hadis *maqṭū*,²⁰ sehingga semua dapat dibedakan mana yang berasal dari Nabi dan yang berasal dari selainnya, dan akhirnya pendapat para orientalis di atas yang berupaya mencampuradukkan cakupan makna Sunnah -dengan mengatakan bahwa Sunnah tidak murni lagi karena sudah bercampur dengan ucapan dan penafsiran sahabat dan tabiin dapat terbantahkan.

1. Sunnah

Istilah Sunnah dan hadis telah banyak digunakan secara luas dalam studi keislaman yang menunjukkan pada teladan Rasul atau sumber kedua hukum Islam setelah Alquran.

Meskipun telah populer di kalangan masyarakat,

19 Hadis *mawqūf* adalah berita yang hanya disandarkan sampai kepada sahabat, baik yang disandarkan itu berupa perkataan maupun perbuatan.

20 Hadis *maqṭū* adalah berita yang hanya disandarkan sampai kepada tabiin, baik perkataan maupun perbuatan.

pengertian kedua istilah ini bukan berarti bebas dari kontroversi dalam memberi batasan maknanya. Para ulama dari masing-masing disiplin ilmu menggunakan istilah tersebut dengan didasarkan pada sudut pandang yang berbeda, sehingga menghasilkan rumusan definisi yang berbeda pula.

Kata Sunnah secara etimologi berarti *السيرة حسنة كانت أو فبيحة* (tata cara, baik terpuji maupun tercela).²¹

Dalam hadis Nabi:

حدثني محمد بن المثني العنزي أخبرنا محمد بن جعفر حدثنا شعبة عن عون بن أبي جحيفة عن المنذر بن جرير عن أبيه قال كنا فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم من سن في الإسلام سنة حسنة فله أجرها وأجر من عمل بها بعده من غير أن ينقص من أجورهم شيء, ومن سن في الإسلام سنة سيئة كان عليه وزرها ووزر من عمل بها من بعده من غير أن ينقص من أوزارهم شيء (رواه مسلم)²²

21 Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb (selanjutnya disebut ‘Ajjāj al-Khaṭīb), *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh*, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 17.

22 Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, juz II, cet. I, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1991), hlm. 705. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan al-Tirmidhī*, *Sunan al-Nasāī*, *Sunan Ibn Mājah* dan *Musnad Ahmad ibn Ḥanbal* dengan

“Telah menceritakan kepada saya Muhammad ibn al-Muthanna al-‘Anzi, telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Ja‘far, telah menceritakan kepada kami Syu‘bah dari ‘Awn ibn Abi Juhayfah dari al-Mundhir ibn Jarir dari Ayahnya, ia berkata: Ketika kami bersama dengan dengan Rasulullah saw., Rasulullah saw. bersabda: “Barangsiapa yang memulai mengerjakan perbuatan baik dalam Islam, maka dia akan memperoleh pahalanya dan pahala orang yang mencontoh perbuatan itu, tanpa mengurangi pahala mereka sedikit pun. Dan barangsiapa yang memulai kebiasaan buruk, maka dia akan mendapatkan dosanya, dan dosa orang yang mengikutinya dengan tanpa mengurangi dosa mereka sedikit pun.”

Seseorang yang melakukan sesuatu, kemudian diikuti oleh orang belakangan, berarti ia telah membuat suatu perilaku atau tata cara.²³ Menurut al-Tahanuwi seperti dikutip al-A‘zami, Sunnah berarti tata cara, baik maupun buruk.²⁴

Dapat dipertegas bahwa Sunnah merupakan tata cara atau praktik aktual yang dilakukan secara berulang-ulang sehingga mentradisi, maka dapat dikatakan di sini bahwasanya Sunnah merupakan hukum perilaku. Oleh karena tingkah laku yang dimaksud adalah tingkah laku

kualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*..., jilid II, hlm. 1080.

23 *Ibid.*

24 Muḥammad Muṣṭafā al-A‘zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth*..., juz I, hlm.1.

dari para pelaku yang sadar, yang dapat memilih aksi-aksi mereka, maka sebuah Sunnah tidak hanya merupakan sebuah hukum tingkah laku sebagaimana yang terdapat dalam benda-benda alam, tetapi juga merupakan sebuah hukum moral yang bersifat normatif. Artinya keharusan moral adalah sebuah unsur yang tidak dapat dipisahkan dari pengertian Sunnah.

Dalam Alquran, kata Sunnah disebut enam belas kali, termasuk kata-kata *sunan* (bentuk jamak).²⁵ Kata Sunnah dalam Alquran digunakan untuk beberapa konteks, secara umum dapat digolongkan pada dua hal, yaitu yang berkenaan dengan ketetapan Allah terhadap orang-orang terdahulu سنن الأولين dan ketetapan Allah سنة الله . Sunnah yang disebut pertama berarti kejadian yang menimpa mereka, dalam tafsir surat al-Anfal ayat 38:

قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُعْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ وَإِنْ يَعُودُوا فَقَدْ مَضَتْ سُنَّةُ الْأَوَّلِينَ.

Artinya: *“Katakanlah kepada orang-orang yang kafir itu: Jika mereka berhenti (dari kekafirannya), niscaya Allah akan mengampuni mereka tentang dosa-dosa mereka yang sudah lalu, dan jika mereka kembali lagi sesungguhnya akan berlaku (kepada*

25 Muḥammad Fu’ād ‘Abd al-Bāqī, *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*, (t.tp.: t.p., 1992), hlm. 466.

mereka) ketetapan (Allah terhadap) orang-orang dahulu.”

Dalam kitab tafsir dijelaskan, jika mereka kembali ingin membunuhmu dan mendustakanmu wahai Muhammad, maka telah ada ketetapan Allah dalam menghancurkan orang-orang kafir yang mendustakan para Nabi, ancaman yang besar terhadap mereka apabila tidak menghentikan kesombongan dan kezaliman,²⁶ dari penjelasan ini, dapat disimpulkan makna kata سنة الأولين dalam ayat di atas adalah siksa Allah terhadap kaum yang menolak risalah Nabi yang diutus kepada mereka.

Makna kedua ketetapan Allah, سنة الله mengandung arti ketentuan Allah, cara-cara dan aturan yang berlaku bagi makhluknya. Dalam surat al-Ahzab ayat 38:

مَا كَانَ عَلَى النَّبِيِّ مِنْ حَرَجٍ فِيمَا فَرَضَ اللَّهُ لَهُ سُنَّةَ اللَّهِ فِي الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلُ وَكَانَ أَمْرُ اللَّهِ قَدَرًا مَقْدُورًا.

Artinya: *“Tidak ada suatu keberatan pun atas Nabi tentang apa yang telah ditetapkan Allah baginya. (Allah telah menetapkan yang demikian) sebagai sunnah-Nya pada Nabi-nabi yang telah dahulu. Dan adalah ketetapan Allah itu suatu ketetapan yang pasti berlaku.”*

26 Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, jilid I, cet IX, (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, t.th.), hlm. 504.

Ketetapan Allah bagi para Nabi terdahulu, di mana Allah memberikan kelapangan kepada mereka dalam persoalan nikah.²⁷ Jadi, makna سنة الله di sini sebagai ketetapan dan peraturan Allah yang ditetapkan untuk makhlukNya.

Kata Sunnah juga banyak dijumpai dalam sabda Nabi, sebagai contoh:

أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَتَتَّبِعَنَّ سُنَنَ مَنْ قَبْلَكُمْ شَبْرًا
بَشِيرًا وَذِرَاعًا بِذِرَاعٍ حَتَّىٰ لَوْ سَلَكَوْا جَحْرَ ضَبٍّ لَسَلَكْتُمُوهُ. قُلْنَا:
يَا رَسُولَ اللَّهِ. الْيَهُودُ وَالنَّصَارَىٰ؟ قَالَ: فَمَنْ؟ (رواه البخاري)²⁸

“Sungguh kalian akan mengikuti perilaku-perilaku (sunan) orang-orang sebelum kalian, sejengkal demi sejengkal, sehasta demi sehasta, bahkan seandainya mereka masuk ke dalam lubang biawak pun, kalian akan memasukinya. Para sahabat bertanya, wahai Rasul, apakah mereka itu Yahudi dan Nasrani? Rasul menjawab: Siapa lagi kalau bukan mereka.”

Dalam hadis lain Rasul bersabda:

27 *Ibid.*, jilid II, hlm. 528.

28 Ahmad Ibn ‘Alī Ibn Hajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Hajar), *Fatḥh al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid VI, (Mesir: Dār al-Taqwā, 2000), hlm. 553. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim, Sanan Ibn Mājah, Musnad Ahmad ibn Ḥanbal* dan *Mustadrak al-Ḥākim* dengan kualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid II, hlm. 903.

فمن رغب عن سنتي فليس مني (رواه البخاري)²⁹

“Barangsiapa yang tidak menyukai Sunnahku, maka ia bukan golonganku.”

Beberapa contoh hadis yang mengadung kata Sunnah di atas menunjukkan bahwa Nabi telah menggunakan kata Sunnah untuk menunjukkan makna tata cara atau perilaku. Dalam kaitan ini, Mustafa al-A'zami mencatat bahwa di dalam kitab-kitab hadis terdapat tidak kurang dari 10 teks yang menyebut kata Sunnah dan selalu diartikan sebagai tata cara dan tingkah laku hidup yang menjadi anutan.³⁰

Secara terminologi, kata Sunnah mempunyai beberapa arti yang berbeda, seperti telah disinggung sebelumnya, masing-masing ulama mendefinisikan Sunnah sesuai dengan kajian mereka.

Ulama hadis menganggap bahwa segala perilaku Rasul dalam keseharian merupakan petunjuk bagi umat manusia yang harus diikuti, paling tidak dalam hal-hal yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan hukum, mereka mengikutinya sebagai *ta'abbudi* pada sosok Rasul. Bahkan mereka menganggap segala sesuatu yang disandarkan

29 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī...*, Jilid IX, hlm. 4. Hadis ini bernilai sahih. Lihat Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ...*, jilid I, hlm. 284.

30 Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Dirāsāt fī al-Ḥadīth...*, juz I, hlm. 5.

kepada beliau, baik sebelum maupun sesudah diangkat menjadi Rasul adalah Sunnah.

‘Ajjaj al-Khatib menjelaskan bahwa menurut ulama hadis, Sunnah adalah:

كل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه و سلم من قول أو فعل
أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل
البعثة كتحتنه في غار حراء أم بعدها.

“Segala sesuatu yang berasal dari Nabi berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, moral, fisik dan sejarah, baik sebelum kenabian seperti menyendiri di gua *Hira*’ maupun sesudahnya.”³¹

Ulama usul mendefinisikan Sunnah sebagai:

كل ما صدر عن النبي صلى الله عليه و سلم غير القرآن من قول
أو فعل أو تقرير مما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي.

“Segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi selain Alquran berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan yang dapat dijadikan sebagai dalil hukum

31 Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, cet. VI, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 18.

syariat.”³²

Ulama fikih mendefinisikan Sunnah sebagai:

كل ما ثبت عن النبي صلى الله عليه و سلم و لم يكن من باب
الفرض و لا الواجب

“Segala sesuatu yang ditetapkan dari Nabi dan tidak termasuk kategori fardu atau wajib.”³³

Sunnah menurut ulama fikih berarti satu bentuk hukum taklif, akan tetapi tuntutananya tidak termasuk dalam kategori fardu dan tidak juga wajib.

Perbedaan definisi di kalangan ulama mengenai Sunnah tersebut muncul karena perbedaan sudut pandang mereka dalam memahami kedudukan Rasul. Ulama hadis meninjau pengertian Sunnah dari perspektif bahwa Rasul adalah sosok pemimpin dan pemberi teladan yang baik, sehingga mereka mengambil apa saja yang berkaitan dengan Nabi berupa sejarah, budi pekerti, berita-berita, sabda-sabda maupun tindakan-tindakannya, baik yang menghasilkan ketentuan hukum maupun tidak.³⁴

Di sisi lain, ulama usul semata-mata meninjau Sunnah

32 ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 19.

33 *Ibid.*

34 *Ibid.*, hlm. 18.

dari perspektif bahwa Rasul adalah legislator syariah yang menetapkan dasar-dasar hukum bagi para mujtahid sesudahnya dan menjelaskan pedoman hidup untuk manusia. Oleh karena itu, mereka hanya memperhatikan sabda, perbuatan dan persetujuan beliau dalam konteks penetapan hukum dan pengukuhannya.³⁵

Ulama fikih memandang Sunnah dari perspektif bahwa segala sesuatu yang menjadi tindakan Rasul itu tidak terlepas dari fungsinya sebagai petunjuk untuk suatu hukum syara'. Mereka membahas hukum syara' yang berkaitan dengan perbuatan manusia dari segi hukum wajib, haram, *mubah* dan lain-lain.³⁶

Ulama kalam juga menaruh perhatian terhadap makna Sunnah, mereka mendefinisikan Sunnah dalam makna lain, yaitu keyakinan yang didasarkan pada keterangan Allah dan Rasul-Nya, bukan kepada rasio semata.³⁷

Dari ragam pengertian Sunnah di atas, jika disimpulkan, maka makna Sunnah menurut terminologi ilmu hadis adalah sama dengan makna hadis, yaitu segala sesuatu yang diriwayatkan dari Rasul, berupa perkataan, perbuatan, pengakuan, keadaan akhlak dan fisik

35 Mustafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah...*, hlm. 49.

36 *Ibid.*

37 M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, cet. X, (Bandung: Angkasa, 1994), hlm. 14.

atau sejarah kehidupannya, termasuk keistimewaan-keistimewaan yang dimilikinya, baik sebelum kenabian seperti menyendiri di gua *Hira'* maupun sesudahnya.

Dari sudut pandang lain, istilah Sunnah juga biasa digunakan sebagai lawan dari kata *bid'ah*. *Bid'ah* secara terminologi diberi pengertian sebagai suatu tata cara dalam agama, dalam bentuk perbuatan maupun perkataan yang tidak ada sumbernya dari Nabi dan sahabat.³⁸

Penggunaan istilah *bid'ah* sebagai anti tesis terhadap Sunnah didasarkan pada sabda Nabi yang diriwayatkan al-Bukhari:

حدثنا يعقوب حدثنا إبراهيم بن سعد عن أبيه عن القاسم بن محمد عن عائشة رضي الله عنها قالت قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من أحدث في أمرنا هذا ما ليس فيه فهو رد (رواه البخاري)³⁹

“Barang siapa mengerjakan perbuatan yang tidak didasarkan pada praktikku, maka ia tertolak.”

Oleh karena itu, jika dipertentangkan dengan *bid'ah*,

38 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 23.

39 Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī ...*, jilid V, hlm. 365. Al-Albānī menjelaskan bahwa kualitas hadis ini bernilai sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaḡhīr...*, jilid II, hlm. 1035.

maka makna Sunnah adalah setiap perkara yang sejalan dengan Alquran dan Sunnah Rasul serta para sahabat, baik perkara akidah maupun ibadah. Jadi, seseorang dikatakan pengikut Sunnah jika ia melakukan praktik-praktik keagamaan yang sesuai dengan apa yang dilakukan Nabi, dan dikatakan pengikut *bid'ah* jika praktik-praktik keagamaannya bertentangan dengan apa yang dilakukan Nabi atau mengada-adakan suatu yang tidak ada contohnya dari Nabi.

Istilah Sunnah sudah dipakai lama sebelum Islam. Kata Sunnah berkembang dalam masyarakat Arab dahulu dengan makna:

الطريق الصحيح في الحياة للفرد و الجماعة

“Cara yang benar dalam menjalani kehidupan perorangan dan masyarakat.”⁴⁰

Makna ini sudah dikenal pada masa Jahiliah. Tradisi-tradisi Arab dan hal-hal yang sesuai dengan kebiasaan nenek moyang, oleh mereka disebut Sunnah. Makna ini berkembang di abad-abad permulaan dalam madrasah-madrasah Hijaz dan Irak. Pada masa itu perkataan Sunnah diartikan dengan perbuatan yang telah menjadi tradisi,

40 Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadis*, edisi II, cet. VIII, (Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001), hlm. 19.

walaupun bukan Sunnah Nabi.⁴¹

Pada akhir abad II H., pengertian Sunnah mengalami penyempitan, Sunnah dikhususkan untuk Sunnah Rasul saja. Penyempitan makna ini menurut Hasbi (w.1975 M.), karena al-Syafi'i (w. 204 H.) menyalahi istilah yang lama berkembang, mulai waktu itulah berkembang dalam pengertian ulama bahwa hadis dan Sunnah adalah semakna.⁴² Oleh al-Syafi'i, Sunnah diartikan:

مطلق السنة يتناول سنة رسول الله صلى الله عليه و سلم

“Konsep Sunnah hanya mencakup Sunnah Rasul.”⁴³

Dengan pemahaman di atas, dapat ditegaskan bahwa penggunaan istilah Sunnah pada awalnya digunakan untuk menunjuk pada tradisi-tradisi Arab dan kebiasaan-kebiasaan nenek moyang mereka. Kemudian setelah Islam datang, Sunnah digunakan untuk menyebut segala sesuatu yang bersumber dari praktik-praktik Nabi.

41 *Ibid.*

42 *Ibid.*

43 Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Usūl al-Sarahksī*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 114.

2. Hadis

Kata hadis berarti الجديد (yang baru), yaitu lawan القديم (yang lama), selain itu hadis juga berarti الخبر (berita),⁴⁴ arti berita dalam memaknai hadis telah dikenal oleh masyarakat Arab di zaman Jahiliah, yaitu ketika mereka menyebutkan hari-hari mereka yang terkenal dengan sebutan أحاديث.⁴⁵

Hadis dalam bentuk jamak adalah أحاديث, di dalam Al quran kata hadis disebut 28 kali dengan rincian 23 kali dalam bentuk *mufrad* dan 5 kali dalam bentuk jamak.⁴⁶ Kata ini juga sering dijumpai dalam kitab-kitab hadis di banyak tempat.

Hadis secara terminologi didefinisikan oleh ulama hadis sebagai:

كل ما أثر عن الرسول صلى الله عليه و سلم من قول أو فعل
أو تقرير أو صفة خلقية أو خلقية أو سيرة سواء أكان ذلك قبل
البعثة أم بعدها.

“Segala sabda, perbuatan, *taqrir*, sifat moral, fisik dan

44 Muḥammad Jamāl al-Dīn al-Qāsimī (selanjutnya disebut al-Qāsimī), *Qawā'id al-Taḥdīth in Funūn Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, cet. IV, (Beirut: Dār al-Nafā'is, 2006), hlm. 61.

45 Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *'Ulūm...*, hlm. 4.

46 Muḥammad Fu'ād 'Abd al-Bāqī, *al-Mu'jam...*, hlm. 247-248.

sejarah yang disandarkan kepada Nabi Muhammad, baik sebelum kenabian maupun sesudahnya.”⁴⁷ Menurut kelompok ini Hadis sinonim dengan Sunnah.

Berdasarkan definisi tersebut, maka bentuk-bentuk hadis adalah sabda, perbuatan, *taqrir* dan hal ihwal Nabi Muhammad, segala sifat dan keadaan beliau. Meskipun pengertian hadis seperti yang telah dijelaskan di atas, dalam kenyataannya jika kita membuka kitab-kitab hadis, maka akan didapati banyak riwayat yang tidak berkenaan dengan ucapan, perbuatan dan *taqrir* Nabi, melainkan berkenaan dengan sahabat-sahabat Nabi, bahkan ada beberapa riwayat yang berkenaan dengan tabiin. Hal ini menjadikan definisi hadis agak rancu, dan itulah sebabnya muncul istilah hadis *mawquf* dan hadis *maqtu'*.

Suatu istilah yang mengandung kontradiksi, karena bukan hadis jika tidak berkenaan dengan Nabi. Kenyataan ini kemudian mendorong sebagian ulama memperluas definisi hadis. Nur al-Din 'Itr misalnya, menganggap pengertian hadis yang cocok adalah apa saja yang disandarkan kepada Nabi, berupa ucapan, perbuatan, *taqrir*, sifat-sifat fisik dan moral dan apa saja yang disandarkan kepada para sahabat dan tabiin.⁴⁸

47 Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah...*, hlm. 47.

48 Nūr al-Dīn 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 26-27.

Selain disinonimkan dengan Sunnah, hadis juga sering disamakan dengan *khabar* dan *athar*, seperti dijelaskan al-Syahawi bahwa sebagian kalangan mengartikan *khabar* identik dengan hadis, yaitu apa saja yang disandarkan kepada Nabi dan selain Nabi, sementara sebagian lain mengatakan *khabar* adalah apa yang disandarkan kepada selain Nabi.⁴⁹

Mereka yang berpendapat bahwa *khabar* adalah sinonim dengan hadis, selain beralasan bahwa antara keduanya secara bahasa adalah sinonim, juga beralasan bahwa yang disebut para perawi tidaklah terbatas bagi orang yang meriwayatkan berita dari Nabi saja, tetapi juga yang menukilkan berita dari sahabat dan tabiin. Sebab pada kenyataannya, para periwayat itu telah meriwayatkan apa yang datang dari Nabi dan dari selainnya. Oleh karena itu, tidak ada salahnya untuk menyamakan hadis dengan *khabar*.⁵⁰

Ulama yang membedakan *khabar* dengan hadis memberi komentar bahwa hadis adalah apa yang bersumber dari Nabi, sedangkan *khabar* adalah apa yang datang dari selain Nabi. Menurut mereka, orang yang menekuni Sunnah Nabi disebut *Muhaddith*, sementara yang menekuni sejarah atau yang sejenisnya disebut *Akhbari*. Selain itu,

49 Ibrāhīm Dasūqī al-Syahawī, *Muṣṭalah al-Ḥadīth*, (t.tp.: Syirkat al-Ṭabā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971), hlm. 9.

50 Ṣubḥī al-Ṣālīh, *'Ulūm...*, hlm. 10.

mereka juga menyatakan bahwa hadis bersifat khusus, sedangkan *khobar* bersifat umum, karenanya setiap hadis adalah *khobar* dan tidak setiap *khobar* itu hadis.⁵¹

Al-Qasimi (w.1913 M./1332 H.) menjelaskan bahwa *athar* merupakan sinonim *khobar*, yaitu segala sesuatu yang disandarkan pada Nabi berupa perkataan, perbuatan, ketetapan dan sifat. Akan tetapi dalam hal ini, ulama fikih Khurasan membedakan keduanya. Mereka menggunakan *khobar* sinonim dengan hadis, sedangkan *atsar* terbatas pada perkataan sahabat, atau dengan kata lain *athar* untuk hadis *mawquf* dan *khobar* untuk hadis *marfu'*.⁵²

Berkaitan dengan hadis, ada juga istilah khusus yaitu hadis *qudsi*, yang memiliki pengertian berbeda dengan hadis biasa (hadis *nabawi*). Rasul terkadang memberikan informasi kepada para sahabat yang ia terima dari Allah, tetapi bukan berupa wahyu yang kemudian disebut Alquran, dan bukan pula berupa ucapan yang disandarkan secara langsung kepada Nabi, melainkan berupa hadis-hadis yang oleh Nabi lebih suka dinyatakan dengan ungkapan yang menunjukkannya sebagai firman Allah, jenis ini dinamakan dengan hadis *qudsi*.⁵³

'Ajjaj al-Khatib mendefinisikan hadis *qudsi* sebagai

51 'Ajjaj al-Khatib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 28

52 al-Qāsimī, *Qawā'id ...*, hlm. 61.

53 Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Ulūm...*, hlm. 11.

perkataan yang disandarkan oleh Rasul kepada Allah.⁵⁴

Ulama hadis lain mendefinisikannya sebagai *khitab* Allah yang disampaikan kepada Rasul melalui mimpi atau ilham. Kemudian Rasul menerangkan apa yang ia terima itu dengan redaksinya sendiri walaupun tetap menyandarkan kepada Allah.⁵⁵

Hadis *qudsi* berbeda dengan hadis *nabawi* dan Alquran. Hadis *qudsi* disandarkan Nabi kepada Allah, sedangkan hadis *nabawi* langsung saja diucapkan oleh Rasul tanpa menyandarkan kepada Allah. Makna hadis *qudsi* dan hadis *Nabawi* dari Allah tetapi redaksinya dari Rasul. Nilai keduanya sama, maksudnya sama-sama berkemungkinan sah, *hasan* dan *da'if*, tergantung kualitas sanad dan matannya, sedangkan Alquran makna dan redaksinya dari Allah.

Pada awalnya, hadis mengandung pengertian berita-berita atau cerita-cerita, baik berhubungan dengan masa lampau maupun yang baru saja terjadi. Pengertian seperti ini sesuai dengan ucapan Abu Hurayrah kepada kaum Ansar:⁵⁶

أتريدون ان أحدثكم بحديث من أحاديثكم

54 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 28.

55 Ramli Abdul Wahid, *Studi Ilmu Hadis*, cet. I, (Bandung: Citapustaka Media, 2005), hlm. 20.

56 Hasbi, *Sejarah...*, hlm. 17.

“Apakah kamu ingin kuceritakan tentang hadis (kisah) dari kisah-kisah di zaman Jahiliah?”

Pada tahap selanjutnya, istilah hadis digunakan untuk menunjuk berita-berita yang berkembang dalam masyarakat keagamaan, tanpa memindahkan lafal itu dari maknanya yang umum. Dalam hal ini Ibn Mas‘ud berkata:

إن أحسن الحديث كتاب الله و خير الهدي هدي محمد

“Sesungguhnya sebaik-baik hadis adalah kitab Allah dan sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad.”

Di sini, Ibn Mas‘ud mensifatkan Alquran dengan sebaik-baik hadis. Pada akhirnya, hadis digunakan secara eksklusif untuk menunjukkan hadis-hadis Rasul saja.⁵⁷

Penyempitan makna hadis ini telah dimulai sejak masa Rasul. Nabi sendiri menyebut sabdanya dengan menggunakan istilah Hadis. Ini terjadi ketika Abu Hurairah bertanya kepada Rasul tentang syafaat di hari kiamat. Kisah ini dapat dilihat dalam hadis Nabi:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا إسماعيل بن جعفر عن عمرو عن
سعيد بن أبي سعيد المقبري عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال

57 Ibid.

قلت يا رسول الله من أسعد الناس بشفاعتك يوم القيامة فقال
لقد ظننت يا أبا هريرة أن لا يسألني عن هذا الحديث أحد أول
منك لما رأيت من حرصك على الحديث أسعد الناس بشفاعتي
يوم القيامة من قال لا إله إلا الله خالصا من قبل نفسه (رواه
البخاري)⁵⁸

*“Qutaybah ibn Sa’id menceritakan kepada kami, Isma’il
ibn Ja’far menceritakan kepada kami, dari ‘Amru dari
Sa’id ibn Abi Sa’id al-Maqbari dari Abi Hurayrah. Abu
Hurairah bertanya kepada Rasul: Wahai Rasul, siapakah
orang yang paling berbahagia dengan syafaatmu di
hari kiamat? Kemudian Rasul menjawab: Wahai Abu
Hurairah, sungguh aku telah menyangka bahwa tak
ada seorang pun bertanya kepadaku mengenai hadis
ini yang lebih dulu dari kamu, karena aku melihat
dari perhatianmu terhadap hadis, orang yang paling
berbahagia dengan dengan syafaatku di hari kiamat
nanti adalah orang yang mengucapkan kalimat la ilaha illa
Allah dengan ikhlas dari jiwanya ”*

Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa penggunaan istilah hadis mengalami perkembangan. Pada awalnya, ia digunakan untuk menunjukkan arti cerita-cerita

58 Ibn Hajar, *Fatḥh al-Bārī...*, jilid XI, hlm. 462. Al-Albānī menilai hadis ini dengan kualitas sahih.. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid I, hlm. 227.

dan berita-berita secara umum, kemudian mengalami pergeseran, hadis dimaksudkan sebagai kabar yang berkembang dalam masyarakat keagamaan, dan akhirnya hadis secara eksklusif digunakan untuk menunjukkan cerita-cerita tentang Rasul.

Terjadinya pergeseran ini menurut al-A'zami pada masa awal Islam, cerita-cerita dan perkataan Nabi mendominasi atas segala macam komunikasi dan cerita-cerita lain di kalangan masyarakat pada waktu itu. Kata hadis semakin lama semakin menjadi eksklusif dan sering digunakan di kalangan bangsa Arab untuk memaksudkan hal-hal yang bersumber dari Nabi. Sampai akhirnya, dengan perjalanan masa, istilah hadis menjadi khusus digunakan untuk segala informasi dan komunikasi yang datang dari Nabi saja.⁵⁹

Pandangan penulis mengenai pengertian Sunnah dan Hadis, kedua-duanya dapat didefinisikan sebagai segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw. baik ucapan, perbuatan, maupun ketetapan (*taqrir*) setelah masa Kenabian. Penulis menyimpulkan makna seperti ini, karena meskipun sebagian ulama telah memberikan perbedaan makna masing-masing istilah ini, namun dalam praktiknya, kedua istilah ini digunakan secara bersamaan dan bergantian dengan maksud yang sama.

59 Muḥammad Muṣṭafā al-A'zamī, *Studies in Hadith Methodology and Literature*, (Indianapolis: Islamic Teaching Centre, 1977), hlm. 3

Ketika disebutkan kata Sunnah, yang terbayang adalah ucapan-ucapan dan perbuatan Nabi yang telah terekam dalam berbagai kitab hadis, begitu juga ketika disebutkan kata-kata hadis.

3. Perbedaan Sunnah dan Hadis

Dari paparan diatas, meskipun ulama hadis menyamakan antara Sunnah dan hadis, akan tetapi pada dasarnya kedua istilah itu berbeda dari segi ontologisnya. Perbedaan itu dapat disimpulkan bahwa Sunnah adalah sesuatu yang menunjukkan pada model perilaku, praktik, ucapan dan ketetapan Nabi, sedangkan hadis menunjuk kepada cerita, laporan atau rekaman tentang hal yang sama.

Kesimpulan ini didasarkan pada beberapa komentar para ulama seperti ketika 'Abd al-Rahman al-Mahdi berkata: Sufyan al-Thawri adalah pakar dalam hadis tetapi bukan pakar dalam Sunnah, al-Awza'i adalah pakar dalam Sunnah tetapi bukan pakar dalam hadis, sedangkan Malik (w.795 M./179H.) adalah pakar kedua-duanya.⁶⁰

Ahmad ibn Hanbal (w.855M./241H.) ketika mengomentari sabda Rasul tentang seorang muslim yang meninggal dalam keadaan *ihram* mengatakan: Dalam hadis ini terdapat lima Sunnah.⁶¹ Demikian juga 'A'isyah ketika

60 'Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl Ḥadīth...*, hlm. 26.

61 Dalam *Sunan Abī Dāwūd*, teks hadis ini berbunyi:

حدثنا محمد بن كثير أخبرنا سفيان حدثني عمرو بن دينار عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: أتى

mengomentari hadis tentang Barirah, ia mengatakan dalam masalah Barirah terdapat tiga Sunnah.⁶²

النبي صلى الله عليه وسلم برجل وَقَصَبَتْهُ راحلته، فمات وهو محرم فقال: كفنوه في ثوبيه واغسلوه بماء وسدر، ولا تُحْمَرُوا رأسه فإن الله يبعثه يوم القيامة يُلَبِّي. قال أبو داود: سمعت أحمد بن حنبل يقول: في هذا الحديث خمس سنن: «كفنوه في ثوبيه» أي: يكفن الميت في ثوبين «واغسلوه بماء وسدر» أي: إن في الغسلات، كلها سدرًا «ولا تحمروا رأسه» ولا تقربوه طيباً، وكان الكفن من جميع المال.

“Muḥammad ibn Kathīr telah menceritakan kepada kami, Sufyān telah menceritakan kepada kami, ‘Amrū ibn Dīnār telah menceritakan kepada kami, dari Sa’īd in Jubayr, dari Ibn ‘Abbās, ia berkata, seseorang datang kepada Nabi dengan membawa seorang yang meninggal karena jatuh dari tunggangannya dan dia dalam keadaan berihram, lalu Rasul bersabda: kafanilah dia dengan dua helai kain, mandikanlah dia dengan air dicampur *sidr* (jenis pohon), jangan kalian tutup kepalanya, karena Allah akan membangkitnya hari kiamat dalam keadaan memuji Allah. Abū Dāwūd berkata, aku mendengar Aḥmad ibn Ḥanbal berkata dalam hadis ini terdapat lima Sunnah, kafankan dia dengan dua kain, maksudnya manyat harus dikafani dengan dua helai kain, mandikan dia dengan air dan *sidr*, artinya bahwa pada semua basuhan itu harus ada pohon *sidr*, jangan kalian tutupi wajahnya, jangan kalian berikan wangi-wangian, dan kafan itu dari semua jenis harta.”

Lihat Abū Dāwūd, *Sunan...*, juz III, hlm. 1409.

62 Dalam kitab *al-Muwaṭṭa’*, diriwayatkan:

حدثني يحيى عن مالك عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن عن القاسم بن محمد عن عائشة أم المؤمنين أنها قالت: كان في بريدة ثلاث سنن فكانت إحدى السنن الثلاث أنها أعتقت فخيرت في زوجها و قال رسول الله صلى الله عليه و سلم الولاء لمن أعتق و دخل رسول الله صلى الله عليه و سلم و البرمة تفور بلحم فحرم فحرم الله عليه و آدم من آدم البيت، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم ألم أر برمة فيها لحم، فقالوا بلي يا رسول الله و لكن ذلك لحم تصدق به علي بريدة و أنت لا تأكل الصدقة، فقال رسول الله صلى الله عليه و سلم هو عليها صدقة و هو لنا هدية.

“Yaḥyā telah menceritakan kepada kami, dari Mālik dari Rabī’ah ibn Abī ‘Abd al-Raḥmān dari al-Qāsim ibn Muḥammad dari ‘Ā’isyah *Umm al-Mu’minīn*, dia berkata bahwa pada persoalan Barīrah terdapat tiga Sunnah, salah satunya bahwa Barīrah telah dimerdekakan dan dia punya hak untuk menentukan suaminya, dalam hal ini Rasul berkata: “Perwalian itu hak orang yang memerdekakan.” Rasul masuk ke dalam dan ia melihat periuk sedang mendidih di dalamnya ada daging, lalu dihidangkan

Pada kasus lain, seperti dikutip Musahadi, ketika menyandarkan suatu hadis pada Anas ibn Malik, Abu Dawud menyatakan: Apabila hadis itu telah disandarkan kepada Rasul, maka tentulah demikian, tetapi menurut Sunnah adalah begini.⁶³ Subhi al-Salih juga mencatat ulama hadis terkadang mengatakan: Hadis ini menyalahi *qiyas*, Sunnah dan ijmak.⁶⁴

Hasbi Ash Shiddieqy (w.1975M./1395H.) menjelaskan bahwa hadis adalah segala peristiwa yang disandarkan kepada Rasul walaupun hanya sekali terjadi dalam hidupnya dan diriwayatkan seorang saja, sedangkan Sunnah adalah sebutan bagi amaliah yang *mutawatir*, yaitu cara Rasul melakukan suatu ibadah yang dinukilkan kepada kita dengan amaliah yang *mutawatir* juga, Nabi melaksanakannya bersama dengan sahabat dan kemudian diteruskan oleh tabiin, meskipun penukilannya tidak *mutawatir* namun pelaksanaannya secara *mutawatir*.⁶⁵

kepada Rasul roti dan hidangan lainnya, lalu Rasul berkata: "Saya tidak melihat periuk di dalamnya ada daging." Para sahabat berkata: Benar wahai Rasul, akan tetapi itu daging yang disedekahkan atas nama Barīrah, sedangkan engkau tidak mau makan sedekah, Rasul berkata: "Itu sedekah atas Barīrah dan bagi kami adalah hadiah."

Lihat Mālik ibn Anas (selanjutnya disebut Mālik), *al-Muwatta'*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), hlm. 406.

63 Musahadi Ham, *Evolusi...*, hlm. 41.

64 Şubhī al-Şālih, *Ulūm...*, hlm. 6.

65 Hasbi Ash Shiddieqy, *Sejarah...*, hlm. 21.

Perbedaan-perbedaan antara Sunnah dengan hadis disimpulkan oleh Syuhudi Ismail (w.1995 M./1416 H.). Pertama; bila ditinjau dari segi kualitas amaliah dan periwayatannya, maka hadis berada di bawah Sunnah, sebab hadis merupakan suatu berita tentang suatu peristiwa yang disandarkan kepada Nabi walaupun hanya sekali Nabi mengerjakannya dan diriwayatkan oleh satu orang. Sunnah merupakan amaliah yang terus menerus dilaksanakan Nabi beserta sahabatnya, kemudian seterusnya diamalkan generasi-generasi berikutnya sampai kepada kita. Kedua; sebagai konsekuensinya, maka ditinjau dari segi kekuatan hukum, hadis berada satu tingkat di bawah Sunnah.⁶⁶

Meskipun keduanya berbeda, tetapi dilihat dari segi subyek yang menjadi sumber asalnya, maka pengertian keduanya adalah sama, yaitu sama-sama berasal dari Rasul, karena dasar inilah, mayoritas ulama hadis memandang Sunnah identik dengan hadis.

Perbedaan antara Sunnah dan hadis hanya di kalangan ulama terdahulu, hal ini dapat dilihat dari karya-karya mereka yang menggunakan dua istilah tersebut secara berbeda, misalnya Ibn Taymiyyah (w.1328M./728H.) dalam *Majmu' Fatawa* ketika menjelaskan pengertian hadis, ia menyatakan:

66 M. Syuhudi Ismail, *Pengantar Ilmu Hadis*, cet. X, (Bandung: Angkasa, 1994), hlm. 16.

هو عند الإطلاق ينصرف الي ما حدث به عنه الحديث النبوي بعد النبوة من قوله و فعله و إقراره. فإن سنة ثبتت من هذه الوجوه الثلاثة.⁶⁷

“Hadis Nabi, secara umum pemahamannya adalah apa saja yang diriwayatkan dari Nabi setelah diangkat menjadi Rasul, baik ucapan, perbuatan maupun keterangannya. Dan Sunnah ditetapkan dari tiga unsur ini.”

Selain itu, jauh sebelum Ibn Taymiyyah, ‘Abd al-Rahman al-Mahdi (w.813M./198H.) sebagaimana dikutip ‘Ajjaj al-Khatib ketika menilai: Sufyan al-Thawri adalah pakar dalam hadis tetapi bukan pakar dalam Sunnah, al-Awza’i adalah pakar dalam Sunnah tetapi bukan pakar dalam hadis, sedangkan Malik adalah pakar kedua-duanya.⁶⁸ Baik pernyataan Ibn Taymiyyah maupun komentar ‘Abd al-Rahman al-Mahdi, menunjukkan bahwa ulama terdahulu memang membedakan makna antara hadis dan Sunnah.

Ulama belakangan menilai hadis dan Sunnah merupakan dua istilah yang memiliki makna yang identik, hal ini dapat dilihat dalam karya-karya mereka, di antaranya adalah pendapat Subhi al-Salih dalam bukunya ‘*Ulum al-*

67 Aḥmad ibn Taymiyyah, *Majmū’ Fatāwā*, jilid XVIII, t.tp.: t.p., 1997.

68 ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl Ḥadīth...*, hlm. 26.

Hadith wa Mustalahuh. Ia menegaskan bahwa hadis dengan Sunnah adalah dua istilah yang identik, keduanya berarti semua ucapan, perbuatan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad.⁶⁹

Nasir al-Din al-Albani (w. 1999 M./1420 H.) dalam pengantar kitab *Mukhtasar Sahih Muslim* juga memakai istilah hadis dan Sunnah untuk arti yang sama, kadang-kadang ia menyebutkan kitab-kitab hadis, kali lain ia menyebutnya kitab-kitab Sunnah. Hal ini dapat dilihat ketika ia menjelaskan tujuan penulisan kitabnya *Taqrib al-Sunnah bayna Yaday al-Ummah*, ia berkomentar:

“Dengan tujuan meneliti kitab-kitab Sunnah sedapat mungkin, dan membuang isnad-isnadnya, setelah menegaskan mana matannya yang sah dan mana yang tidak sah. Hal ini saya lakukan terhadap kitab-kitab hadis selain *Sahihayn* (*Sahih al-Bukhari* dan *Sahih Muslim*).”⁷⁰

Jadi, berdasarkan komentar-komentar di atas, dapat disimpulkan bahwa makna Sunnah dan hadis di kalangan ulama dahulu – di antaranya ‘Abd al-Rahman al-Mahdi, Ibn Taymiyyah- dibedakan antara keduanya, akan tetapi

69 Tidak dibedakan antara Hadis dengan Sunnah, yaitu semua ucapan, perbuatan dan ketetapan yang disandarkan kepada Nabi Muhammad. Şubhî al-Şâlih, *‘Ulûm al-Ĥadîth wa Muştalâhuh*, (Beirut: Dâr al-‘Ilm li al-Malâiyîn, 1977), hlm. 2.

70 Muḥammad Nâsir al-Dîn al-Albânî, *Mukhtaşar Şaḥîḥ Muslim*, cet. VI, (Beirut: al-Maktab al-Islâmî, 1987), hlm. 5-6.

oleh para ulama sekarang –seperti Subhi al-Salih, Nasir al-Din al-Albani- menggunakannya dengan arti yang sama, kedua istilah ini jarang dibedakan, seandainya pun berbeda, itu hanya perbedaan istilah, sedangkan makna keduanya sama.

Meskipun setelah ditelaah pengertian Sunnah dan hadis memang berbeda, akan tetapi penulis dalam penelitian ini –sebagaimana telah dijelaskan pada bagian sebelumnya– demi untuk kepentingan praktis, tidak membedakan makna antara Sunnah dan hadis, keduanya ditulis secara bergantian dengan maksud yang sama.

B. Pembagian Hadis dari Segi Kuantitas Perawi

Hadis dari segi kuantitas perawi dibagi tiga bagian, yaitu *mutawatir*, *masyhur* dan *ahad*.⁷¹

1. Mutawatir

Mutawatir dari sudut kebahasaan berarti berturut-turut, sedangkan menurut terminologi ilmu hadis, hadis *mutawatir* adalah hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang banyak jumlahnya secara berturut-turut dalam setiap jenjang, di mana mustahil menurut situasi saat

71 Ulama-ulama ḥādīṣ berbeda pendapat mengenai pembagian Ḥādīṣ secara kuantitas ini, sebagian mereka hanya membagi kepada *mutawātir* dan *aḥād*.

itu mereka melakukan persekongkolan untuk mendustai Nabi.⁷² Mengenai berapa jumlah perawi itu dalam setiap jenjang periwayatannya, dalam hal ini para ulama berbeda pendapat, namun al-Suyuti (w. 1505 M./911 H.) menuturkan bahwa pendapat yang terpilih adalah 10 orang.⁷³

Ibn Salah (w. 643 H) merumuskan pengertian *mutawatir*:

هو الخبر عن أمر حسي الذي ينقله جمع كثير يمنع تواطؤهم على الكذب عن مثلهم من أول السند الى منتهاه.⁷⁴

“Berita diterima melalui panca indra, diriwayatkan oleh sejumlah besar perawi, dan mustahil bagi mereka sepakat untuk berdusta. Berita tersebut mereka terima dari orang banyak mulai dari awal sanad hingga akhir.”

72 Maḥmūd al-Ṭahḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*, (t.tp.: t.p., t.th.), hlm. 18.

73 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (selanjutnya disebut al-Suyūṭī), *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966), hlm. 177.

74 Ibn al-Ṣalāḥ, *‘Ulūm al-Ḥadīth*, cet. III, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 267. Menyangkut definisi ḥadīṣ *mutawātir* ini, para ulama berbeda pendapat dalam menjelaskannya, namun pada dasarnya memiliki maksud dan tujuan yang sama. Zafar Aḥmad al-‘Uthmānī al-Ṭahānawī, *Qawā‘id fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Beirut: Maktabat al-Maṭba‘ah al-Islāmiyyah, 1972), hlm. 31. Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *‘Ulūm...*, hlm. 146. ‘Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 301. Muḥammad al-Mubārak ‘Abdullāh, *al-Nāqid al-Ḥadīth fī ‘Ulūm al-Ḥadīth* (Kairo: Muḥammad ‘Alī Ṣubayḥ wa Awlādūh, 1961), hlm. 27.

Adapun yang dimaksud dengan melalui panca indra adalah periwayat memperoleh berita melalui pendengaran dan penglihatan, bukan semata-mata berdasarkan pengetahuan akal.⁷⁵

Berdasarkan definisi ini, dapat diketahui adanya empat unsur yang harus terpenuhi pada sebuah hadis yang dikategorikan *mutawatir*.

Pertama, hadis yang diriwayatkan itu diperoleh melalui indra (*hissi*), bukan atas dasar pemikiran belaka;

Kedua, hadis tersebut harus diriwayatkan oleh banyak orang;

Ketiga, jumlah periwayatnya harus mencapai ketentuan yang tidak memungkinkan bagi mereka sepakat berdusta;

Keempat, adanya kesamaan atau keseimbangan jumlah periwayat dalam satu jenjang (*tabaqah*) dengan periwayat dalam jenjang berikutnya.

Hadis *mutawatir* ini terbagi kepada dua, hadis *mutawatir lafzi* dan *mutawatir ma'nawi*. *Mutawatir lafzi* adalah hadis yang *mutawatir* lafal dan maknanya, sedangkan *mutawatir ma'nawi* berarti hadis *mutawatir* yang disepakati maknanya saja, sedangkan lafalnya tidak.⁷⁶

75 Ibn al-Ṣalāh, *Ulūm...*, hlm. 267.

76 *Ibid.*, hlm. 268.

2. *Masyhur*

Hadis *masyhur* diposisikan sebagai bagian kedua setelah *mutawatir*, bukan bagian dari hadis *ahad*, akan tetapi sebagian ulama lain menganggap hadis *masyhur* sebagai salah satu bentuk dari hadis *ahad*, karena menurut kelompok ini, hadis dari segi kuantitas sanad hanya dibagi dua, *mutawatir* dan *ahad*, hadis *ahad* itu kemudian dibagi menjadi tiga bagian, yaitu *masyhur*, 'aziz dan *gharib*.

Secara bahasa, *masyhur* berarti sesuatu yang dikenal, atau populer di kalangan manusia. Menyandarkan kata hadis di depan kata *masyhur* berarti hadis tersebut terkenal. Makna ini memberikan pemahaman bahwa setiap hadis yang populer dalam masyarakat -sekalipun tanpa sanad- digolongkan ke dalam hadis *masyhur*. Akan tetapi makna ini tidaklah diterima sepenuhnya dalam kajian ilmu hadis, karena makna *masyhur* dalam kajian ilmu lain tidak sama dengan istilah *masyhur* dalam ilmu hadis.

Hadis *masyhur* adalah hadis yang diriwayatkan tiga orang atau lebih dari seorang guru,⁷⁷ Ibn Hajar al-'Asqalani mendefinisikan hadis *masyhur* dengan:

ما له طرق محصورة بأكثر من اثنين و لم يبلغ حد تواتر⁷⁸

77 Ibn Kathīr, *Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Kairo: al-Istiḳāmah, 1951), hlm. 187

78 Ibn Ḥajar, *Syarḥ Nukhbah al-Fikr fī Muṣṭalah Ahl al-Athar*, (Beirut:

“Hadis yang memiliki jalur sanad terbatas, lebih dari dua orang dan tidak sampai pada batas mutawatir.”

Menurut definisi lain, disebutkan bahwa hadis *masyhur* adalah:

ما رواه الثلاثة فأكثر و لم يصل درجة التواتر⁷⁹

“Hadis yang diriwayatkan oleh tiga orang atau lebih, dan belum mencapai tingkat mutawatir.”

‘Ajjaj al-Khatib menukilkan pengertian hadis *masyhur* menurut ulama usul yang agak sedikit berbeda dari pengertian lain, yaitu:

ما رواه من الصحابة عدد لا يبلغ حد التواتر ثم تواتر بعد الصحابة و من بعدهم⁸⁰

“Hadis yang diriwayatkan oleh sahabat yang perawinya tidak mencapai batas mutawatir, meskipun jumlah perawinya mencapai batas mutawatir pada masa setelah mereka.”

Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1934), hlm. 5.

79 Fatchur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, cet. X, (Bandung: Alma’arif, t.th.), hlm. 86.

80 ‘Ajjāj al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 302.

Berdasarkan beberapa pengertian di atas, dapat dipahami bahwa jumlah perawi dalam sanad hadis *masyhur* lebih kurang daripada jumlah perawi dalam sanad hadis *mutawatir*. Dengan kata lain, jumlah orang yang meriwayatkan hadis *masyhur* belum sampai memberi tingkatan ilmu yang meyakinkan, sehingga kedudukannya masih berada dalam status *zanni*. Oleh sebab itu, apabila seseorang menolak hadis *masyhur*, ia tidak boleh dihukum kafir, namun jika diketahui kesahihannya, maka orang yang mengabaikannya akan berdosa.

Sebagian ulama fikih menamakannya dengan istilah *mustafid* karena kemasyhurannya, ada juga yang membedakan antara keduanya, dengan berpendapat bahwa hadis *mustafid* jika ada keseimbangan pada setiap generasi, sedangkan *masyhur* tidak disyaratkan seperti itu. Jadi, ulama hadis tidak mempersyaratkan dalam hadis *masyhur* adanya keseimbangan sanad dalam setiap generasi periwayatannya. Bisa saja pada satu generasi perawinya mencapai jumlah *mutawatir* dan pada generasi lainnya dalam jumlah *ahad*. Jika terdapat keseimbangan kemasyhuran pada setiap generasi periwayat, maka hadis itu diistilahkan dengan hadis *mustafid*.

Kemasyhuran sebuah hadis merupakan sesuatu yang relatif, adakalanya suatu hadis itu masyhur di kalangan ahli hadis, ada yang masyhur di kalangan ulama bahasa, ulama sejarah, ulama fikih, ulama usul dan ada juga yang masyhur di kalangan ulama dan masyarakat awam. Akan

tetapi hadis *masyhur* dalam kajian ilmu hadis di sini adalah definisi yang telah dijelaskan di atas menurut ulama hadis. Jadi, hadis *masyhur* menurut ulama hadis bukanlah sebuah hadis yang sering didengar dan diucapkan oleh lisan di kalangan masyarakat.

3. Ahad

Hadis *ahad*, dari sudut kebahasaan kata *ahad* adalah sinonim dengan kata *wahid* yang berarti satu.

Dalam terminologi ilmu hadis, Mahmud al-Tahhan merumuskan:

خير الواحد هو ما يرويه شخص واحد. وفي الإصطلاح : ما لم يستجمع شروط المتواتر.⁸¹

“Kabar wahid adalah sesuatu yang diriwayatkan oleh satu orang. Secara terminologi, sebuah hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis mutawatir.”

Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib memberi definisi dengan:

مارواه الواحد أو الإثنين فأكثر مما لم تتوفر فيه شروط المشهور و المتواتر.⁸²

81 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr...*, hlm. 21.

82 ‘Ajjāj al-Khāṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth ...*, hlm. 302.

“Hadis yang diriwayatkan oleh satu atau dua orang perawi atau lebih, namun tidak memenuhi syarat hadis masyhur dan mutawatir.”

‘Ali Hasballah mendefinisikan hadis *ahad* dengan:

ما عدا المتواتر و المشهور أى ما رواه عدد لا يبلغ حد التواتر, لا في عهد الصحابة ولا في عهد التابعين وإن كثر رواته بعد ذلك⁸³.

“Selain hadis mutawatir dan masyhur; yaitu hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang tidak mencapai batasan mutawatir, baik pada masa sahabat maupun tabiin, meskipun perawinya bertambah banyak setelah kedua periode ini.”

Jelasnya, hadis *ahad* itu diriwayatkan dari Nabi oleh satu orang sahabat atau lebih, kemudian dari mereka hadis itu diriwayatkan lagi oleh seorang *tabi‘* atau lebih dan seterusnya, namun jumlah perawi dalam setiap jenjang sanad tidak mencapai jumlah yang ditentukan dalam hadis *mutawatir*.⁸⁴

Bagi ulama yang mensyaratkan minimal 10 orang perawi untuk hadis *mutawatir*, apabila dalam sebuah hadis yang

83 ‘Alī Ḥasballāh, *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, (Mesir: Dār al-Ma‘ārif, 1976), hlm. 51.

84 Suhayr Rasyād Muḥanna, *Khabar al-Wāḥid fī al-Sunnah wa Atharuh fī al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Syurūq, t.th.), hlm. 22.

diriwayatkan oleh 9 orang saja dalam salah satu jenjang sanadnya, meskipun dalam jenjang yang lain jumlahnya mencapai seratus orang perawi misalnya, maka hadis tersebut tetap tidak dinilai *mutawatir*, karena persyaratan 10 orang tidak terpenuhi dalam semua jenjang sanad. Pengertian ini berbeda dengan anggapan sementara orang yang mengartikan bahwa hadis *ahad* adalah hadis perorangan, sementara hadis *mutawatir* adalah hadis kolektif. Sebab dalam contoh hadis yang diriwayatkan oleh 9 orang tadi tetap disebut hadis *ahad*, padahal 9 orang itu sudah dapat disebut kolektif.

Dikotomi hadis *mutawatir-ahad* yang sering muncul di kalangan para ulama hanyalah ditinjau dari segi kuantitas perawinya, bukan dari segi kualitas, hadis-hadis *mutawatir* itu kemudian dinilai lebih unggul kualitasnya dibanding hadis *ahad*, karena banyaknya jumlah perawi yang meriwayatkan hadis-hadis *mutawatir*. Keunggulan kualitas inilah yang menyebabkan para ulama berpendapat bahwa hadis *mutawatir* itu dapat memberikan pengertian yang menyakinkan, atau yang lazim disebut dengan istilah *al-'ilm al-daruri* (ilmu meyakinkan).

Hadis *ahad* hanya dapat memberikan pengertian yang kebenarannya masih perlu diuji lagi, atau yang disebut *al-'ilm al-nazari* yang juga lazim diistilahkan dengan sebutan *zann* (dugaan atau perkiraan yang kuat).⁸⁵ Atas dasar

85 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr...*, hlm. 19,21.

ini pula sementara ulama ada yang berpendapat bahwa masalah-masalah akidah harus dilandaskan atas dalil-dalil yang memberikan pengertian pasti dan meyakinkan. Dalil-dalil tersebut tidak lain hanyalah ayat-ayat Alquran dan hadis-hadis *mutawatir*. Hadis-hadis *ahad* tidak dapat dijadikan dalil untuk masalah akidah karena hanya memberikan pengertian yang bersifat *zann*.⁸⁶ Masalah ini akan dibahas secara lebih terperinci pada bab IV.

C. Pembagian Hadis dari Segi Kualitas Perawi

Jika sebuah hadis dikategorikan dalam *mutawatir*, maka tidak perlu lagi penjelasan mengenai kualitas perawi, karena ia sudah termasuk dalam bagian *qat'i*. Tetapi jika hadis itu termasuk *ahad*, di sini masih perlu diteliti lagi bagian mana dari *ahad* ini yang diterima (*maqbul*) dan bagian mana yang ditolak (*mardud*).

Adapun secara kualitas, hadis terbagi ke dalam tiga kategori, sahih, *hasan* dan *da'if*, dari ketiga bagian ini, yang termasuk dalam kategori *maqbul* adalah sahih dan *hasan*, sementara hadis *da'if* termasuk dalam bagian *mardud*, tidak dapat dijadikan dalil dalam agama kecuali dalam masalah tertentu dengan syarat-syarat tertentu.⁸⁷

86 Muḥammad Luqmān al-Salafī, *al-Sunnah: Ḥujjiyyatuhā wa Makānatuhā fī al-Islām*, cet. I, (Madinah: Maktabat al-Īmān, 1989), hlm. 135-143.

87 Bahasan mengenai keujahan hadis *da'if* akan dibahas lebih rinci pada bab tiga.

Pembagian hadis menjadi sahih, *hasan* dan *da'if* ini merujuk pada hadis *ahad*, maksudnya hadis *ahad* itu dari segi kualitas sanad terbagi ke dalam tiga bagian ini, tidak ada kaitannya dengan *mutawatir* dan *masyhur*.

1. Sahih

Hadis sahih, seperti yang dirumuskan oleh Ibn Salah⁸⁸ adalah:

فهو الحديث المسند الذي يتصل إسناده بنقل العدل الضابط عن العدل الضابط إلى منتهاه ولا يكون شاذًا ولا معللاً.

“Hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi Muhammad), diriwayatkan oleh perawi yang ‘adil dan dabit sampai pada akhir sanad, (dalam hadis itu) tidak terdapat kejanggalan (syadh) dan cacat (‘illah).”

Al-Mubarak ‘Abdullah (w. 797 M./181 H.)⁸⁹ merumuskan:

ما اتصل إسناده برواية العدل الضابط ضبطًا تامًا عن مثله من غير شذوذ ولا علة.

88 Nūr al-Dīn ‘Itr, *Ulum al-Hadits 2*, terj. Mujiyo, cet. I, (Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994), hlm. 2. Ibn al-Ṣalāḥ, ‘*Ulūm...*, hlm. 11-12.

89 Muḥammad al-Mubārak ‘Abdullāh, *al-Nāqid...*, hlm. 22.

“Hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi Muhammad) melalui periwatan yang bersifat ‘adil dan benar-benar dabit, riwayatnya tidak terdapat kejanggalan (syadh) dan cacat (‘illah).”

‘Ajjaj al-Khatib mendefinisikannya dengan:

ما اتصل سنده برواية الثقة عن الثقة من أوله الى منتهاه من غير
شدوذ ولا علة.⁹⁰

“Hadis yang bersambung sanadnya (sampai kepada Nabi Muhammad), diriwayatkan oleh perawi yang thiqah mulai dari awal sanad sampai terakhir, riwayatnya tidak terdapat kejanggalan (syadh) dan cacat (‘illah).”

Al-Nawawi (w.1277M./676H.), seperti yang dikutip oleh M. Syuhudi Ismail (w.1995M.), menyebutkan:

ما إتصل سنده بالعدول الضابطين من غير شدوذ ولا علة.⁹¹

“Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh orang-orang yang ‘adil dan dabit, serta tidak terdapat kejanggalan (syadh) dan cacat (‘illah).”

90 ‘Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 305.

91 M. Syuhudi Ismail, *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, cet. II, (Jakarta: Bulan Bintang, 1995), hlm. 124.

Dari semua rumusan yang dibuat oleh ulama-ulama di atas, dapat dikatakan bahwa hadis sahih adalah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang *'adil* dan benar-benar *dabit* mulai dari awal sanad sampai terakhir, periwayatan yang disampaikan itu bebas dari *syadh* dan *'illah*.

Perlu ditegaskan disini bahwa syarat hadis sahih yang keempat dan lima, yaitu riwayat itu bebas dari *syadh* dan *'illah* sebenarnya tidak ada kaitan lagi dengan sanad, kedua syarat ini termasuk dalam bahasan matan, akan tetapi penulis tetap menampilkan kedua syarat tersebut karena kesahihan hadis sebenarnya tidak boleh hanya dilihat dan dinilai dari sisi sanad, kajian matan juga sangat penting untuk mengukur kesahihan sebuah hadis.

Penjelasan lebih rinci terhadap lima syarat hadis sahih adalah sebagai berikut:

Pertama, *ittisal* sanad menurut al-Mubarak 'Abdullah⁹² adalah terhindarnya hadis dari gugurnya perawi pada pertengahan rangkaian sanad. Apa yang dikemukakan oleh al-Mubarak ini, belum menunjukkan kejelasan mengenai *ittisal* tersebut. Maksud *ittisal* yang lebih jelas lagi adalah apa yang dijelaskan Mahmud al-Tahhan,⁹³ yaitu tiap-tiap perawi dalam sanad menerima riwayat hadis langsung

92 Muḥammad al-Mubārak 'Abdullāh, *al-Nāqid ...*, hlm. 30.

93 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr...*, hlm. 30.

dari perawi terdekat sebelumnya, keadaan ini berlangsung demikian sampai akhir sanad hadis itu. Jadi, *muttasil* adalah seluruh rangkaian sanad yang tidak terputus, mulai dari periwayat pertama hingga perawi terakhir yang menerima dari Nabi Muhammad.

Kedua, perawi '*adil* adalah periwayat yang memiliki sifat '*adalah*, yakni perawi orang yang istiqamah terhadap agamanya dan berakhlak mulia, terjaga dari perbuatan fasik dan perbuatan-perbuatan yang menghilangkan wibawa,⁹⁴ atau suatu sifat dalam jiwa yang mendorongnya untuk senantiasa taqwa dan menjaga *murū'ah*. Dimaksudkan dengan taqwa adalah menjauhkan perbuatan fasik seperti melakukan dosa besar, tidak selalu dalam melakukan dosa kecil serta membuat *bid'ah*. Sementara yang dimaksudkan dengan *murū'ah* adalah sikap menjaga diri dari perbuatan yang dipandang tidak baik oleh adat seperti makan sambil jalan atau kencing di jalan umum, berteman dengan orang-orang jahat dan bersikap keterlaluan dalam memuji orang.⁹⁵

Ketiga, *dabit*, perawi harus punya sifat *dabit*, yaitu sanggup merekam apa yang dia terima dari gurunya (*tahammul*), memahami secara benar ketika mendengar, sanggup dia hafal hadis mulai dia terima dari guru sampai

94 'Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 305.

95 Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn 'Umar al-Ḥussayn al-Rāzī, *al-Maḥṣūl fī 'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, jilid II, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1988), hlm. 196.

meriwayatkannya (*'ada'*) kepada murid. Apabila dia riwayatkan dengan lafal sanggup menghafal apa yang dia riwayatkan, dan jika dia riwayatkan dengan makna, benar-benar dia pahami teksnya. Termasuk dalam makna *dabit* di sini adalah sanggup menghafal bukunya (catatan hadis) untuk menghindari kekeliruan dan kekurangan apabila ia meriwayatkan melalui buku.

Al-Sakhawi (w. 1497 M./902 H.) memberi komentar bahwa orang *dabit* adalah orang yang kuat hafalannya tentang apa yang telah didengar dan mampu menyampaikan hafalan itu kapan saja dikehendaki.⁹⁶ Ada pula sebagian ulama yang menyatakan, orang yang *dabit* itu adalah orang yang meriwayatkan sebagaimana mestinya, dia memahami dengan detail, kemudian dia hafal secara sempurna mulai dari saat mendengar riwayat itu sampai dia menyampaikannya kepada orang lain,⁹⁷ dan ada juga yang melihat bahwa orang yang *dabit* itu ialah orang yang mendengarkan pembicaraan sebagaimana seharusnya, dia memahami arti pembicaraan itu secara benar, kemudian dia menghafalnya dengan sungguh-sungguh dan sempurna, sehingga dia mampu menyampaikan hafalannya kepada orang lain dengan baik.⁹⁸

96 Syams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth Syarḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*, jilid I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1996), hlm. 28.

97 Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, *Ulūm...*, hlm. 128.

98 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (t.tp.: Dār al-Fikr al-'Arabī, t.th.), hlm. 110.

Sebagaimana disebut dalam definisi al-Mubarak, bahwa hadis sahih memiliki kualitas periwayat yang bersifat *dabit tam* (*dabit* yang sempurna), sedangkan hadis *hasan* memiliki kualitas *dabit ghayr tam* (*dabit* yang tidak sempurna). Agaknya apa yang dimaksudkan sebagian ulama dengan *dabit* itu adalah sebagai orang yang kuat hafalan dan memahami dengan sempurna apa yang dihafal serta dapat menyampaikannya kembali secara sempurna kapan pun dikehendaki, ini termasuk ke dalam kategori *dabit tam*. Sedangkan apabila perawi hanya sekedar hafal dan bisa menyampaikan tetapi tidak memahami benar apa yang disampaikannya, termasuk dalam kategori *dabit ghayr tam*.

Keempat dan kelima, tidak *syadh* dan tidak adanya *'illah*, yang dimaksud dengan *syadh* adalah hadis yang diriwayatkan oleh seorang perawi yang *thiqah*, akan tetapi tidak ada periwayat *thiqah* lain yang meriwayatkan hadis tersebut. Sedangkan *'illah* ialah sebab yang tersembunyi dan dapat merusak kualitas hadis. Keberadaannya menyebabkan hadis yang secara lahir tampak berkualitas sahih menjadi tidak sahih.⁹⁹

Hadis sahih ini terbagi ke dalam dua bentuk, sahih *lidhatihi* dan sahih *lighayrihi*. Sahih *lidhatihi* adalah hadis sahih dengan sendirinya, bukan karena bantuan sanad yang lain, hadis yang telah memenuhi 5 persyaratan yang telah

99 Ibn Ṣalāh, *Ulūm...*, hlm. 12-13.

dijelaskan sebelumnya.¹⁰⁰

Sahih *lighayrihi* adalah hadis yang tidak memenuhi syarat tertinggi untuk diterima, seperti hadis yang perawinya tidak sempurna *kedabitannya*, seandainya hadis ini terdapat jalur sanad lain yang setingkat dengannya, maka menjadi hadis sahih *lighayrihi*.¹⁰¹ Jadi, sahih *lighayrihi* merupakan hadis *hasan lidhatihi* yang diriwayatkan dari jalur sanad lain yang semisal atau lebih kuat. Dinamakan sahih *lighayrihi* karena kesahihannya tidak berasal dari sanadnya sendiri, melainkan dari jalur sanad lain yang turut bergabung.¹⁰²

2. Hasan

Hadis *hasan*, dalam rumusan Ibn Salah (w.1245 M./643 H.) adalah:

الحسن ما عرف مخرجه واشتهر رجاله.^{١٠٣}

“Hadis yang diketahui periwayaatnya dan populer para rijal (tokoh sanadnya).”

100 Ramli Abdul Wahid, *Studi...*, hlm. 171.

101 ‘Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 306.

102 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Ilmu Hadits Praktis, (Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth)*, terj. Abu Fuad, cet. II, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2006), hlm. 57.

103 Ibn Ṣalāḥ, *‘Ulūm...*, hlm. 30.

Dalam rumusan al-Mubarak ‘Abdullah (w.797 M./181 H.), disebutkan:

ما اتصل إسناده برواية العدل الضابط ضبطا غير تام من غير
شذوذ ولا علة.^{١٠٤}

“Hadis yang bersambung sanadnya, disampaikan oleh periwiyat yang ‘adil dan memiliki kedabitan yang tidak sempurna, dan hadis tersebut tidak mengandung syadh dan ‘illah.”

Mahmud al-Tahhan dalam karyanya menyebutkan:

ما اتصل سنده بنقل العدل الذى خفّ ضبطه عن مثله الى منتهاه
من غير شذوذ ولا علة.^{١٠٥}

“Hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi ‘adil yang kedabitannya tidak sempurna, dan apa yang diriwayatkannya tidak mengandung syadh dan tidak terdapat ‘illah.”

‘Ajjaj al-Khatib, merumuskannya dengan:

104 Muḥammad al-Mubārak ‘Abdullāh, *al-Nāqid ...*, hlm. 32.

105 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr ...*, hlm. 38.

ما اتصل سنده بعدل خف ضبطه من غير شدوذ ولا علة.¹⁰⁶

“Hadis yang bersambung sanadnya dengan periwayat yang ‘adil, namun kurang kedabitannya, serta terhindar dari syadh dan ‘illah.”

Dari rumusan-rumusan hadis *hasan* di atas, dapat ditegaskan bahwa hadis *hasan* adalah hadis yang bersambung sanadnya, diriwayatkan oleh perawi yang ‘adil namun kurang *dabit* dan hadis tersebut terhindar dari *syadh* dan ‘illah.

Perbedaan antara hadis sahih dengan *hasan* hanya pada persyaratan *dabit*, di mana pada hadis sahih *kedabitan* perawi benar-benar sempurna, sementara pada hadis *hasan* tidak sempurna.

Sama halnya dengan hadis sahih, hadis *hasan* juga terbagi ke dalam dua macam, *hasan lidhatihi* dan *hasan lighayrihi*. *Hasan lidhatihi* adalah hadis *hasan* yang disebutkan di atas, *hasan* bukan karena bantuan sanad yang lain, melainkan karena sanadnya sendiri. Hadis *hasan lidhatihi* ini bisa naik kualitasnya menjadi sahih *lighayrihi* jika didukung oleh hadis sahih yang menguatkan kandungan matannya, atau ditemukan sanad lain yang juga meriwayatkan hadis yang sama.¹⁰⁷

106 ‘Ajjāj al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 332.

107 Ramli Abdul Wahid, *Studi...*, hlm. 176.

Hasan lighayrihi adalah hadis *hasan* bukan karena sanadnya sendiri, tetapi dibantu oleh sanad lain sehingga menjadi kuat, misalnya hadis *da'if* yang dikuatkan oleh hadis lain yang kualitas sanadnya lebih tinggi, ia akan menjadi *hasan lighayrihi*.¹⁰⁸

Dari penjelasan di atas, dapat dipahami bahwa pada dasarnya hadis *hasan* sama persis dengan hadis sahih, hanya saja yang membedakan keduanya adalah pada sifat *dabit*, di mana pada hadis sahih sifat *dabitnya* sempurna, sedangkan pada hadis *hasan* sifat *dabitnya* kurang sempurna.

3. Da'if

Di atas telah dipaparkan tentang pengertian hadis sahih dan *hasan*, syarat-syarat yang harus dipenuhi untuk dapat dikategorikan ke dalam sahih dan *hasan*. Para ulama telah menetapkan hadis sahih dan *hasan* sebagai hadis yang *maqbul* (diterima) kejujumannya.

Jika sebuah hadis tidak memenuhi salah satu saja syarat-syarat yang ditetapkan pada hadis sahih dan *hasan*, maka hadis tersebut dinilai sebagai hadis *da'if*.

Jadi, hadis *da'if* adalah:

108 'Ajjā al-Khāṭib, *Uṣūl al-Ḥadīth ...*, hlm. 332-333.

كل حديث لا تجتمع فيه صفات القبول, هو ما لم يجمع صفة
الصحيح و الحسن^{١٠٩}

“Setiap hadis yang tidak memenuhi sifat-sifat yang dapat diterima, atau dengan kata lain hadis yang tidak memenuhi kriteria sahih dan hasan.

Berdasarkan keterangan di atas, maka dapat dipahami bahwa hadis *da'if* adalah hadis yang tidak memiliki kriteria hadis sahih dan *hasan*. Jika dihimpun, maka kriteria hadis *da'if* itu mencakup lima hal, yaitu terputusnya sanad hadis, diriwayatkan oleh orang yang tidak 'adil dan tidak *dabit*, memiliki cacat (*'illat*) dan adanya kejanggalan (*syadh*), baik pada sanad maupun pada matan. *Keda'ifan* sebuah hadis tersebut tidak harus berkumpul kelima kriteria ini, namun jika terdapat salah satu saja dari lima syarat, sebuah hadis akan dinyatakan *da'if*.

Sebagian ulama seperti Ibn Hajar, Ibn Mundhir, al-Hakim, berpandangan bahwa hadis *da'if* adalah *mardud*, ditolak kehujahannya, kecuali pada bagian *fada'il 'amal* dengan syarat-syarat tertentu.¹¹⁰

Sejumlah ahli hadis telah mencoba menghimpun bentuk-bentuk hadis yang tidak memenuhi persyaratan sahih

109 *Ibid.*, hlm. 337.

110 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966), hlm. 351.

dan *hasan*. Ternyata, telah terhimpun sebanyak 381 macam bentuk, yang kebanyakannya tidak aktual dan tidak terdapat ciri-ciri tertentu yang menonjol di antara beragam macam hadis *da'if* yang diistilahkan oleh para ulama. Sedangkan menurut Ibn Salah, jumlah hadis *da'if* tidak lebih dari 42 jenis.

Secara umum, hadis *da'if* itu disebabkan karena dua alasan:

Pertama, da'if karena terputusnya sanad, di mana sanadnya tidak bersambung dari satu tingkatan perawi dengan para guru tempat ia terima hadis atau dengan muridnya sebagai orang yang dia riwayatkan.

Kedua, da'if karena terdapat sifat tercela (cacat) pada perawi tertentu, bagian ini berkaitan dengan syarat kedua dan ketiga dalam kesahihan sebuah hadis, yaitu sifat *dabit* dan *'adil* atau diistilahkan dengan *thiqah*. Karena dua sebab inilah yang menyebabkan sebuah hadis dinilai *da'if*.

D. Kritik Hadis

Dalam struktur *'ulum al-hadith*, hadis terdiri dari sanad dan matan, persoalan-persoalan pokok pada sanad adalah bagaimana mata rantai yang menghubungkan seorang perawi dengan perawi lainnya hingga sampai kepada Nabi Muhammad itu dianalisis, sehingga dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah atau dalam terminologi *'ulum al-hadith* disebut dengan *maqbul*. Jadi,

tujuan kajian sanad adalah untuk melacak mana di antara hadis-hadis Nabi itu yang *maqbul* sehingga dapat dijadikan hujah, dan hadis-hadis yang mana termasuk dalam kategori *mardud* sehingga tidak dapat dijadikan dalil dalam agama.

Setelah hadis dapat dipertanggung jawabkan secara ilmiah (telah terkualifikasi ke dalam cakupan *maqbul*) dari segi sanad, persoalan selanjutnya yang muncul adalah tentang aspek matan hadis. Dalam hal ini yang menjadi kajian adalah bagaimana hadis-hadis yang telah berkualifikasi *maqbul* dari segi sanad tersebut dipahami dengan menyandarkan pada makna Alquran yang sejalan dengannya, hadis lain yang setema, rasio, sejarah, realita, dan aspek-aspek lain di luar sanad itu sendiri.

Memang, bahasan tentang matan dilakukan setelah persoalan sanad selesai, karena tanpa adanya sanad, maka sebuah teks yang dinukilkan itu sama sekali tidak bernilai ketika disandarkan kepada orang yang mengucapkannya, pendapat ini disepakati oleh ulama hadis dan sudah menjadi suatu standar di kalangan mereka. Jika suatu ucapan disandarkan kepada Rasul tanpa sanad, maka hal itu sama sekali tidak memiliki nilai apapun.¹¹¹ Sehingga Ibn Sirin berkata:

111 Musfir 'Azm Allāh al-Dumaynī, *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, cet. I, (Riyad: tp., 1984), hlm. 50.

إن هذا العلم دين فانظروا عمن تأخذون دينكم.¹¹²

“Sesungguhnya ilmu ini adalah agama, maka lihatlah orang-orang tempat kamu mengambil agamamu.”

Ibn al-Mubarak juga memberi komentar:

الإسناد من الدين ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء.¹¹³

“Sanad adalah bagian dari agama, tanpa sanad sembarang orang akan berbicara apa yang dia sukai.”

Adapun mengenai kriteria kesahihan matan hadis, para ulama memiliki pandangan berbeda dalam merumuskannya. Perbedaan tersebut barangkali disebabkan oleh perbedaan latar belakang keahlian masing-masing.¹¹⁴ Salah satu versi tentang kriteria kesahihan matan hadis adalah apa yang dikemukakan oleh Salah al-Din al-Idlibi, ia mengatakan bahwa kriteria kesahihan matan hadis ada empat:

1. Tidak bertentangan dengan Alquran;
2. Tidak bertentangan dengan hadis yang lebih kuat;

112 Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyad: Dār al-Salām, 1998), hlm. 14.

113 *Ibid.*, hlm. 15.

114 Bustamin dan M. Isa H. A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis*, cet. I, (Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004), hlm. 62.

3. Tidak bertentangan dengan akal sehat, indera, sejarah;
4. Susunan pernyataannya menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹¹⁵

Adapun langkah-langkah untuk memahami matan hadis, Yusuf al-Qaradawi telah merumuskan beberapa panduan sebagai acuan untuk memahami Sunnah, menurutnya langkah-langkah yang bagus untuk memahami Sunnah adalah:

1. Memahami Sunnah sesuai dengan petunjuk Alquran;
2. Menghimpun hadis-hadis yang terdapat dalam tema yang sama;
3. Melakukan upaya kompromi (*al-jam'*) atau *tarjih* antara hadis-hadis yang tampak saling bertentangan;
4. Memahami hadis dengan mempertimbangkan *asbab al-wurud*, situasi dan kondisi ketika hadis diucapkan serta tujuan penyabdaannya;
5. Membedakan antara sarana yang berubah-ubah dan tujuan yang tetap;
6. Membedakan antara ungkapan yang bermakna sebenarnya dengan makna kiasan dalam memahami

115 Ṣalāh al-Dīn ibn Aḥmad al-Idlibī, *Manhāj Naqd al-Matan 'inda 'Ulamā' al-Ḥādīth al-Nabawī*, (Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983), hlm. 238.

hadis.¹¹⁶

Langkah-langkah yang ditawarkan al-Qaradawi dalam memahami hadis di atas merupakan upaya untuk memahami hadis yang tidak hanya terpaku pada sebuah teks, akan tetapi teks sebuah hadis itu harus dipahami dengan melibatkan berbagai aspek lain dari luar, sehingga pemahaman terhadap nash-nash agama akan sesuai dengan tujuan pensyaratannya.

Di samping apa yang telah dijelaskan di atas, terdapat juga metode lain untuk memahami hadis, salah satu metode pemahaman hadis tersebut adalah bagaimana membedakan segala ucapan dan perbuatan yang bersumber dari Nabi Muhammad sebagai manusia biasa dan yang diucapkan dan dilakukannya sebagai seorang Rasul yang harus diikuti, atau lebih dikenal dengan istilah *Sunnah tasyri'iyah* dan *non-tasyri'iyah*. Bahasan inilah yang menjadi fokus kajian dalam penelitian ini.

Dari ulasan sebelumnya, telah tergambar secara utuh kerangka dasar ilmu hadis, baik yang menyangkut bahasan tentang kritik sanad maupun matan. Telaah teoretis ini akan dapat digunakan oleh para pengkaji dalam mendalami hadis pada tahap berikutnya, karena apapun perkembangan kajian hadis, semuanya merupakan hasil

116 Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, (Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1993), hlm. 191.

kajian sebelumnya yang beranjak dari teori-teori dasar yang telah dirumuskan oleh ulama hadis.

3



DASAR PIJAKAN SUNNAH TASYRĪYYAH DAN NON-TASYRĪYYAH

Pada bagian ini akan diuraikan tentang dalil-dalil kehujahan Sunnah Nabi sebagai dasar syariat, baik berdasarkan petunjuk Alquran maupun hadis-hadis Nabi. Signifikansi bahasan ini adalah untuk mempertegas tentang eksistensi Sunnah Nabi sebagai dasar syariat kedua setelah Alquran. Selanjutnya akan diurai dalil-dalil pembagian Sunnah Nabi kepada *tasyrī'iyah* dan *non-tasyrī'iyah*, di samping itu juga akan dipaparkan pikiran beberapa tokoh ulama

yang telah memberi perhatian terhadap persoalan ini.

A. Kehujahan Sunnah Nabi

Pada bagian terdahulu telah diuraikan berbagai pengertian Sunnah yang telah dirumuskan oleh ulama, di antara definisinya adalah segala sesuatu yang disandarkan kepada Nabi selain Alquran berupa perkataan, perbuatan atau ketetapan yang dapat dijadikan sebagai dalil hukum syariat¹ Pengertian ini menunjukkan bahwa Sunnah Nabi adalah segala yang disabdakan dan dikerjakan untuk diikuti umat dalam mempraktikkan ajaran-ajaran agama.

Bahasan selanjutnya yang perlu dikaji adalah dalil-dalil yang menunjukkan keharusan umat Muslim untuk mengimani dan mengikuti Sunnah Rasul, bahasan ini dianggap penting mengingat adanya petunjuk yang dipahami bahwa Alquran telah menjelaskan segala persoalan bagi kehidupan umat, sehingga umat tidak harus mengikuti Sunnah Rasul, apalagi kedudukannya berada di bawah Alquran.

Perlu ditegaskan di sini bahwa dalam sejarah Islam, ada golongan tertentu dinilai tidak menjadikan Sunnah sebagai dalil dalam agama, mereka adalah golongan Khawarij dan Syiah Rafidhah, golongan ini hanya berdalil pada lahir

1 Muḥammad ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*, cet. V, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981), hlm. 19.

teks Alquran dengan mengabaikan Sunnah Nabi, sehingga mereka dianggap sebagai ingkar Sunnah dan sesat.²

Akan tetapi klaim bahwa mereka (Khawarij dan Syiah Rafidhah) mengingkari Sunnah secara total dibantah oleh 'Abd al-Ghani 'Abd al-Khaliq, menurutnya tidak ada kelompok mana pun dalam Islam yang mengingkari kehujahan Sunnah secara menyeluruh. Kalau pun ada kelompok tertentu yang dinilai mengingkari Sunnah, mereka hanya tidak mengakui bagian-bagian tertentu dari Sunnah Nabi. Khawarij tetap menjadikan Sunnah yang diriwayatkan sebelum terjadinya fitnah³ sebagai dalil, sementara hadis yang diriwayatkan setelah fitnah menurut mereka tidak dapat dipercaya. Golongan Syiah juga mengamalkan Sunnah Nabi yang berasal dari riwayat para imam mereka, adapun riwayat yang bukan dari keluarga 'Ali menurut mereka tidak dapat dipercaya.⁴

Kelompok Muktaizilah dinilai sebagai golongan yang ingkar Sunnah, karena kelompok ini berpendapat hanya Sunnah Nabi yang *mutawatir* dapat dijadikan dalil, sedangkan hadis *ahad* tidak boleh dijadikan dalil dalam agama. Sementara sebagian ulama lain tetap menerima *ahad* dengan syarat-syarat tertentu, misalnya Abu Hanifah menerima *ahad*

2 Muḥammad Abū Syuhbah, *Difā' an al-Sunnah*, cet. I, (Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1989), hlm. 14.

3 Fitnah disini adalah perseteruan antara pihak 'Alī dan Mu'āwiyah.

4 'Abd al-Ghānī 'Abd al-Khāliq, *Ḥujjiyyat al-Sunnah*, cet. I, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1986), hlm. 247.

jika bukan dalam persoalan-persoalan yang umum harus dipahami umat (فيما تعم به البلوي), Malik menerima *ahad* jika tidak bertentangan dengan praktik orang-orang Madinah, al-Syafi'i juga menerima hadis *ahad* jika tidak *mursal*.⁵

Dari uraian di atas dapat dinyatakan bahwa adanya upaya tidak menerima hadis di kalangan umat Islam bukan karena mengingkari kehujahan Sunnah secara menyeluruh, akan tetapi hanya bagian-bagian tertentu yang menurut mereka dinilai adanya keraguan bahwa Sunnah tersebut benar-benar bersumber dari Rasul. Akan tetapi jika suatu hadis itu setelah diteliti dan diyakini bersumber dari Nabi, bahwa Nabi pernah menyabdakannya, dalam hal ini tidak diketahui adanya golongan dalam Islam yang mengingkarinya. Al-Syawkani menegaskan bahwa kehujahan Sunnah dalam Islam dan kemandiriannya dalam menetapkan hukum merupakan suatu keniscayaan dalam agama (*daruriyyah diniyyah*).⁶

Pandangan di atas didasari pada pemikiran bahwa dasar pokok agama Islam adalah Alquran, tidak mungkin seseorang beriman kepada Alquran sedangkan ia mengingkari Sunnah Rasul, karena penetapan keimanan pada Alquran bahwa ia adalah kalam Allah juga harus dengan pembenaran kepada pembawa beritanya, yaitu Rasul. Jadi

5 *Ibid.*, hlm. 246-247.

6 Al-Syawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad, *Irsyād al-Fuḥūl*, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 29.

tidak mungkin ada pengingkaran terhadap Sunnah Nabi secara menyeluruh. Pernyataan ini juga sebagai penolakan terhadap orang-orang yang berpendapat bahwa hanya Alquran yang dapat dijadikan dalil dalam agama.

Di samping apa yang telah dijelaskan di atas, upaya menjadikan Alquran sebagai dalil tanpa merujuk pada Sunnah merupakan pemikiran yang tidak dapat diterima secara logika. Penegasan ini dengan melihat kondisi sahabat Nabi pada masa Rasul. Ketika Rasul masih hidup, para sahabat dalam pengamalan agama selalu merujuk pada hukum-hukum dari Alquran yang mereka terima melaluinya, sering sekali ayat Alquran diturunkan secara global, tanpa perincian. Misalnya perintah mengerjakan salat, Alquran turun tanpa menjelaskan jumlah rakaat, tatacara dan waktu pelaksanaannya, sehingga Rasul menjelaskan secara terperinci agar para sahabat dapat mengerjakannya.

Begitu juga perintah membayar zakat, tidak ada ketentuan nisab dan kadar yang harus dikeluarkan mereka. Banyak persoalan lain yang tidak dijelaskan secara terperinci oleh Alquran, sehingga untuk melaksanakan perintah-perintah tersebut, umat Islam pada masa sahabat harus merujuk kepada Rasul untuk meminta penjelasan secara detail tentang berbagai persoalan hukum.

Jadi, kebutuhan kepada Rasul untuk menjelaskan aturan-aturan yang ada dalam Alquran tidak dapat dihindari,

sehingga seruan sebagian orang yang mengajak kembali hanya kepada Alquran tanpa Sunnah merupakan slogan yang tidak dapat dipertanggungjawabkan.

Kewajiban Taat kepada Rasul

Dalam Alquran, Allah telah menjelaskan betapa pentingnya sosok Rasul untuk menjelaskan Alquran. Dalam surat al-Nahl ayat 44 berbunyi:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ.

Artinya: *“Kami turunkan kepadamu Alquran agar kamu menerangkan kepada umat manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkan.”*

Allah juga menjelaskan bahwa kedatangan Rasul adalah untuk menunjukkan kebenaran bagi umat manusia apabila mereka saling berselisih pendapat. Dalam surat al-Nahl ayat 64:

وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ.

Artinya: *“Kami tidak menurunkan kepadamu al-Kitab*

(Alquran) ini, melainkan agar kamu dapat menjelaskan kepada mereka apa yang mereka perselisihkan itu dan menjadi petunjuk dan rahmat bagi kaum yang beriman.”

Rasul juga telah dibekali dengan Alquran dan *al-hikmah* untuk mengajari umat tentang agama mereka. Hal ini seperti yang ditegaskan dalam surat Ali ‘Imran 164:

لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُبِينٍ.

Artinya: *“Sungguh Allah telah memberi karunia kepada orang-orang yang beriman ketika Allah mengutus di antara mereka seorang Rasul dari golongan mereka sendiri, yang membacakan kepada mereka ayat-ayat Allah, membersihkan (jiwa) mereka, dan mengajarkan kepada mereka al-Kitab dan al-Hikmah. Dan sesungguhnya sebelum (kedatangan Nabi) itu, mereka adalah benar-benar dalam kesesatan yang nyata.”*

Imam al-Syafi‘i menjelaskan bahwa makna *al-kitab* dalam ayat di atas adalah Alquran dan *al-hikmah* adalah Sunnah. Di sini kata-kata *al-hikmah* tidak mungkin dimaksudkan dengan makna lain selain Sunnah, alasannya karena

penyebutannya beriringan dengan al-kitab.⁷ *Al-hikmah* dalam ayat ini adalah pemberian atau anugerah Allah kepada Muhammad untuk mengajari umatnya, sehingga mengikuti *hikmah* sebagai anugerah Allah sama wajibnya dengan mengikuti Alquran. Oleh sebab itu, maka *al-hikmah* berarti segala yang disandarkan kepada Rasul berupa hukum-hukum dan ucapannya mengenai syariat.⁸

Jika Rasul telah diberikan Alquran dan *hikmah* yang wajib diikuti, maka mengikuti Rasul di sini harus dipahami mengikuti segala yang dibawanya, baik Alquran maupun Sunnah.

Allah telah mewajibkan umat untuk mengikuti Rasul dalam segala perintah dan larangannya. Dalam surat al-Hasyr ayat 7 Allah berfirman:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ
اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ .

Artinya: “*Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah, apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah, bertakwalah kepada Allah sesungguhnya Allah sangat keras hukuman-Nya.*”

7 Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi’ī, *al-Risālah*, (t.tp: t.p., t.th), hlm. 78.

8 Muṣṭafā al-Sibā’ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī’ al-Islāmī*, cet. IV, Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985), hlm. 51.

Dalam banyak ayat juga sering diiringi perintah taat kepada Allah dengan taat kepada Rasul, dalam surat Ali ‘Imran ayat 132:

وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ.

Artinya: *“Dan taatilah Allah dan Rasul, supaya kamu diberi rahmat.”*

Allah juga menilai taat kepada Rasul sama dengan taat pada-Nya. Dalam surat al-Nisa’ ayat 80 berbunyi:

مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّىٰ فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ
حَفِيفًا.

Artinya: *“Barang siapa yang menaati Rasul itu, sesungguhnya ia telah menaati Allah. Dan barang siapa yang berpaling (dari ketaatan itu), maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka.”*

Dalam surat surat al-Nisa’ ayat 59:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ
فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul-Nya, dan ulil amri di antara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (Alquran) dan Rasul (Sunnahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya.”

Taat kepada Allah dan Rasul di dalam ayat di atas berarti berpegang teguh kepada Alquran dan Sunnah Rasul, begitu juga jika orang Islam berbeda pandangan dalam kehidupan sehari-hari, mereka harus mengembalikan persoalan tersebut kepada Allah dan Rasul-Nya, maksudnya kepada Alquran dan Sunnah.⁹ Maymun ibn Mahran menafsirkan makna (*faruddhu ila al-Rasul*) dengan kembali kepada Rasul jika masih hidup dan kembali kepada Sunnahnya jika ia telah meninggal.¹⁰

Semua ayat yang telah dikutip di atas menunjukkan bahwa Allah memerintahkan umat untuk mengikuti Rasul, kata-kata Rasul yang diiringi setelah kata Allah memiliki arti bahwa maksud Rasul di sini adalah mengikuti Sunnahnya, bukan mengikutinya ketika membaca Alquran, jika yang

9 Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, jilid I, cet IX, (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, t.th.), hlm. 285.

10 ‘Abd al-Muḥdī ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-Hādī, *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawīyyah: Buhūth fī al-Qaḍāyā al-Asāsiyyah ‘an al-Sunnah al-Nabawīyyah*, (t.tp.: Dār al-I’tisām, 1998), hlm. 81.

dimaksudkan mengikuti Rasul di sini sebagai Alquran akan rancu, karena sudah ada perintah untuk taat kepada Allah yang berarti Alquran.

Begitu juga banyak dalil dari hadis yang menyuruh umat mengikuti Sunnahnya, di antaranya adalah Sabda Rasul yang meminta umat mengikuti tatacara shalatnya:

صلوا كما رأيتموني أصلي، وإذا حضرت الصلاة، فليؤذن لكم
أحدكم، ثم ليؤمكم أكبركم.¹¹

“Salatlah kalian sebagaimana kalian melihat tatacara aku salat, jika waktu salat telah tiba, hendaklah salah seorang dari kalian azan dan orang yang lebih tua dari kalian menjadi imam.”

Dalam hadis lain dengan tegas disebutkan:

فعلیکم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين.¹²

“Hendaklah kalian berpegang pada Sunnahku, Sunnah para khalifah yang lurus dan yang mendapat petunjuk.”

11 Aḥmad Ibn ‘Alī Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Fath al-Bārī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid X, (Mesir: Dār al-Taqwā, 2000), hlm. 498.

12 Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Asy’ath al-Sijistānī (selanjutnya disebut Abū Dāwud) , *Sunan Abī Dāwud*, juz IV, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1999), hlm. 1974.

Kewajiban mengikuti Rasul tidak hanya terbatas ketika ia masih hidup, ayat-ayat Alquran dan hadis yang mewajibkan umat untuk mengikuti Rasul tidak membatasi hanya ketika ia masih hidup, bukan juga hanya untuk para sahabat, sehingga keumuman perintah ini menunjukkan bahwa kewajiban mengikuti Rasul berlaku meskipun beliau sudah meninggal, baik bagi para sahabat maupun orang-orang yang lahir setelah mereka.¹³

Kewajiban mengikuti Rasul bagi orang yang tidak mendengar dan bertemu dengannya dapat dilihat dalam beberapa hadis Nabi, misalnya sabda Rasul:

عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه (رواه أبو داود)¹⁴

“Dari Zayd ibn Thabit, ia berkata, aku mendengar Rasulullah bersabda: Semoga Allah memperindah orang yang mendengar hadis dariku lalu menghafal dan menyampaikannya kepada orang lain, berapa banyak orang menyampaikan ilmu kepada orang yang lebih berilmu, dan berapa banyak pembawa ilmu yang tidak

13 Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah...*, hlm. 55.

14 Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud...*, juz III, hlm. 1574.

berilmu.”

Dalam hadis lain disebutkan:

عن ابن عمر: أن رسول الله صلى الله عليه و سلم قال ليبلغ
شاهدكم غائبكم^{١٥}.

*“Dari Ibn ‘Umar, bahwasanya Rasul bersabda:
Hendaklah yang hadir menyampaikan kepada yang
lain.”*

Dapat dipahami dari hadis ini bahwa Rasul menginginkan orang yang tidak sempat berjumpa dan mendengar hadis darinya juga dapat mengikuti Sunnahnya melalui informasi dari orang-orang yang bertemu dengan Rasul.

Dari berbagai dalil di atas, baik dari Alquran maupun hadis Nabi, menunjukkan bahwa umat Islam wajib menaati Rasul dengan mengikuti Sunnahnya dalam menjalani kehidupan mereka, Sunnah Rasul menjadi dalil kedua setelah Alquran dalam persoalan-persoalan agama.

B. Landasan Historis Sunnah Non-Tasyri‘iyyah

Dalam memahami hadis, para ulama memiliki metode

15 Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz 1, (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), hlm 86,

yang berbeda antara satu dengan yang lainnya. Di antara mereka ada yang memahaminya secara tekstual dan ada pula secara kontekstual. Kedua ciri ini sudah lama dikenal bahkan dipraktikkan oleh para sahabat.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan al-Bukhari:

الله بن محمد بن أسماء قال حدثنا جويرية عن نافع حدثنا عبد
عن ابن عمر قال قال النبي صلى الله عليه وسلم لنا لما رجع من
الأحزاب لا يصلين أحد العصر إلا في بني قريظة فأدرك بعضهم
العصر في الطريق فقال بعضهم لا نصلي حتى نأتيها وقال بعضهم
بل نصلي لم يرد منا ذلك فذكر للنبي صلى الله عليه وسلم فلم
يعنف واحدا منهم.¹⁶

“Abdullah ibn Muhammad ibn Asma’ menceritakan kepada kami, Juwayriyyah menceritakan kepada kami dari Naft’ dari Ibn ‘Umar, dia berkata bahwa setelah pulang dari perang Ahzab, Rasul bersabda: Janganlah ada salah seorang di antara kamu yang salat asar kecuali di perkampungan Bani Qurayzah. Ketika mereka masih

16 Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz II, (Kairo: Dār at-Taqwā, t.th.), hlm. 531. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan Al-Baghawī menilainya sah, baik pada riwayat al-Bukhārī maupun Muslim. Lihat al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah*, juz XIV, cet. II, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), hlm. 11.

dalam perjalanan, waktu Asar sudah tiba, sebagian berkata; kita tidak salat di perjalanan kecuali kalau sudah sampai di Bani Qurayzah, sementara yang lain berkata; kita salat saja. Ketika berita perbedaan ini disampaikan kepada Rasul, tidak seorang pun di antara mereka yang dimarahi.”

Hadis ini mengenai praktik sahabat ketika Rasul memerintahkan sejumlah mereka untuk pergi ke perkampungan Bani Qurayzah. Sebelum berangkat, Nabi berpesan: Janganlah ada salah seorang di antara kalian yang salat Asar, kecuali di perkampungan Bani Qurayzah.

Dari hadis di atas, dapat dipahami bahwa ketika para sahabat menuju ke Bani Qurayzah, ternyata sebelum mereka sampai di tempat tujuan, waktu Asar telah habis. Sebagian mereka memahami perintah Rasul secara tekstual. Oleh karena itu, mereka baru salat Asar setelah waktunya habis, karena mereka baru tiba di perkampungan Bani Qurayzah pada waktu Magrib.¹⁷

Sebagian yang lain memahami perintah Rasul itu secara kontekstual, yang dipahami mereka adalah harus bergegas dalam perjalanan agar segera tiba di sana dalam waktu Asar, jangan sampai Magrib, bukan seperti bunyi teks yang melarang salat Asar kecuali setelah sampai di tempat yang

17 Musahadi Ham, *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, cet. I, (Semarang: Aneka Ilmu, 2000), hlm. 28.

dituju. Dengan demikian, mereka boleh melaksanakan salat Asar meskipun belum tiba di perkampungan tersebut.¹⁸

Dari kisah di atas, yang tergambar adalah bahwa pemahaman terhadap sabda Rasul ada kalanya dipahami secara tekstual, dan terkadang kontekstual harus menjadi pertimbangan. Dalam ilmu hadis, para ulama telah mengenal *asbab al-wurud*, yaitu sebab-sebab diucapkannya hadis oleh Rasul. *Asbab al-wurud* ini harus diperhatikan untuk memahami sebuah teks hadis, agar teks hadis itu dapat dipahami sesuai dengan konteksnya. Akan tetapi, tidak semua hadis diketahui *asbab al-wurudnya*, begitu juga tidak semua ayat Alquran ada sebab turunnya, sehingga sering sekali konteks penyabdaannya tidak diketahui secara pasti, atau tidak jelas bagi sebagian orang dan akhirnya terjadi perbedaan dalam memahami sebuah matan hadis.

Perbedaan pendapat dalam hal yang telah disinggung di atas tidak terelakkan, kemudian upaya memilah-milah ucapan Nabi sesuai dengan konteksnya untuk memahami maksud dari penyabdaan Nabi juga terjadi. Hal ini disebabkan ingin mengetahui lebih dalam tentang perintah atau larangan tertentu dari seorang Nabi, keadaan seperti ini sudah terjadi sejak masa sahabat. Dalam sebuah hadis disebutkan:

18 *Ibid.*

حدثنا محمد بن المثنى ومحمد بن خالد الباهلي قالا حدثنا عبد الوهاب الثقفي حدثنا خالد الحذاء عن عكرمة عن ابن عباس قال كان زوج بريرة عبدا يقال له مغيث كأني أنظر إليه يطوف خلفها ويبكي ودموعه تسيل على خده فقال النبي صلى الله عليه وسلم للعباس يا عباس ألا تعجب من حب مغيث بريرة ومن بغض بريرة مغيثا فقال لها النبي صلى الله عليه وسلم لو راجعته فإنه أبو ولدك قالت يا رسول الله تأمرني قال إنما أشفع قالت لا¹⁹. حاجة لي فيه

“Muhammad ibn al-Muthanna dan Muhammad ibn Khalad al-Bahili menceritakan kepada kami, ‘Abd al-Wahhab al-Thaqafi menceritakan kepada kami, Khalid al-Hidha’ menceritakan kepada kami, dari ‘Akramah dari Ibn ‘Abbas, ia berkata: Suami Barirah adalah seorang budak yang bernama Mughith, seakan-akan aku melihatnya berjalan di belakang Barirah dan air matanya mengalir di pipinya. Lalu Nabi berkata kepada ‘Abbas: Wahai ‘Abbas, apakah kamu tidak heran pada Mughith yang sangat cinta pada Barirah,

19 Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 652-653. Nāṣir al-Din Al-Albānī menilai hadis ini sahih. Lihat Muḥammad Nāṣir al-Din al-Albānī (selanjutnya disebut al-Albānī), *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḡhīr wa Ziyādatur al-Faṭḥ al-Kabīr*, jilid II, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 1313.

akan tetapi Barirah sangat benci padanya?” Nabi lalu bersabda kepada Barirah: “Jika engkau mau kembali kepadanya, sungguh ia adalah bapak dari anakmu,” Barirah menjawab, “Wahai Rasulullah, apakah engkau memerintahkan kepadaku?” beliau bersabda: “Aku hanya menganjurkan.” Barirah lalu berkata, “Aku tidak butuh dia.”

Dari hadis di atas, tergambar bahwa meskipun Rasul meminta kepada Barirah untuk kembali pada suami yang sangat cinta padanya, akan tetapi Barirah tetap mengikuti prinsipnya dan tidak mau mengikuti anjuran Rasul tersebut. Apalagi setelah diketahuinya bahwa perintah Rasul itu hanya bersifat anjuran yang boleh diabaikannya.

Dalam sanad lain disebutkan, ketika Barirah dimerdekakan oleh keluarganya, dia sudah menjadi istri Mughith (seorang budak). Dengan kemerdekaannya dari perbudakan, dia memiliki kekuasaan yang penuh terhadap dirinya sendiri. Karena itu, kemudian ia meminta cerai dari suaminya. Sementara Mughith sangat mencintainya dan sebaliknya Barirah sangat benci padanya. Kemudian Mughith mengadukan hal itu kepada Rasul, Rasul pun menganjurkan agar Barirah kembali kepada Mughith. Barirah bertanya kepada Rasul: Apakah engkau memberi perintah kepadaku wahai Rasul? Rasul menjawab: Tidak, hanya saja aku menengahi. Kemudian Barirah menolak untuk rujuk kepada Mughith. Dalam hal ini, baik Rasul

maupun sahabat tidak mengecam Barirah atas sikapnya.²⁰

Dalam kasus Jabir ibn 'Abdillah, para sahabat pernah tidak mengikuti ajakan Rasul:

حدثنا عبدان أخبرنا عبد الله أخبرنا يونس وقال الليث حدثني
يونس عن ابن شهاب قال حدثني ابن كعب بن مالك أن جابر
بن عبد الله رضي الله عنهما أخبره أن أباه قتل يوم أحد شهيدا
فاشتد الغرماء في حقوقهم فأتيت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فكلمته فسألهم أن يقبلوا ثمر حائطي ويحللوا أبي فأبوا فلم يعطهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم حائطي ولم يكسره لهم ولكن
قال سأغدو عليك إن شاء الله فغدا علينا حين أصبح فطاف
في النخل ودعا في ثمره بالبركة فجددتها فقضيتهم حقوقهم وبقي
لنا من ثمرها بقية ثم جئت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو
جالس فأخبرته بذلك فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لعمر
اسمع وهو جالس يا عمر فقال ألا يكون قد علمنا أنك رسول
الله والله إنك لرسول الله.²¹

20 Muḥammad al-Ṭāhir ibn al-Āsyūr (selanjutnya disebut Ibn al-Āsyūr), *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, cet. I, (Tunisia: Maktabat al-Istiqāmah, 1366), hlm. 28.

21 Ibn Ḥajar, *Fatḥh al-Bārī...*, juz V, hlm. 270-271. Semua perawi dalam rangkaian sanad ini dinilai *thiqah* oleh para ulama. Hadis

“*Abdan menceritakan kepada kami, ‘Abdullah mengabarkan kepada kami, Yunus mengabarkan kepada kami, Layth berkata, Yunus menceritakan kepada saya dari Ibn Syihab, ia berkata Ibn Ka‘ab Ibn Malik menceritakan kepada saya bahwa Jabir ibn ‘Abdillah mengabarkan kepadanya bahwa bapaknya terbunuh sebagai syahid dalam perang Uhud lalu orang-orang yang mempunyai piutang datang, mereka mendesak meminta pelunasan hak-hak mereka, maka aku menemui Rasulullah lalu aku berbicara dengan beliau, lalu Rasul meminta kepada mereka untuk mau menerima buah-buahan dari kebunku dan agar mereka membebaskan beban hutang bapakku, namun mereka tidak mau dan Rasulullah tidak memberikan kebunku dan juga tidak membagi-bagikannya kepada mereka seraya berkata: “Aku akan datang besok pagi kepadamu.” Maka beliau datang kepada kami pagi-pagi lalu mengelilingi pepohonan kurma dan berdoa untuk keberkahan buah-buahannya. Maka aku memetik buah-buah kurma tersebut, aku lunasi hak-hak mereka dan masih ada tersisa untuk kami buah-buah kurma tersebut, lalu aku temui Rasulullah ketika dia sedang duduk, lalu aku beritahukan kejadian tadi, maka Rasulullah berkata kepada ‘Umar: “Dengar wahai*

ini juga diriwayat oleh Abū Dāwūd dan al-Nasā’ī. Ayman Ṣāliḥ Sya’bān menilainya sahih. Lihat Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad, *Jāmi‘ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*, jilid XI, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 368.

‘Umar,’ sementara ‘Umar dalam keadaan duduk. Maka ‘Umar berkata: “Peristiwa ini membuktikan bahwa kami mengetahui bahwa engkau adalah Rasulullah. Demi Allah, engkau adalah Rasulullah.”

Sama seperti kisah Barirah yang telah disebutkan sebelumnya, di mana para sahabat Nabi dalam kasus ini ketika diajak oleh Nabi untuk menerima buah-buahan dari Jabir sebagai ganti dari hutang ayahnya, mereka tidak mau menerimanya. Akhirnya Nabi juga tidak memaksa mereka untuk harus mengikuti ajakannya.

Dalam *Fath al-Bari*, Ibn Hajar (w. 1448 M./ 852 H.) menjelaskan bahwa Jabir ibn ‘Abdillah menceritakan bahwa ayahnya ‘Abdullah ibn ‘Amr ibn Haram wafat dan mempunyai tanggungan hutang. Kemudian Jabir meminta kepada Rasul supaya beliau meminta orang-orang yang menghutangi ayahnya untuk membebaskannya. Rasul pun meminta kepada mereka supaya membebaskan hutang ayah Jabir. Tetapi mereka semua menolak, Jabir berkata: Ketika Rasul membicarakan hal itu kepada mereka, mereka seolah-olah telah tertipu oleh saya, dalam kasus ini umat Islam pada waktu itu tidak mencela mereka atas sikap tersebut.²²

Contoh lain ketika Nabi memilih lokasi tempat bermarkas pasukannya dalam perang Badar. Al-Khubbab ibn al-

22 *Ibid.*

Mundhir bertanya apakah lokasi tersebut merupakan pilihan yang didasari oleh petunjuk Allah, ataukah pilihan yang didasari oleh pertimbangan akal dan strategi perang? Ketika Nabi menjawab bahwa itu adalah hasil penalarannya, al-Khubbab mengusulkan lokasi lain yang lebih tepat, dan usulannya itu diterima oleh Nabi.²³

Khubbab ibn Mundhir merasa heran dengan tempat yang ditetapkan Nabi, ia mereka pilihan Nabi itu tidak cocok sebagai tempat untuk dijadikan benteng dalam peperangan, akhirnya ia menunjukkan tempat lain yang lebih strategis dan Nabi pun mengikutinya.

Dari beberapa riwayat di atas, dapat dipertegas bahwa para sahabat Nabi pun tidak dengan serta merta mengikuti perintahnya apabila ajakan tersebut dinilai tidak wajar, padahal dalam sejarah Islam, para sahabat dikenal dengan orang yang sangat patuh kepada seluruh ajakan Rasul. Kasus-kasus di atas memberikan pemahaman kepada kita bahwa hadis-hadis Nabi ketika disabdakan tidak dengan serta merta harus diikuti atau diamalkan, dalam bahasan ini ucapan dan perbuatan Nabi harus dilihat sesuai dengan posisi beliau ketika menyabdakan sesuatu.

23 Pengantar M. Quraish Shihab dalam Muhammad al-Ghazālī, *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (*Al-Sunnah al-Nabawiyah bayna Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Ḥadīth*), terj. Muhammad al-Baqir, (Bandung: Mizan, t.th.), hlm. 10.

Jadi, munculnya ide pemilahan antara Sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* bukan tidak dilandasi pada dasar yang kuat, akan tetapi para ulama telah melandaskan pikiran ini pada beberapa hadis Nabi. Selain hadis tentang Barirah, Jabir ibn 'Abdillah dan al-Khubbab di atas, sebuah hadis yang diriwayatkan dari Muslim tentang masalah penyerbukan kurma juga menjadi landasan pikiran para ulama dalam mengelompokkan perilaku-perilaku Nabi. Dalam hadis ini Rasul bersabda:

أنتم أعلم بأمر دنياكم^{٢٤}.

24 Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥ*nya tentang penyerbukan kurma melalui tiga jalur sanad.

حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي وأبو كامل الجحدري وتقاربا في اللفظ وهذا حديث قتيبة قالوا حدثنا أبو عوانة عن سماك عن موسى بن طلحة عن أبيه قال مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقوم على رءوس النخل فقال ما يصنع هؤلاء فقالوا يلحقونه يجعلون الذكر في الأثني فيلحق فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أظن يغني ذلك شيئا قال فأخبروا بذلك فتركوه فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه فإنني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإنني لن أكذب على الله عز وجل.

“Telah menceritakan kepada kami Qutaybah ibn Sa’id al-Thaqafi dan Abū Kāmil al-Jahdārī, keduanya meriwayatkan dengan lafal yang hampir sama, dan ini hadis Qutaybah, keduanya berkata telah menceritakan kepada kami Abū ‘Awānah dari Samāk dari Mūsā ibn Ṭalḥah dari ayahnya, ia berkata: “Aku berjalan bersama Rasulullah saw. melewati suatu kelompok orang yang sedang memanjat pohon kurma. Lalu Rasulullah bertanya: “Apa yang mereka lakukan?” Dijawab bahwa mereka sedang melakukan penyerbukan kurma dengan membubuhkan serbuk jantan pada putik betina sehingga keduanya dapat dikawinkan. Rasulullah saw. bersabda: “Saya kira hal itu tidak perlu.” Ṭalḥah

berkata: "Kemudian mereka diberitahu mengenai hal itu, karenanya mereka tidak melakukan penyerbukan kurma lagi. Rasulullah saw. diberi tahu (bahwa mereka tidak melakukan penyerbukan kurma lagi), maka Rasulullah saw. pun bersabda: "Apabila penyerbukan itu memang ada manfaatnya bagi mereka, maka hendaklah mereka lakukan, karena saya waktu itu hanya mengira saja. Karena itu, janganlah kalian menyalahkanku karena perkiraanku. Tetapi apabila aku menceritakan sesuatu dari wahyu Allah swt., maka ambillah, karena aku tidak berdusta atas nama Allah."

حدثنا عبد الله بن الرومي اليمامي وعباس بن عبد العظيم العنبري وأحمد بن جعفر المعقري قالوا حدثنا النضر بن محمد حدثنا عكرمة وهو ابن عمار حدثنا أبو النجاشي حدثني رافع بن خديج قال قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل يقولون يلحقون النخل فقال ما تصنعون قالوا كنا نصنعه قال لعلمكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه فنفضت أو فنقصت قال فذكروا ذلك له فقال إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر.

"Telah menceritakan kepada kami 'Abdullāh ibn al-Rūmī al-Yamāmi, 'Abbās ibn 'Abd al-'Azīm al-'Anbarī dan Aḥmad ibn Ja'far al-Ma'qārī, mereka berkata, telah menceritakan kepada kami al-Naẓār ibn Muḥammad, telah menceritakan kepada kami 'Akramah, dia adalah Ibn 'Ammār, telah menceritakan kepada kami Abū al-Najjāsī, telah menceritakan kepada saya Rāfi' ibn Khudayj berkata: Rasulullah saw. datang ke Madinah pada saat penduduk Madinah melakukan penyerbukan kurma. Lalu Nabi bertanya: "Apa yang kalian lakukan?" Mereka menjawab: "Kami melakukan sesuatu yang biasa kami lakukan (penyerbukan kurma)." Nabi bersabda: "Barangkali kalau kalian tidak melakukannya itu lebih baik." Maka mereka pun tidak melakukannya lagi, tetapi ternyata kurma mereka hasilnya berkurang. Rāfi' berkata: Lalu mereka ceritakan kejadian itu kepada Rasulullah saw., kemudian Rasulullah pun bersabda: "Saya hanya manusia, apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu tentang agama kalian, maka pegangilah, dan apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu dari pendapatku, maka aku ini hanya manusia."

“Kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian.”

Hadis ini menjadi landasan dasar pemikiran sebagian ulama, sehingga mereka berkesimpulan bahwa sebagian dari ucapan dan perilaku Nabi ada yang bukan bagian dari syariat untuk diikuti. Upaya pemilahan ini tampaknya merupakan tindakan yang dilegalkan oleh Rasul sendiri.

Imam al-Qarafi (w.1285M./684H.), telah menguraikan

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد كلاهما عن الأسود بن عامر قال أبو بكر حدثنا أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعن ثابت عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلحقون فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بأمر دنياكم

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Abī Syaybah dan ‘Amrū al-Nāqid, keduanya dari al-Aswad ibn ‘Āmir, Abū Bakr berkata telah menceritakan kepada kami Aswad ibn ‘Āmir, telah menceritakan kepada kami Ḥamād ibn Salamah dari Hisyām ibn ‘Urwah dari ayahnya dari ‘Ā’isyah dan Thābit dari Anas bahwa Nabi saw. berjalan melewati suatu kelompok orang yang sedang menyerbuk kurma. Kemudian beliau bersabda: “Seandainya kalian tidak melakukannya, tentu buahnya akan baik.” ‘Ā’isyah dan Anas mengatakan bahwa kurma itu kemudian berbuah jelek. Kemudian Rasulullah saw. melewati mereka lagi dan (karena melihat keadaan kurma yang jelek itu), beliau bertanya: “Apa yang terjadi pada kurma kalian?” Mereka menjawab: “Tuan katakan begini dan begini.” Maka beliau bersabda: “Kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian.”

Lihat Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī (selanjutnya disebut Muslim), *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyad: Dār al-Salām, 1998), hlm. 1038-1039. Penjelasan lebih rinci mengenai hadis ini akan dibahas pada bab berikutnya.

secara jelas tentang masalah ini, mengenai Sunnah dan perbedaan konteksnya, yaitu Sunnah di mana Nabi bertindak sebagai seorang kepala negara, Sunnah di mana posisi Muhammad sebagai hakim dan Sunnah di mana posisinya sebagai mufti atau penyampai syariat dari Allah swt. Ia juga menjelaskan implikasi pembagian konteks Sunnah tersebut terhadap keumuman dan kekhususan hukum, pemutlakan dan pembatasan hukum.²⁵

Al-Qarafi menjelaskan tentang perbedaan kaidah antara perbuatan Rasul sebagai hakim, sebagai pembawa syariat dan sebagai kepala negara. Ia menyatakan: Ketahuilah bahwa Rasul adalah seorang pemimpin teragung, hakim terbijak dan mufti teralim. Beliau seorang pemimpin dari semua pemimpin, hakim dari seluruh hakim dan ulama dari semua ulama. Keberadaan beliau yang demikian, Allah menyerahkan seluruh kedudukan dalam agama kepada Nabi melalui risalah-Nya. Dialah Rasul teragung yang memiliki kedudukan ini sampai hari kiamat. Tidak ada satu kedudukan pun dalam agama, melainkan dialah yang menempati peringkat tertinggi dalam kedudukan itu, hanya saja sebagian besar perbuatan Nabi merupakan tabligh, karena kedudukan utamanya adalah penyampai risalah.²⁶

25 Ahmad ibn Idrīs al-Qarāfi (selanjutnya disebut al-Qarāfi), *al-Furūq fi Anwār al-Burūq fi Anwā'i al-Furūq*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 357.

26 *Ibid.*

Kemudian al-Qarafi melanjutkan, ulama sepakat bahwa sebagian perbuatan Nabi adalah tabligh dan fatwa, sebagian lagi merupakan keputusan beliau selaku hakim, dan sebagian lagi perilaku beliau sebagai kepala negara. Ada juga perbuatan Nabi yang diperselisihkan oleh para ulama. Perselisihan tersebut karena ulama melihat sebagian lagi dari perbuatan Nabi mengandung dua sisi atau lebih, ada yang menganggap satu sisi lebih dominan dari yang lain, sedangkan ulama lain memandang secara berbeda.²⁷

Apa yang dijelaskan al-Qarafi adalah upaya pemilahan perbuatan dan ucapan Nabi Muhammad sebagai Rasul, kepala negara dan hakim. Akan tetapi al-Qarafi tidak memberikan contoh untuk tiap-tiap kategori yang ia rumuskan, sehingga agak sulit untuk melihat ucapan atau perbuatan Nabi bagaimana yang termasuk dalam kategori ucapan atau perbuatan dia sebagai Rasul, kepala negara ataupun hakim. Di samping itu, al-Qarafi juga tidak menyebutkan siapa saja para ulama yang sepakat dan yang berbeda pandangan dalam pemilahan perbuatan dan ucapan Nabi di atas.

Buah pikiran al-Qarafi ini, bagi penganut paham kontekstual dijabarkan dan dikembangkan lebih jauh, sehingga setiap hadis harus dicari konteksnya, apakah ia diucapkan oleh manusia agung itu dalam kedudukannya sebagai Rasul, mufti, hakim, pemimpin suatu masyarakat

27 *Ibid.*

atau seorang pribadi biasa.²⁸

Berbagai bentuk perbuatan Rasul tersebut memberi pengaruh yang beragam dalam syariat. Segala yang disabdakan dan dikerjakan sebagai tabligh, menjadi hukum yang bersifat umum, berlaku untuk seluruh jin dan manusia sampai kiamat, sehingga dalam sabdanya sebagai perintah, setiap orang harus mengikutinya, begitu juga yang sifatnya *mubah*, dan dalam sabdanya sebagai larangan, setiap orang harus meninggalkannya. Tindakan Nabi selaku kepala negara, seorang pun tidak boleh melakukannya dengan alasan mengikuti Sunnah Rasul, kecuali ada izin dari kepala negara. Karena perilaku Nabi di sini adalah selaku kepala negara bukan penyampai syariat. Sementara perbuatan Nabi yang dilakukannya sebagai suatu putusan peradilan, tidak boleh seorang pun mengikutinya dengan alasan mengikuti Sunnah, kecuali ada keputusan dari hakim, karena perbuatan tersebut dilakukannya sebagai seorang hakim.²⁹

Syekh Ahmad bin 'Abd al-Rahim Waliyullah al-Dahlawi atau yang lebih dikenal dengan nama al-Dahlawi (w. 1762 M./1176 H.), salah seorang pakar dan tokoh Islam dari India, dalam bukunya *Hujjat Allah al-Balighah* ia menjelaskan perbedaan Sunnah *tasyri'* (untuk penetapan

28 Pengantar M. Quraish Shihab dalam Muḥammad al-Ghazālī, *Studi...*, hlm. 9-10.

29 Al-Qarāfi, *al-Furūq...*, hlm. 357-358.

hukum) dan Sunnah non-*tasyri'* (yang tidak menetapkan hukum), atau dalam bahasanya disebut dengan Sunnah *risalah* dan *laysat risalah*.

Al-Dahlawi menjelaskan bahwa Sunnah yang diriwayatkan dari Nabi Muhammad yang telah dibukukan dalam kitab-kitab hadis terbagi menjadi dua bagian:

1. Sunnah dalam konteks penyampaian *risalah*, dalam hal ini al-Dahlawi mengutip firman Allah dalam surat al-Hasyr ayat 7:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا.

Artinya: “Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah dia, dan apa yang dilarangnya maka tinggalkanlah.”

Ayat ini dikutip al-Dahlawi untuk mempertegas bahwa perintah dari Muhammad sebagai Rasul harus diikuti umat, begitu juga larangannya harus di jauhi. Kemudian al-Dahlawi menjelaskan bahwa di antara Sunnah yang termasuk dalam kategori *risalah* adalah:

- a. Ilmu pengetahuan tentang akhirat dan keajaiban kerajaan langit, Sunnah yang berhubungan dengan masalah ini semuanya berdasarkan wahyu.

- b. Syariah dan ketentuan mengenai ibadah serta akad transaksi, sebagian masalah ini ditetapkan Rasul berdasarkan wahyu dan sebagian lain berdasarkan ijtihad, di mana ijtihad Nabi kedudukannya sama dengan wahyu, alasannya menurut al-Dahlawi karena Allah menjaga Rasul dari menetapkan pendapat yang keliru.
 - c. Kebijakan dan kemaslahatan yang bersifat umum, yaitu yang tidak ada batasan waktu, seperti penjelasan mengenai akhlak baik dan buruk. Dasar masalah tersebut biasanya ijtihad, dalam pengertian bahwa Allah mengajarkan kaidah-kaidahnya, kemudian beliau mengeluarkan hukum dan menegaskannya secara umum.
 - d. Amal yang utama dan keutamaan orang beramal, sebagian masalah tersebut berdasarkan wahyu dan sebagian yang lain berdasarkan ijtihad.
2. Sunnah bukan dalam konteks penyampaian *risalah*, dalam pembagian kedua ini, al-Dahlawi mengutip hadis Nabi yang berbunyi:

إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ إِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ دِينِكُمْ فَخُذُوا بِهِ وَإِذَا أَمَرْتُكُمْ بِشَيْءٍ مِّنْ رَّأْيِي فَإِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ³⁰

30 Muslim, *Ṣaḥīḥ* ..., hlm. 1039.

“Aku hanyalah manusia, apabila aku memerintahkan sesuatu mengenai agama kalian, maka pegangilah perintah itu, dan apabila aku memerintahkan sesuatu mengenai pendapatku pribadi, maka aku hanyalah manusia.”

Hadis ini dijadikan pijakan bahwa apabila Nabi Muhammad menyuruh atau melarang sesuatu berdasarkan pikirannya, maka perintah dan larangan itu tidak mengikat umat untuk mengikutinya.

Kemudian al-Dahlawi juga mengutip hadis Nabi yang bersabda dalam peristiwa penyerbukan kurma:

فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل³¹

“Aku hanya menduga, janganlah kalian menuntutku karena dugaanku, tetapi apabila aku menceritakan sesuatu yang datangnya dari Allah swt., pegangilah, karena aku tidak berdusta atas nama Allah.”

Di antara Sunnah dalam kategori ini adalah:

- a. Ilmu pengetahuan medis, misalnya sabda Rasul:
“Peliharalah kuda hitam yang di dahinya ada

31 Muslim, *Ṣaḥīḥ ...*, hlm. 1039. Al-Albānī menilai hadis ini sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*..., jilid I, hlm. 302.

bintik berwarna putih,”³² bagian ini berdasarkan pengalaman.

- b. Perbuatan Rasul yang berdasarkan kebiasaan, bukan ibadah, dan perbuatan tersebut terjadi secara kebetulan, tanpa sengaja. Misalnya cara berpakaian Rasul, beliau biasa memakai baju yang mudah diperoleh dan sederhana.³³
- c. Penegasan yang bertujuan untuk mengingatkan masyarakat. Misalnya hadis Ummu Zar’ dan hadis Khurafah yang menceritakan jawaban Zayd ibn al-Thabit ketika didatangi sekelompok orang yang bertanya: “Ceritakan kepada kami tentang hadis Rasulullah saw.” Zayd ibn al-Thabit menjawab: “Aku adalah tetangga Nabi, apabila ada wahyu turun, maka Nabi menyuruh seseorang memanggilku, kemudian

32 Hadis yang serupa dengan ini terdapat dalam *Sunan al-Tirmidhī* dengan bunyi:

خير الخليل الأدهم الأقرح الأرثم ثم الأقرح المحجل طلق اليمين فإن لم يكن أدهم
فكملت على هذه الشبهة

Lihat Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn Mūsā al-Turmudhī, *Jāmi’ al-Turmudhī*, cet. I, (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 406. Al-Albānī menilai hadis ini sahih. Lihat Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīr...*, jilid I, hlm. 621.

33 Contoh ini dikutip dari pendapat al-Qaraḍāwī ketika menjelaskan pendapat al-Dahlawī, karena al-Dahlawī sendiri tidak memberikan contoh pada bagian perbuatan Rasul yang dianggap sebagai adat kebiasaan. Yūsuf al-Qaraḍāwī (selanjutnya disebut al-Qaraḍāwī), *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma’rifah wa al-Haḍārah*, (t.tp: Dār al-Syurūq, t.th.), hlm. 35.

aku menulisnya untuk Nabi. Kemudian apabila Nabi menceritakan tentang persoalan dunia, ia menceritakannya bersama-sama kami, apabila Nabi menceritakan persoalan akhirat, ia menceritakannya bersama-sama kami, dan apabila Nabi menceritakan tentang makanan, beliau juga menceritakannya bersama-sama kami.” Zayd kemudian berkata: “Semua inilah yang aku ceritakan dari Rasulullah?”³⁴

- d. Perintah untuk kemaslahatan sektoral tertentu pada saat itu, bukan perintah yang mengikat seluruh umat, seperti perintah untuk memobilisasi angkatan perang dan menentukan bendera peperangan.
- e. Hukum dan keputusan pengadilan khusus, di mana Rasul memutuskan berdasarkan bukti dan sumpah. Rasulullah bersabda kepada ‘Ali ibn Abi Talib ra.: Saksi itu melihat sesuatu yang tidak dilihat orang lain yang menyaksikan.³⁵

Dari pendapat di atas yang dinukilkan dari pandangan

34 Maksudnya aku tidak sanggup menyebutkan semua persoalan ini. Dalam teks Arab :

فكل هذا أحدثكم عن رسول الله صلى الله عليه و سلم . Kata-kata فكل هذا “semua ini” berarti هذا أفكل “semua inilah?” Ini adalah bentuk *istifhām inkārī*. Aḥmad Syāh Walī Allāh ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Dahlawī (selanjutnya disebut al-Dahlawī), *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1995), hlm. 240.

35 *Ibid.*, hlm. 240-241.

al-Dahlawi, ketika ia memasukkan ilmu pengetahuan medis ke dalam bagian Sunnah yang bukan dimaksud sebagai *risalah*, hal ini menunjukkan bahwa al-Dahlawi berpendapat bahwa resep medis yang diriwayatkan dari Rasul bukan termasuk Sunnah dalam bentuk penyampaian *risalah*, atau ia bukan termasuk Sunnah yang menjadi syariat, karena dasarnya adalah pengalaman.

Muhammad Rasyid Rida (w.1935 M./1354H.) dalam *Tafsir al-Manar* ketika menguraikan pengertian (*ittiba'*) mengikuti Rasul dalam surat al-A'raf ayat 158:

وَاتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ.

Artinya: “Dan ikutilah dia, supaya kamu mendapat petunjuk.”

Dalam menjelaskan makna mengikuti Rasul dalam ayat ini, Rasyid Rida menegaskan bahwa perintah mengikuti Rasul di sini lebih umum dari pada firman Allah pada ayat sebelumnya, yaitu surat al-A'raf ayat 157 yang berbunyi:

وَاتَّبِعُوا النُّورَ الَّذِي أُنزِلَ مَعَهُ ۗ أُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ.

Artinya: “Dan orang-orang yang beriman yang mengikuti cahaya terang yang diturunkan kepadanya (Alquran), mereka itulah orang-orang yang beruntung.”

Maksud *ittiba'* dalam ayat 157 ini hanya terbatas pada mengikuti Alquran secara khusus, sementara ayat 158 mencakup juga *ittiba'* hukum yang disyariatkan oleh Rasulullah sendiri, ini menurut pendapat yang menyatakan bahwa Allah memberikan wewenang dan izin kepada Rasul untuk mensyariatkan hukum sendiri. Di samping itu, ayat tersebut juga mencakup *ittiba'* pada ijtihad dan *istinbat* Rasul berdasarkan Alquran, jika memang merupakan syariat. Misalnya pengharaman menikahi sekaligus seorang wanita dengan bibinya, baik bibinya itu saudara perempuan ayahnya ataupun saudara perempuan ibunya, karena hal itu sama seperti menikahi dua wanita bersaudara sekaligus, sebagaimana telah diharamkan dalam Alquran.³⁶

Syariat menurut Rasyid Rida adakalanya berupa ibadah, di mana kita diperintahkan untuk mendekati diri kepada Allah, baik hukumnya wajib maupun sunat. Adakalanya berupa hal-hal yang merusak (*mafsadah*) dan dilarang, untuk mencegah bahayanya terhadap agama, seperti makan binatang yang disembelih bukan atas nama Allah, bersumpah dengan selain nama Allah. Atau mencegah bahayanya terhadap akal, tubuh, harta, kemuliaan dan kemaslahatan umum. Ada pula syariat itu berupa hak-hak materil dan moril yang diperintahkan kita menunaikan kepada pemiliknya, seperti permasalahan warisan, nafkah,

36 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 303.

memperlakukan istri dengan baik, menepati akad.³⁷

Rasyid Rida kemudian menegaskan bahwa tidak termasuk syariat yang harus diikuti yaitu Sunnah Nabi yang termasuk adat kebiasaan Rasulullah. Misalnya, hadis Nabi:

كلوا الزيت و ادهنوا به فإنه مبارك.³⁸

“Makanlah buah zaitun dan gunakanlah sebagai minyak, karena buah zaitun itu membawa berkah.”

Begitu juga hadis dari ‘A’isyah, Rasul bersabda:

كلوا البلح بالتمر.³⁹

37 Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 303.

38 Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz III, cet. I, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), hlm. 173. Rasyid Riḍā menyatakan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad dan Ibn Mājah dari Abū Hurayrah, al-Ḥākim menilai hadis ini sahih. Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 303. Akan tetapi setelah diteliti, ternyata terdapat penilaian negatif dari para ulama. Dalam sanad hadis ini terdapat ‘Abdullāh ibn Sa’īd al-Maqburī, dia itu *matrūk* (ditinggalkan periwayatannya), lihat Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz II, (Indonesia: Maktabah Dahlan, t.th.), hlm. 1103. Akan tetapi terdapat sanad lain yang mengandung matan serupa, dinilai sahih oleh al-Albānī. Āl-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid II, hlm. 828.

39 Hadis ini diriwayatkan oleh al-Nasā’ī, ibn Mājah dan al-Ḥākim dari ‘A’isyah. Menurut Rasyid Riḍā, mereka semua menilai hadis ini sahih. Rasyid Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 303. Pendapat ini berbeda dengan al-Dhahabī, dalam karyanya

“Makanlah kurma muda dengan kurma kering.”

Rasyid Rida menjelaskan bahwa semua hadis di atas adalah adat kebiasaan yang tidak mengandung tujuan mendekatkan diri kepada Allah (*taqarrub*) dan juga tidak mengandung hak-hak yang menuntut adanya hukum syariat.⁴⁰ Berbeda dengan hadis:

كلوا لحوم الأضاحي و ادخروا.⁴¹

“Makanlah daging kurban dan simpanlah.”

Perbedaan dengan hadis sebelumnya karena kurban bagian dari ibadah dan makan daging kurban termasuk sunat. Perintah Rasulullah untuk makan daging kurban bagi orang yang berkorban menunjukkan bahwa perbuatan ini sunat dan perintah untuk menyimpan daging kurban menunjukkan bahwa perbuatan ini dibolehkan (*mubah*).

al-Talkhīṣ, dia menilai hadis ini *munkar*, lihat Muḥammad ibn ‘Abdillāh al-Ḥākim al-Naysabūrī, *al-Mustadrak ‘alā al-Ṣaḥīḥayn*, juz IV, cet. I, (Beirut: Dar al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 135. Al-Albānī juga menilai hadis ini palsu. Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ḍa‘īf al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr wa Ziyādatuh al-Faṭḥ al-Kabīr*, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990), hlm. 611.

40 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 303.

41 Hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad dan al-Ḥākim dari Abī Sa‘īd dan Qatādah ibn Nu‘mān dengan sanad yang sah. *Ibid.* Al-Ḥākim menjelaskan bahwa kualitas sanad dalam hadis ini sesuai dengan persyaratan kesahihan hadis menurut Muslim, hanya saja Muslim tidak meriwayatkannya. Al-Ḥākim, *al-Mustadrak...*, juz I, hlm. 531.

Seandainya tidak ada perintah, tentulah makan dan menyimpan daging kurban dianggap haram atau makruh, karena kurban masih ada hubungannya dengan hari raya, yaitu hari perjamuan Allah kepada orang-orang mukmin pada hari tersebut.

Begitu juga tidak termasuk syariat yang harus diikuti perintahnya atau dijauhi larangannya adalah Sunnah Rasul yang tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hak terhadap makhluk, sesuatu yang tidak ada unsur mendatangkan kemaslahatan atau menolak kerusakan, seperti persoalan adat kebiasaan, industri, pertanian, ilmu pengetahuan dan teknologi yang dilandasi pada eksperimen dan penelitian. Perintah dan larangan dalam Sunnah Nabi dalam bentuk ini disebut ulama sebagai *irsyad* (bimbingan/anjuran), bukan hukum syariat, kecuali larangan yang berkonsekuensi ancaman seperti memakai sutera bagi laki-laki.⁴²

Para sahabat telah mempertanyakan beberapa masalah kepada Nabi Muhammad yang masih belum jelas, apakah masalah itu pendapat Nabi sendiri atau ijtihad duniawi beliau, ataukah perintah dari Allah? Misalnya pertanyaan mereka mengenai tempat yang dipilih Nabi sebagai markas pertahanan dalam perang Badar. Jika sahabat saja pernah mengalami ketidakjelasan duduk masalah mengenai Sunnah dalam beberapa kasus, apalagi generasi setelah

42 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 303.

mereka, tentu akan lebih banyak menemukan masalah-masalah yang belum jelas. Kepada para sahabat, Nabi akan menjelaskan berbagai masalah yang masih rancu bagi mereka. Tetapi siapa yang akan menjelaskan kepada generasi yang hidup setelah mereka?⁴³

Rasyid Rida kemudian memaparkan beberapa contoh Sunnah Nabi yang sebenarnya tidak dilakukannya sebagai agama, akan tetapi karena sikap ekstrim sebagian orang menganggapnya sebagai suatu kewajiban yang harus diikuti. Sikap ekstrim mereka misalnya dalam melaksanakan perintah Rasul untuk menyemir uban dengan warna hitam. Padahal menyemir uban di sini termasuk adat kebiasaan yang berhubungan dengan berhias yang hukumnya mubah, tidak mengandung nilai ibadah atau hak terhadap Allah dan manusia.⁴⁴

Dari berbagai riwayat hadis tentang menyemir uban, beberapa di antaranya menunjukkan bahwa menyemir uban hukumnya sunat (*mustahab*) menurut adat, bukan ibadah, meskipun dengan semir warna hitam. Sebagian ulama mengartikan hukum sunat di sini sebagai sunat menurut syariat, tetapi ulama lain berpendapat makruh apabila menggunakan semir hitam, bahkan haram menurut sebagian ulama yang lebih ekstrim. Akan tetapi Rasyid Rida tidak menyebutkan siapa ulama yang saling

43 *Ibid.*, hlm. 304.

44 *Ibid.*

berbeda pendapat dalam persoalan ini.

Di antara riwayat yang terdapat dalam persoalan ini adalah sebuah hadis yang menyebutkan bahwa Abu Quhafah, ayah Abu Bakr al-Siddiq datang ke hadapan Nabi pada hari penaklukan Makkah dengan rambut dan janggutnya sudah memutih, ketika itu Rasul bersabda:

غَيِّرُوا هَذَا بِشَيْءٍ وَاجْتَنِبُوا السَّوَادَ.^{٤٥}

“Ubahlah rambut putih ini dengan sesuatu dan jauhilah dari semir warna hitam.”

Ulama Syafi'iyah berdalil pada hadis ini dan mengharamkan semir warna hitam, padahal hadis ini terjadi pada peristiwa tertentu yang berkaitan dengan persoalan adat kebiasaan, tidak ada kaitannya dengan persoalan halal atau haram, dan bukan juga termasuk persoalan yang bersifat umum sebagaimana telah ditetapkan dalam ilmu usul.⁴⁶ Hal ini bertentangan dengan kemutlakan perintah menyemir uban yang ditujukan kepada umat Islam secara umum, yaitu hadis Nabi yang berbunyi:

إِنَّ الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى لَا يَصْبِغُونَ فَخَالِفُوهُمْ.^{٤٧}

45 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 940. Al-Albānī menilai hadis ini sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaḡhīr...*, jilid II, hlm. 767.

46 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 305.

47 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī...*, jilid VI, hlm. 554. Hadis ini juga terdapat

“Sesungguhnya orang-orang Yahudi dan Nasrani tidak menyemir rambut, karena itu berbedalah kamu dengan mereka.”

Begitu juga bertentangan dengan hadis Nabi:

إن احسن ما غيرتم به هذا الشيب الحناء و الكتم.⁴⁸

“Sebaik-baik bahan yang kalian gunakan untuk merubah uban adalah hina’ (inai) dan katam (sejenis inai).”

Dari kedua hadis tersebut, dapat dipahami bahwa tujuan dari perintah menyemir uban sebenarnya hanyalah agar berbeda dengan orang Yahudi dan Nasrani, dan tidak ada ketegasan harus dengan memilih warna tertentu.

Rasyid Rida kemudian menegaskan bahwa menurut ilmu usul, perbuatan Nabi tidak menunjukkan wajib dan sunat yang bersifat *syar’i*, perbuatan itu hanya menunjukkan boleh (*mubah*). Terdapat sebuah riwayat bahwa memang benar Nabi pernah mengingatkan umatnya tentang sebagian perbuatannya dalam ibadah tidak beliau maksudkan sebagai hukum syariat, misalnya tempat yang dipilih Nabi untuk beristirahat di Arafah dan Muzdalifah,

dalam *Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwud, Sunan al-Nasā’ī, Sunan Ibn Mājah* dan beberapa *Mukharrij* lainnya.

48 Imam al-Tirmidhī menilai hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*. Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn Mūsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, juz III, (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 145.

peringatan Nabi tersebut dimaksudkan agar umatnya tidak mewajibkan diri dengan perbuatan itu karena memandangnya sebagai suatu syariat agama, sehingga mereka menetapkan sesuatu dalam agama yang tidak dibenarkan oleh Allah swt.⁴⁹

Hanya saja bagi orang yang dengan sengaja berniat mengikuti (*ittiba'*) kebiasaan Rasul karena sangat mencintai perbuatan beliau dan mengenang kehidupannya yang mulia tanpa meyakini perbuatan itu sebagai agama, maka pantas jika *ittiba'*nya tersebut dianggap sebagai penambah kesempurnaan imannya. Karena dengan melakukan hal tersebut, rasa ingat dan cintanya pada Nabi semakin bertambah.⁵⁰

Ibn 'Umar adalah salah seorang sahabat yang menelusuri seluruh perbuatan Rasul, adat kebiasaannya, dan mengikuti jejak beliau dalam perjalanan, terutama dalam perjalanan haji *wada'*. Seluruh perbuatan Rasul, oleh Ibn 'Umar benar-benar dijaga dan diperhatikan untuk diikuti, sementara sahabat lain tidak ada yang melakukan demikian, agar orang-orang setelah mereka tidak menganggapnya sebagai syariat, sebab jika mereka menganggap seluruh perbuatan Rasul sebagai syariat, maka mereka telah keliru dalam memahami agama. Menambah-nambah ajaran agama

49 Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār...*, jilid IX, hlm. 307.

50 *Ibid.*

sama saja dengan menguranginya,⁵¹ termasuk mendustakan firman Allah dalam surat al-Ma'idah ayat 3:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا.

Artinya: “Pada hari ini telah Kusempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Kucukupkan kepadamu nikmat-Ku, dan telah Kuridai Islam itu menjadi agama bagimu.”

Ayat ini dengan tegas menyatakan bahwa agama Islam telah sempurna, maksudnya segala kewajiban yang harus dilaksanakan oleh setiap Muslim sudah ada dalam Alquran dan juga petunjuk dari Rasul, sehingga tidak perlu lagi ditambah-tambah dengan sesuatu yang pada dasarnya tidak ada sangkut paut sama sekali dengan agama.

Kemudian, Mahmud Syaltut (w. 1963 M./1382 H.) yang menurut al-Qaradawi orang pertama mempopulerkan istilah Sunnah *tasyri'* juga telah memilah-milah ucapan dan perilaku Nabi yang harus diikuti dengan yang boleh ditinggalkan. Sunnah menurutnya dibagi dalam dua bagian, yaitu Sunnah *tasyri'* dan *ghayr tasyri'*. Menurut dia, yang termasuk *tasyri'* juga terbagi dua bentuk, *tasyri'* umum dan *tasyri'* khusus.

51 *Ibid.*

Sunnah *tasyri'* adalah Sunnah dalam konteks hukum syariah, bagian ini dibagi ke dalam beberapa macam:

1. Semua Sunnah yang bersumber dari Nabi dalam bentuk tabligh dalam kedudukannya sebagai Rasul, misalnya menjelaskan ayat-ayat Alquran yang global, mengkhususkan lafal yang umum, membatasi lafal yang mutlak, menjelaskan persoalan ibadah, halal, haram, akidah dan akhlak. Semua ini merupakan Sunnah *tasyri'* universal sampai hari kiamat. Apabila hukum tersebut merupakan larangan, maka semua orang harus menjauhinya, karena sulit memahami persoalan ini kecuali hanya orang yang memiliki kapasitas keilmuan yang tinggi.
2. Sunnah yang bersumber darinya sebagai kepala negara dan pemimpin umat Islam, misalnya mengirim pasukan untuk berperang, mendayagunakan harta baitul mal, melantik para hakim dan pejabat, membagi harta rampasan, mengadakan perjanjian, dan perkara-perkara lain yang termasuk tugas kepala negara. Sunnah dalam bentuk ini bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum. Karena itu tidak boleh mengikutinya secara langsung dengan melakukan hal-hal tersebut tanpa izin dari kepala negara. Seseorang tidak boleh melakukan apa pun dari itu semauanya sendiri hanya dengan alasan karena Rasul melakukan dan memerintahnya.

3. Sunnah yang bersumber dari beliau sebagai seorang hakim. Karena Nabi Muhammad di samping sebagai Rasul yang menyampaikan hukum dari Tuhannya, sebagai pemimpin umat Islam yang mengatur berbagai permasalahan mereka dan mengurus politik, beliau juga sebagai hakim yang memutuskan perkara dengan menggunakan bukti, sumpah dan pembelaan. Kedudukan Sunnah dalam masalah ini bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum. Karenanya, seseorang tidak boleh begitu saja memutuskan sendiri perkara menurut keputusan pengadilan beliau yang ditetapkan dengan menggunakan hukum tertentu dalam kasus tertentu di kalangan sahabat, melainkan seorang Muslim harus tetap tunduk dan berpegang kepada hukum pengadilan yang berlaku. Jadi, siapa saja yang haknya diambil orang lain, sementara orang tersebut menyangkal kalau itu hak dia dan dia memiliki saksi, maka dalam hal ini, seseorang tidak boleh mengambil sendiri haknya tanpa proses peradilan dengan alasan karena inilah cara pengambilan hak dalam perkara persengketaan hak yang berlaku pada masa Rasul.⁵²

Untuk bagian bukan *tasyrī'* ia membagi ke dalam 3 bagian:

- a. Sunnah dalam konteks hajat hidup manusia, seperti

52 Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* (selanjutnya disebut Syaltūt), cet. III, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 509-510.

makan, minum, tidur, berjalan, saling berkunjung, mendamaikan orang dengan cara yang lumrah, memberikan perantaraan, menawar dalam jual beli.

- b. Sunnah yang merupakan hasil eksperimen dan kebiasaan individual, misalnya hadis-hadis mengenai pertanian, kedokteran, masalah pakaian.
- c. Sunnah dalam konteks manajemen kemanusiaan dalam mengantisipasi kondisi tertentu, seperti pembagian kelompok pasukan untuk ditempatkan di pos-pos perang, mengatur barisan dalam pertempuran, langkah menyerang dan mundur, memilih tempat-tempat strategis untuk kubu pertahanan dan kebijaksanaan lain dalam situasi tertentu.

Ketiga macam Sunnah tersebut bukan merupakan hukum syariat yang berhubungan dengan perintah atau larangan, melainkan Sunnah tersebut merupakan persoalan kemanusiaan yang mana bukan urusan Rasul untuk menentukannya dalam bentuk hukum syariat.⁵³

Jadi, dengan mengetahui konteks penyabdaan hadis, kita akan mengetahui bahwa pada dasarnya hadis yang diucapkan Rasul memiliki bermacam-macam bentuk. Ada yang merupakan hukum syariat atau agama yang wajib diikuti, ada yang menunjukkan hukum sunat atau *mandub*

53 *Ibid.*, hlm. 508-509.

saja, dan ada juga yang sama sekali tidak dimaksudkan untuk menetapkan hukum syariat, dan hal ini banyak dijumpai dalam perbuatan beliau yang bersifat manusiawi, adat kebiasaan dan pengalaman pribadi.⁵⁴

Kemudian Syaltut mengatakan bahwa banyak Sunnah Nabi yang pada dasarnya merupakan keputusan beliau sebagai kepala negara atau sebagai keputusan hakim, kadangkala dianggap sebagai hukum syariat yang berlaku umum, sehingga terjadilah kerancuan hukum dan kebingungan. Terkadang konteks-konteks Sunnah Rasul dapat dipahami dengan jelas dan pasti, sehingga setiap perbuatan beliau dapat didudukkan sesuai dengan konteksnya. Tetapi terkadang juga timbul kebingungan untuk mengetahui konteks Sunnah tersebut, sehingga terjadilah perbedaan pendapat antara para ulama tentang kedudukan Sunnah.⁵⁵

Tampaknya pendapat Syaltut ini mengikuti alur pikiran al-Qarafi sebagai pendahulunya, di mana contoh-contoh hadis yang ia paparkan ketika menjelaskan Sunnah yang tidak dapat dipahami konteksnya secara jelas dan terjadi perbedaan pendapat ulama dalam menentukan konteksnya, contoh-contoh tersebut sama seperti contoh hadis-hadis yang dipaparkan al-Qarafi dalam karyanya *al-Furuq*, yaitu hadis mengenai hak pembukaan lahan kosong dan kasus rumah tangga Hindun yang mengadu kepada

54 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 510.

55 *Ibid.*

Rasul.

Pada akhir tulisannya, Syaltut menekankan bahwa semua ulama fikih sepakat adanya prinsip klasifikasi antara dua konteks perbuatan Rasul, yaitu *tasyri'* dan *non-tasyri'*. Adapun isi Sunnah yang termasuk dalam kategori *tasyri'* adalah:

1. Persoalan akidah yang telah ditetapkan Islam sebagai pembeda antara iman dan kafir, segala yang berkaitan dengan Allah dan sifat-sifat-Nya, mengenai para Rasul dan wahyu, segala yang berkaitan dengan hari kiamat. Semua persoalan ini telah dijelaskan oleh Alquran, Hadis dalam hal ini hanya mengulang-ulang apa yang telah dijelaskan Alquran.
2. Akhlak, banyak dijumpai dalam hadis hukum, adab-adab dan nasehat-nasehat, seperti hadis-hadis yang memuji keadilan, kejujuran, menepati janji, dan mencela yang sebaliknya. Permasalahan ini banyak dijumpai dalam Alquran dan Hadis, dan pada dasarnya merupakan perkara-perkara yang bertujuan untuk kesempurnaan manusia.
3. Hukum-hukum praktis yang berkaitan dengan ibadah, aturan-aturan muamalah, ketentuan-ketentuan di antara sesama manusia. Bagian ini banyak terdapat dalam hadis, para ulama menjadikan Hadis sebagai sumber kedua setelah Alquran untuk persoalan

syariat, mereka menelaah hadis-hadis, kemudian mengistinbatkan hukum.⁵⁶

Tahir ibn 'Asyur (w.1973 M./1393H.) juga menekankan bahwa sesungguhnya Rasul memiliki konsideran atau pertimbangan tertentu yang mendorong timbulnya perkataan dan perbuatan darinya. Para sahabat sendiri membedakan antara perintah dalam konteks hukum dan yang tidak dalam konteks hukum syariah. Apabila sahabat merasa kesulitan mengenai suatu persoalan, mereka menanyakannya kepada Rasul.⁵⁷

Para ulama usul fikih menjelaskan bahwa Sunnah Nabi yang bersumber dari perbuatan yang bersifat pembawaan pribadi tidak termasuk dalam kategori hukum syariat. Ini karena mereka tidak mengabaikan adanya tingkah laku Rasul yang merupakan pengaruh kodrat pembawaan dan tidak ada sangkut pautnya dengan penetapan hukum syariat atau bimbingan, tetapi mereka ragu mengenai perbuatan Nabi yang mengandung kemungkinan bersifat pembawaan pribadi (*jibilliyah*) dan kemungkinan bersifat *tasyri'*, seperti melaksanakan ibadah haji di atas unta.⁵⁸

Menurut Tahir ibn 'Asyur, terdapat 12 konteks keadaan

56 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 512-514.

57 Muḥammad al-Ṭāhir ibn al-Āsyūr (selanjutnya disebut Ibn al-Āsyūr), *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, cet. I, (Tunisia: Maktabat al-Istiqāmah, 1366 H.), hlm. 28.

58 *Ibid.*

Nabi ketika mengucapkan atau melakukan sesuatu. Dua belas konteks tersebut adalah penetapan hukum syariah, fatwa, putusan pengadilan, kepemimpinan, pemberian petunjuk dan bimbingan, mendamaikan orang berselisih, memberikan arahan kepada orang yang berkonsultasi, nasehat secara umum, penyempurnaan jiwa, pengajaran hakikat-hakikat luhur, pengajaran moral, dan Sunnah yang tidak ada kaitannya dengan bimbingan sama sekali.⁵⁹

Ketika menjelaskan konteks sunnah Rasul yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan bimbingan, ia mengatakan bahwa ulama usul telah menetapkan perbuatan Rasul yang bersifat *jibilliyah* bukan sebagai Sunnah yang menuntut umat untuk melakukan hal semacam itu, melainkan setiap orang harus menempuh sendiri cara yang sesuai dengan keadaannya, seperti tatacara makan, berpakaian, berbaring, berjalan, naik kenderaan.⁶⁰

Dalam bahasan ini, Ibn 'Asyur juga menyebutkan indikasi-indikasi adanya misi penetapan hukum syariat, yaitu jika adanya perhatian Nabi untuk menyampaikan Sunnah itu kepada masyarakat umum, keseriusan beliau dalam melaksanakan Sunnah tersebut, pemberitahuan hukum dan pernyataannya dalam bentuk persoalan-persoalan universal. Begitu juga sebaliknya, menurut Ibn 'Asyur, di antara ciri Sunnah yang tidak dimaksudkan sebagai

59 *Ibid.*, hlm. 28-29.

60 Ibn al-'Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 37.

hukum syariat (Sunnah non-*tasyri'iyah*) adalah jika tidak adanya keinginan kuat dari Rasul untuk melaksanakan Sunnah tersebut.⁶¹

Dari paparan pemikiran Ibn 'Asyur, dapat ditegaskan bahwa di antara Sunnah Nabi ada yang tidak termasuk hukum syariat yang bersifat umum dan abadi, bahkan ada yang sama sekali bukan merupakan hukum syariat. Meskipun demikian, ia juga mengaku bahwa dalam beberapa kasus, agak susah menetapkan apakah suatu ucapan yang disabdakan Nabi atau perbuatan yang dilakukannya memang dimaksudkan syariat untuk diikuti umat atau itu dilakukannya hanya sebagai manusia biasa yang tidak ada kaitan sama sekali dengan agama.

Al-Amidi (w. 1233 M./631 H.) dalam karyanya *al-Ihkam fi Usul al-Ahkam* telah mengurai persoalan perbuatan Nabi, dalam membahas masalah ini ia terlebih dahulu memetakan duduk persoalannya. Menurutnya, perbuatan-perbuatan Nabi yang bersifat naluri (*jibilliyah*), seperti cara beliau berdiri, duduk, makan, minum, itu semua memberi implikasi hukum *mubah* kepada Nabi sendiri dan umatnya.⁶²

Perbuatan-perbuatan Nabi yang menjadi kekhususannya

61 *Ibid.*, hlm. 39.

62 Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Āmidī (selanjutnya disebut al-Āmidī), *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 122.

seperti kewajiban melaksanakan salat duha, witr, tahajud di tengah malam, melaksanakan puasa *wisal*, masuk kota Makkah tanpa ihram, kawin lebih dari empat, itu semua tidak boleh ada orang lain yang menirunya.⁶³

Perbuatan Nabi sebagai penjelasan bagi kita, baik berupa ucapan secara nyata seperti sabdanya "Salatlah kalian sebagaimana aku salat,"⁶⁴ atau dengan adanya bukti-bukti lain, seperti mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, ini merupakan petunjuk untuk kita semua tanpa ada perselisihan pendapat.⁶⁵

Selanjutnya al-Amidi menjelaskan, jika perbuatan Nabi tidak ada bukti yang menunjukkan bahwa perbuatan itu merupakan penjelasan kepada umatnya,⁶⁶ perbuatan tersebut terbagi dua, apakah mengandung nilai *qurbah* (mendekatkan diri kepada Allah) atau tidak. Jika mengandung nilai *qurbah*, maka kemungkinan memberi efek hukum antara wajib atau sunat. Sedangkan perbuatan Nabi yang tidak mengandung nilai *qurbah*, kemungkinan

63 *Ibid.*

64 Al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah...*, juz II, hlm. 296. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Musnad Aḥmad dan Sunan al-Nasā'ī*. Dan berkualitas sahih. *Al-Albānī*, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr...*, jilid I, hlm. 216.

65 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122.

66 Bagian ini dalam istilah lain dikenal dengan *al-fi'l al-mujarrad* (perbuatan tanpa sebab).

akan menjadi wajib, sunat dan *mubah*.⁶⁷

Senada dengan al-Amidi, 'Ali Hasbullah juga membuat klasifikasi yang hampir sama dengannya, meskipun dalam redaksi yang berbeda. Ia membagi perbuatan Nabi secara umum kepada dua bentuk:

1. Perbuatan yang bersumber dari beliau sebagai tabiat kemanusiaan dan pengalaman dalam urusan duniawi;
2. Perbuatan yang bersumber dari beliau sebagai risalah kerasulan.

Dalam perbuatan bentuk yang pertama, 'Ali Hasbullah menegaskan bahwa perbuatan Nabi yang bersumber dari tabiat kemanusiaan seperti cara berdiri, duduk, berjalan, tidur, makan dan minum, juga perbuatan beliau berdasarkan pengalamannya dalam urusan duniawi seperti berdagang, mengatur strategi perang, menjelaskan resep obat untuk orang sakit, semua ini hanya memberi efek hukum *mubah*.⁶⁸

Dalam bentuk kedua, ia membagi ke dalam tiga macam:

1. Perbuatan-perbuatan Nabi yang menjadi kekhususannya seperti kewajiban melaksanakan salat tahajud,

67 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122-123.

68 'Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 69-70.

boleh melaksanakan puasa *wisal*, boleh kawin lebih dari empat, itu semua tidak berlaku untuk umatnya.

2. Perbuatan Nabi sebagai penjelasan terhadap Alquran, seperti perintah beliau melaksanakan salat dan haji dengan meniru dan mengikuti caranya, memotong tangan pencuri di pergelangan, mencontohkan cara bertayammum, maka hukumnya sama dengan hukum perbuatan yang dijelaskan (yaitu apa yang terkandung dalam Alquran).
3. Perbuatan Rasul yang tidak termasuk pada bahasan nomor satu dan dua, jika ia mengandung unsur *qurbah* seperti salat dua rakaat tanpa kontinuitas, maka ia menjadi sunat, dan kalau tidak mengandung unsur *qurbah* seperti jual beli dalam muamalah, menunjukkan hukum *mubah* saja.⁶⁹

Dari apa yang telah dijelaskan di atas, klasifikasi ini sama persis dengan pembagian al-Amidi, kedua-duanya membagikan perbuatan Rasul menjadi empat bagian, yaitu:

- a. Perbuatan Nabi sebagai tabiat kemanusiaan (*jibilli*);
- b. Perbuatan Nabi sebagai kekhususan (*khasa'is*);

69 *Ibid.*, hlm. 69-71.

- c. Penjelasan Nabi terhadap Alquran;
- d. Perbuatan Nabi tanpa sebab (*fi'l mujarrad*).

'Abd al-Wahhab Khallaf (w. 1955 M./1374 H.) yang membahas persoalan ini di dalam karyanya *'Ilm Usul al-Fiqh* menegaskan bahwa perkataan dan perbuatan Nabi hanya memiliki otoritas yang mengikat bagi umat muslim apabila perkataan atau perbuatan tersebut datang dalam kapasitas Nabi sebagai Rasul dan memang dimaksudkan sebagai *tasyri'* yang berlaku umum dan untuk diikuti.⁷⁰

Kemudian ia menegaskan bahwa Rasul juga sebagai manusia biasa layaknya orang lain, Allah memilihnya untuk menjadi Rasul bagi manusia, firman firman Allah dalam surat al-Kahf ayat 110:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ .

Artinya: “Katakan (wahai Muhammad), saya hanya seorang manusia seperti kamu, (hanya yang membedakannya) aku diberikan wahyu.”

Kemudian Khallaf menjelaskan Sunnah Nabi itu terbagi kepada tiga macam:

1. Sesuatu yang bersumber dari beliau sebagai tabiat

70 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *'Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 43.

kemanusiaan, seperti cara berdiri, duduk, berjalan tidur, makan, minum, bagian ini bukanlah sebagai syariat, karena sumbernya bukan dari kerasulan, tetapi berdasarkan kemanusiannya. Akan tetapi jika suatu perbuatan lahir dari beliau sebagai manusia dan terdapat dalil lain yang menunjukkan bahwa perbuatan itu dikerjakan memang untuk diikuti, maka ia berubah menjadi syariat dengan dalil tersebut.

2. Sesuatu yang lahir dari beliau berdasarkan pengalaman pribadi atau yang berkaitan dengan urusan dunia, seperti persoalan perdagangan, pertanian, pengaturan pasukan, manajemen perang, atau menjelaskan resep obat untuk orang sakit, maka ini juga tidak termasuk syariat, karena sumbernya bukan dari kerasulan, hanya berdasarkan pengalaman duniawi.
3. Sesuatu yang bersumber dari beliau sebagai Rasul tetapi dalil syarak menunjukkan bahwa hal itu merupakan keistimewaannya, maka Sunnah ini tidak boleh diikuti umat, karena ia bukan syariat, seperti Nabi kawin lebih dari empat.

Pada bahasan terakhir Khallaf mengulangi kembali bahwa ucapan dan perbuatan yang bersumber dalam kapasitasnya sebagai Rasul dan dimaksudkan sebagai *tasyri'* umum dan untuk diikuti oleh umat Muslim, itulah yang menjadi hujah (otoritas) bagi Muslim dan undang-undang yang

wajib diikuti.⁷¹

Apa yang dijelaskan Khallaf kurang lebih sama dengan dua tokoh di atas, yaitu al-Amidi dan 'Ali Hasbullah, hanya saja Khallaf tidak menyebutkan perbuatan Nabi sebagai penjelasan terhadap Alquran.

Pemaparan pemikiran para ulama di atas menunjukkan bahwa di antara ucapan dan perbuatan dari Nabi Muhammad memang ada yang tidak dimaksudkan sebagai bagian dari agama yang harus diikuti umat. Meskipun demikian, pemilahan ucapan, perbuatan dan *taqir* Nabi yang telah lahir dari pemikiran para ulama sebagaimana telah dibahas di atas, bukan berarti semua ulama sepakat dengan adanya istilah Sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah*.

Dalam kenyataan, sebagian umat Islam ada yang menjadikan semua yang ada dalam Sunnah Nabi sebagai *tasyri'* yang wajib diikuti, yaitu sebagai hukum syariat yang mengikat dan wajib dilaksanakan oleh seluruh umat di setiap zaman, tempat dan keadaan. Padahal sebagian Sunnah tersebut ada yang timbul atas dasar pembawaan pribadi Nabi, kebiasaan dan pengalaman empiris di lingkungan tertentu. Juga ada perkara-perkara dalam Sunnah yang dilakukan Nabi secara kebetulan saja, bukan

71 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl...*, hlm. 43-44.

atas dasar kesengajaan.⁷²

Bagi kelompok ini, tidak ada istilah Sunnah non-*tasyri'iyah*, dan selanjutnya diskusi tentang upaya pemilahan ucapan Nabi seperti disinggung sebelumnya dianggap sebagai upaya mengada-ngada tanpa ada landasan yang kuat.

Di sisi lain, ada golongan yang terlalu berlebihan dalam mengasingkan Sunnah dari seluruh persoalan praktis kehidupan. Oleh karena itu, adat-istiadat, muamalat, persoalan politik, ekonomi, manajemen, peperangan dan lain sebagainya harus diserahkan kepada masyarakat, sementara Sunnah Nabi tidak memiliki otoritas untuk mencampurnya, baik dengan memerintah maupun melarang, baik dengan mengarahkan maupun memberi petunjuk dalam suatu persoalan.⁷³ Alasan golongan ini adalah merujuk pada hadis tentang penyerbukan kurma di atas, yaitu hadis Nabi yang berbunyi “Kalian lebih mengetahui tentang urusan dunia kalian.”

Yusuf al-Qaradawi menganggap kedua kelompok ini sebagai kaum ekstrim dan sembrono.⁷⁴ Kelompok pertama berangkat dari dasar tekad yang kuat untuk meneladani Rasul dalam segala situasi dan kondisi serta ingin sekali mengikuti seluruh hal yang pernah dilakukan

72 Al-Qaradāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 19.

73 *Ibid.*, hlm. 20.

74 Teks aslinya *al-Ghulāt wa al-Muqāṣṣirīn*.

Nabi. Memang perbuatan meniru Nabi semacam ini adalah terpuji dan mendapat pahala karena niat dan tekad mereka untuk mengikuti penuh jejak Nabi. Tetapi mereka keliru ketika bersikap berlebih-lebihan dalam menganggap seluruh perbuatan Rasul sebagai bagian dari Sunnah dan agama, mereka juga keliru ketika memprotes orang yang tidak melakukan perbuatan itu. Padahal sebenarnya sebagian besar yang mereka anggap sebagai Sunnah hanyalah adat-istiadat orang Arab, dan Rasul melakukan demikian untuk menghormati adat kaumnya.⁷⁵

Kelompok kedua sebagai golongan yang terlalu gegabah dalam mengeluarkan sebagian besar Sunnah Nabi dari *tasyri'*, hanya berbekal sebuah hadis tentang penyerbukan kurma, seolah-olah sudah ingin meruntuhkan berbagai hadis tentang jual beli dan transaksi bisnis, hubungan sosial, ekonomi dan politik yang telah banyak dikodifikasi dalam beragam kitab Sunnah, seolah-olah hadis ini sebagai penghapus seluruh ucapan, perbuatan dan persetujuan Nabi yang lain.⁷⁶

Kemudian, al-Qaradawi melanjutkan bahwa segala persoalan dunia yang berdasarkan pada pengalaman teknis dan eksperimen seperti pertanian, industri, kedokteran, teknologi, ini semua bukan Sunnah *tasyri'iyah* yang harus diikuti. Jadi, menjadikan hadis ini sebagai sandaran untuk

75 Al-Qaradāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 22.

76 *Ibid.*, hlm. 13.

mengeluarkan Sunnah, bahkan untuk mengenyahkan seluruh agama dari kehidupan dan mengasingkannya dari persoalan masyarakat, dengan dalih bahwa agama merupakan risalah spiritual, sikap inilah sebenarnya yang ditentang oleh Sunnah, Alquran dan Islam.⁷⁷

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa upaya pemilahan Sunnah kepada *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* pada dasarnya memang terdapat dalil dari agama, baik dari hadis Nabi maupun praktik sahabat. Kemudian upaya pembagian Sunnah dalam bentuk ini bukanlah ide yang datang dari luar Islam sebagaimana dituduh oleh segelintir orang, akan tetapi dengan melihat pandangan beberapa tokoh yang dikutip di atas, menunjukkan bahwa kajian ini adalah murni dari kalangan umat Islam sendiri.

77 *Ibid.*, hlm. 21.

4



SUNNAH TASYRĪYYAH DAN OTORITASNYA

Rasul diutuskan Allah sebagai model bagi umat dalam menjalani kehidupan mereka, sehingga apa yang disabdakan dan dicontohkan Rasul dalam bentuk perbuatannya adalah sebagai wahyu dari Allah. Meskipun ada di antara sabdanya yang tidak terkait dengan persoalan agama, akan tetapi sebagian besar ucapan dan perbuatannya itu adalah syariat yang berdasarkan petunjuk Allah agar diikuti umat. Karena itu, maka pada

bagian ini penulis akan menjelaskan pengertian syariat dan kemudian dikaitkan dengan istilah Sunnah *tasyrī'iyah* sebagai pemahaman dasar untuk melihat Sunnah-sunnah Nabi yang memang disabdakan sebagai syariat.

Untuk melengkapi bahasan ini, penulis juga akan mengungkapkan apa saja kandungan dari Sunnah *tasyrī'iyah* tersebut yang kemudian dinilai sebagai kriteria-kriteria Sunnah *tasyrī'iyah*.

A. Pengertian Sunnah *Tasyrī'iyah*

Secara etimologi, kata syariat mempunyai dua pengertian: Pertama, syariat dalam arti jalan yang lurus atau jalan yang lempang, sebagaimana firman Allah dalam surat al-Jāthiyah ayat 18:

ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

Artinya: “Kemudian Kami jadikan jalan yang lurus kepadamu, maka ikutilah jalan itu dan jangan kamu ikuti nafsu orang-orang yang tidak mengerti.”

Pengertian syariat dalam ayat di atas adalah jalan yang lurus bagi orang mukmin yang mereka lalui dalam kehidupan, Allah menyuruh mereka agar selalu berada pada jalan yang lurus dan benar, dan jangan sampai seorang mukmin mengikuti jalan yang sesat.

Kedua, syariat dalam arti tempat (sumber) mengalirnya air yang dipakai untuk diminum.¹

Secara terminologi, syariat didefinisikan sebagai hukum-hukum yang ditentukan Allah terhadap hamba-Nya agar mereka menjadi orang yang beriman dan beramal saleh, demi untuk mendapat kebahagiaan di dunia dan akhirat.²

Syariat sebagai sebuah lingkaran besar yang mencakup di dalam orbitnya semua perilaku dan perbuatan manusia, syariat selalu mengingatkan kita kepada wahyu, akan ilmu pengetahuan yang tak akan pernah kita peroleh seandainya tidak ada Alquran dan Hadis.³

Kedua pengertian syariat di atas sangat umum, masih merujuk kepada makna wahyu, baik Alquran maupun Hadis, belum menjelaskan bagian-bagian apa yang tercakup dalam makna syariat.

Muhammad 'Alī al-Ṭahānawī seperti dikutip Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurohman mengemukakan pengertian syariat sebagai:

1 Muhammad 'Alī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 7.

2 *Ibid.*

3 Ahmad Hasan, *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (*The Early Development of Islamic Jurisprudence*), terj. Agah Garnadi, cet. II, (Bandung: Pustaka, 1994), hlm. 8.

ما شرعه الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم سواء كانت متعلقة بكيفية عمل وتسمى فرعية وعملية ودون لها علم الفقه أو بكيفية الاعتقاد وتسمى أصلية واعتقادية ودون لها علم الكلام، ويسمى الشرع أيضا بالدين والملة⁴

“Hukum-hukum yang ditetapkan Allah untuk hamba-Nya, yang dibawa oleh salah seorang Nabi, baik yang berhubungan dengan cara melakukan perbuatan yang disebut sebagai furū’ (cabang) dan ‘amaliyyah (perbuatan), untuk bagian tersebut disusun ilmu fikih, atau yang berhubungan dengan kepercayaan yang disebut sebagai hukum pokok dan kepercayaan, untuk bagian ini disusun ilmu kalam. Syariat disebut juga al-Dīn dan al-Millah.”

Muṣṭafā Aḥmad Zarqā’ (w.1999 M.) memberikan definisi syariat sebagai:

مجموعة الأوامر والأحكام الاعتقادية والعملية التي يوجب الإسلام تطبيقها لتحقيق أهدافه الإصلاحية في المجتمع⁵

4 Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurohman Sw, *Pengantar Usul Fiqh*, (Yogyakarta: Lembaga Studi Filsafat Islam, 1994), hlm. 3.

5 Muṣṭafā Aḥmad Zarqā’, *al-Madkhal al-Fiqhī al-Ām: al-Fiqh al-*

“Sekumpulan perintah, hukum, keyakinan dan amalan yang diwajibkan Islam untuk menerapkannya dalam rangka mewujudkan tujuan-tujuan pemurnian dalam masyarakat.”

Al-Syātibī (w. 790 H.) menjelaskannya sebagai berikut:

إن معنى الشريعة أنها تحد للمكلفين حدودا في أفعالهم وأقوالهم
واعتقادهم^٦

“Sesungguhnya makna syariat adalah sesuatu yang mengatur manusia, baik menyangkut dengan perbuatan, ucapan maupun keyakinan mereka.”

Baik al-Ṭahānawī, Zarqā’, maupun al-Syātibī, telah memberikan pengertian syariat yang lebih rinci, dengan menyebut beberapa bagian yang masuk dalam cakupan makna syariat, yaitu keyakinan (akidah), hukum (amalan). Hanya mereka tidak memasukkan akhlak ke dalam makna syariat. Pengertian yang lebih rinci lagi adalah apa yang telah dirumuskan Mannā’ al-Qaṭṭān.

Islāmī fī Ṭhawbihi al-Jadīd, cet. IX, juz I, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1968), hlm. 30.

6 Abū Ishāq al-Syātibī, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī’ah*, jilid I, (Kairo: al-Maktabat al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 67.

Menurut Mannā' al-Qaṭṭān, syariat adalah:

ما شرعه الله لعباده في العقائد والعبادات والأخلاق والمعاملات
ونظم الحياة في شعبها المختلفة لتحقيق سعادتهم في الدنيا
والآخرة.⁷

“Sesuatu yang disyariatkan Allah kepada hambanya, baik yang berkaitan dengan persoalan akidah, ibadah, akhlak, muamalat, tatanan kehidupan yang beragam macam untuk merealisasikan kebahagiaan mereka di dunia dan akhirat.”

Rumusan ini telah mencakup unsur-unsur penting dalam bingkai syariat, yaitu akidah, ibadah, akhlak dan muamalat. Pengertian yang senada dengan ini juga dirumuskan oleh Teungku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy (w. 1975 M./1394 H.). Ia berpendapat bahwa syariat merupakan hukum-hukum yang ditetapkan Allah untuk hamba-Nya dengan perantaraan Rasul agar diamalkan dengan penuh keimanan, baik hukum tersebut berpautan dengan amaliah maupun akidah dan akhlak.⁸ Dalam karyanya yang lain ia juga menegaskan bahwa para ulama fikih memakai kata syariat sebagai nama terhadap hukum yang ditetapkan

7 Mannā' Khalīl al-Qaṭṭān, *al-Tasyrī' wa al-Fiqh fi al-Islām: Tārīkhan wa Manhājan*, (t.tp. Maktabah Wahbah, 1976), hlm. 10.

8 Tengku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Memahami Syariat Islam*, cet. I, (Semarang: Pustaka Rizki Utama, 2000), hlm. 2.

Allah untuk hamba-Nya dengan perantaraan Rasul, agar hamba melaksanakannya dengan dasar yang jelas, baik hukum itu berkaitan dengan amaliah lahiriah, maupun akhlak dan akidah, kepercayaan yang bersifat batiniah.⁹

Pengertian lain makna syariat adalah apa yang dijelaskan Maḥmūd Syaltūt (w.1963M./1382 H.). Dalam karyanya *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* ia mengatakan:

الشريعة هي النظم التي شرعها الله أو شرع أوصلها ليأخذ الإنسان
بها نفسه في علاقته بربه وعلاقته بأخيه المسلم وعلاقته بأخيه
الإنسان وعلاقته بالحياة¹⁰

“Syariat adalah aturan-aturan yang ditetapkan Allah atau ditetapkan dasar-dasarnya agar manusia menjadikannya sebagai pedoman bagi dirinya dalam berhubungan dengan Tuhan, sesama saudaranya yang muslim, sesama manusia dan hubungannya dengan kehidupan.”

Definisi yang dirumuskan Maḥmūd Syaltūt di atas agak berbeda dengan rumusan-rumusan sebelumnya, di mana ia lebih menekankan pada fungsi syariat itu sendiri, yaitu

9 Tengku Muhammad Hasbi Ash Shiddieqy, *Pengantar Ilmu Fiqh*, cet. II, (Semarang: Pustaka Rizki Utama, 1999), hlm. 5.

10 Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah* (selanjutnya disebut Syaltūt), cet. III, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 12.

agar umat manusia dapat berinteraksi dengan Allah, manusia dan alam sekitarnya. Dalam definisi di atas tidak tampak bagian apa saja yang termasuk ke dalam syariat.

Selanjutnya Syaltūt menegaskan bahwa meskipun hukum-hukum syarak itu beraneka ragam, namun dapat dikembalikan kepada dua dasar pokok. *Pertama*, ibadah, yaitu perbuatan yang dikerjakan orang Muslim untuk mendekatkan diri kepada Allah dan mengingatkan keagungannya, sebagai bukti kebenaran keimanan mereka dan penyerahan diri pada-Nya, bagian ini mencakup salat, puasa, zakat dan haji. *Kedua*, muamalah, perbuatan yang dikerjakan Muslim untuk menjaga kemaslahatan dan mencegah kemudaratannya, baik antara sesama Muslim maupun dengan sesama manusia, aspek ini mencakup hal-hal yang berkaitan dengan masalah kekeluargaan, warisan, hal-hal yang terkait dengan persoalan harta benda dan tukar menukar, pidana, hubungan Muslim dengan masyarakat lainnya.¹¹

Kemudian, bagi ulama yang membagi Islam ke dalam tiga bagian, akidah, syariat dan akhlak, maka syariat di sini hanya merupakan bagian dari Islam itu sendiri, tidak termasuk di dalamnya persoalan akidah dan akhlak. Dalam hal ini, syariat sama artinya dengan hukum Islam atau fikih.

11 *Ibid.*, hlm. 77.

Pengertian syariat dalam bentuk ini mengakibatkan makna syariat hanyalah bagian dari Islam, bukan Islam secara keseluruhan, karena ia hanya salah satu bagian dari Islam. Pemaknaan seperti ini tampaknya agak membingungkan, karena ketika disebut syariat Islam, unsur-unsur penting lainnya seperti akidah dan akhlak tidak termasuk di dalamnya, sehingga makna kata-kata Islam dan syariat Islam harus dibedakan, di sinilah letak ketidajelasannya.

Pengertian lain dari syariat adalah bahwa ia merupakan teks-teks dari wahyu Tuhan yang dipahami apa adanya tanpa pemikiran atau penalaran dari para ulama. Pengertian ini membuat syariat sering dibandingkan dengan fikih, jadi syariat adalah teks Alquran dan Hadis apa adanya, sedangkan fikih merupakan pemahaman para ulama terhadap kedua sumber hukum tersebut.

Pemaknaan syariat dalam bentuk ini hanya digunakan ketika ingin membedakan antara teks-teks Alquran dan Hadis dengan pemahaman para ulama terhadap keduanya. Pengertian ini menurut penulis hanya digunakan pada penjelasan tertentu, bukan makna yang dipahami secara umum.

Menurut penulis, makna syariat yang tepat dalam penulisan ini adalah segala ketentuan Allah bagi manusia yang ada dalam Alquran dan Hadis yang menyangkut segala hal, baik terkait dengan persoalan akidah, ibadah, halal, haram, hukuman, maupun persoalan akhlak.

Dari kata syariat, kemudian terdapat istilah *tasyrī'* sebagai perubahan bentuknya, yang berarti pembuatan undang-undang, pensyariaan, penjelasan hukum,¹² berdimensi syariat, atau diterjemahkan dalam bahasa Indonesia sebagai yang mengandung hukum. Kalau dikaitkan dengan istilah Sunnah *tasyrī'iyah*, secara sederhana berarti Sunnah yang mengandung dimensi syariat.

Sejauh bacaan penulis, istilah Sunnah *tasyrī'* dan *ghayr tasyrī'* pertama sekali dipopulerkan oleh Maḥmūd Syaltūt (w. 1963 M./1382 H.), akan tetapi jauh sebelumnya pembahasan ini telah dikaji oleh para ulama sebelumnya, al-Qarāfī (w. 1285 M./684 H.) misalnya, telah menjelaskan tentang perbedaan kaidah antara perbuatan Rasul sebagai hakim, sebagai pemberi fatwa yaitu tabligh dan sebagai kepala negara.¹³ Kemudian al-Dahlawī juga membahas masalah ini, hanya saja beliau menggunakan istilah Sunnah *risālah* dan *laysat risālah*.¹⁴

Definisi Sunnah *tasyrī'iyah* sepengetahuan penulis tidak ditemukan dalam karya-karya ulama dahulu yang telah

12 Muḥammad 'Alī al-Sāyis, *Tārīkh al-Fiqh...*, hlm. 7.

13 Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī (selanjutnya disebut al-Qarāfī), *al-Furūq fi Anwār al-Burūq fi Anwā'i al-Furūq*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 357.

14 Istilah *risālah* dalam rumusan al-Dahlawī sama dengan *tasyrī'iyah* dalam istilah ulama lain. Lihat Aḥmad Syāh Walī Allāh ibn 'Abd al-Raḥīm al-Dahlawī (selanjutnya disebut al-Dahlawī), *Ḥujjat Allāh al-Bālighah*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 240.

membahas masalah ini. Al-Dahlawi (w. 1762 M./1176 H.) ketika mengawali bahasan tentang persoalan ini, ia membahasnya di bawah topik:

باب بيان أقسام علوم النبي.

“Bab tentang penjelasan beragam ilmu Nabi.”

Al-Dahlawī mengatakan:

اعلم أن ما روي عن النبي صلي الله عليه وسلم و دون في كتب
أولاً, ما سبيله تبليغ الرسالة. ثانياً, ما الحديث علي قسمين:
ليس من باب تبليغ الرسالة¹⁵

“Ketahuilah bahwa apa saja yang diriwayatkan dari Nabi dan yang sudah dibukukan dalam kitab-kitab hadis itu terbagi menjadi dua; Pertama, Sunnah dalam konteks penyampaian risālah; Kedua, Sunnah bukan dalam konteks penyampaian risālah.” Dari pernyataan di atas tidak terdapat pengertian Sunnah tasyrī‘iyah yang dirumuskan al-Dahlawī, ia hanya menegaskan bahwa ada dua bentuk Sunnah Nabi, yang bersifat risālah dan non-risālah.

Mahmud Syaltut (w.1963 M./1382 H.) yang menurut al-

15 Al-Dahlawī, *Hujjat...*, hlm. 240.

Qaradawi (ulama kontemporer) adalah orang pertama menggunakan istilah ini, hanya mengemukakan bahwa Sunnah Nabi terbagi kepada dua bentuk, Sunnah *tasyrī'* dan non-*tasyrī'*,¹⁶ kemudian ia memaparkan bagian-bagian yang masuk dalam dua kategori tersebut, yaitu Sunnah *tasyrī'* dan non-*tasyrī'*. Di sini belum tampak pengertian dan pemahaman yang rinci mengenai istilah *tasyrī'iyah* dan non-*tasyrī'iyah*.

'Abd al-Wahhāb Khallāf (w. 1955 M./1374 H.) membahas persoalan ini di bawah topik:

ما ليس تشريعاً من أقوال الرسول و أفعاله

“Ucapan dan perbuatan Rasul yang bukan merupakan hukum syariat.”

Menurut Khallāf, perkataan dan perbuatan Nabi baru memiliki otoritas yang mengikat umat muslim hanya apabila perkataan atau perbuatan tersebut datang dalam kapasitas Nabi sebagai Rasul dan memang dimaksudkan sebagai *tasyrī'* yang berlaku umum dan untuk diikuti. Pada bahasan terakhir ia mengulangi kembali bahwa ucapan dan perbuatan yang bersumber dari Nabi Muḥammad dalam kapasitasnya sebagai Rasul yang dimaksudkan sebagai *tasyrī'* umum dan untuk diikuti oleh muslim, itulah yang menjadi hujah (otoritas) bagi muslim dan undang-undang

16 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509.

yang wajib diikuti.”¹⁷ Dari ulasan Khallāf ini, belum ditemukan suatu definisi yang baku untuk mengetahui pengertian Sunnah *tasyrī’iyyah*.

Yūsuf al-Qaraḍāwī yang serius mengkaji masalah ini juga tidak secara khusus menjelaskan pengertian istilah tersebut, hanya dapat dipahami dari beberapa ungkapannya, misalnya ketika ia mengawali bahasan yang berjudul *al-Sunnah al-Tasyrī’iyyah bayna al-Ghulāt wa al-Muqaṣṣirīn*, ia megatakan:

لهذا، كان البحث المهم هنا هو، بيان ما يعتبر من السنة تشريعاً
يكلف الناس اتباعه و العمل به، و ما ليس من باب التشريع و
التكليف

“Untuk masalah ini, pembahasan yang penting di sini adalah mengenai Sunnah yang dikategorikan sebagai tasyrī’, yang dibebankan kepada manusia untuk mengikuti dan mengamalkannya dan Sunnah yang bukan tasyrī’ dan bukan taklif.”¹⁸

Uraian al-Qaraḍāwī di atas hanya menegaskan bahwa di antara Sunnah Nabi memang dimaksudkan sebagai dalil

17 ‘Abd al-Wahhāb Khallāf, *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 43-44.

18 Yūsuf al-Qaraḍāwī (selanjutnya disebut al-Qaraḍāwī), *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma’rifah wa al-Haḍārah*, (t.tp.: Dār al-Syurūq, t.th.), hlm. 19.

dalam syariat, akan tetapi harus diperhatikan juga bahwa ada di antara Sunnah tersebut yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan agama sehingga bukan merupakan taklif bagi umat. Jadi, meskipun al-Qaraḍāwī termasuk ulama kontemporer yang menjelaskan persoalan ini dan ulasanya mengenai persoalan ini banyak merujuk pada pendapat ulama sebelumnya, akan tetapi ia juga belum memberi rumusan pengertian tentang Sunnah *tasyrī'iyah*.

Dengan melihat pengertian Sunnah pada bab sebelumnya dan dikaitkan dengan pengertian syariat dari paparan di atas, maka dari beberapa pandangan yang dikemukakan para ulama dalam redaksi yang berbeda, meskipun tidak ada yang memberi definisi secara tegas tentang Sunnah *tasyrī'iyah*, penulis dapat menyimpulkan bahwa yang dimaksud dengan Sunnah *tasyrī'iyah* adalah segala perkataan, perbuatan dan *taqrīr* Rasul yang mengandung unsur syariat, baik menyangkut dengan akidah, hukum maupun akhlak yang mengikat umat untuk mengikutinya sepanjang zaman, tanpa terikat dengan waktu tertentu.

B. Kriteria-kriteria Sunnah *Tasyrī'iyah*

Pada bahasan di atas telah diuraikan pengertian Sunnah *tasyrī'iyah*, yaitu Sunnah-Sunnah Rasul yang mengandung unsur syariat, baik menyangkut dengan akidah, hukum maupun akhlak. Kajian selanjutnya adalah upaya untuk

menemukan kriteria-kriteria Sunnah Rasul yang dapat dikategorikan sebagai Sunnah *tasyrī'iyah*, kriteria-kriteria tersebut adalah:

1. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Akidah

Hadis Nabi yang berisikan masalah akidah merupakan dalil yang mempunyai otoritas untuk dibenarkan dan diimani. Rasul sebagai utusan Tuhan diutus untuk memperkenalkan kepada umat siapa yang menciptakan mereka, apa tujuan hidup dan ke mana akhir dari perjalanan hidup ini, beban yang dipikul Nabi dalam hal ini menyangkut dengan persoalan iman kepada Allah, malaikat, Rasul, kitab-kitab, hari kiamat dan lain-lain yang bersifat gaib. Apabila Sunnah Rasul menyangkut dengan urusan seperti ini, maka Sunnah tersebut sebagai *tasyrī'iyah*, mengikat umat untuk percaya dan mengimaninya.

Imam al-Dahlawī (w.1762M./1176H.) memasukkan Sunnah Nabi tentang akidah ke dalam bagian Sunnah *tasyrī'iyah* dalam istilah al-Dahlawī disebut dengan Sunnah *risālah*, meskipun beliau tidak menyatakan secara tegas bagian akidah, akan tetapi hal ini dapat dipahami dari ungkapannya:

: منه علوم المعاد و عجائب الملكوت و ما سبيله تبليغ الرسالة

هذا كله مستند الي الوحي¹⁹

“Sunnah dalam konteks penyampaian risālah: Di antaranya adalah ilmu pengetahuan mengenai hari akhirat dan keajaiban langit, persoalan ini seluruhnya berdasarkan wahyu.”

Dari ungkapan di atas dapat dipahami bahwa hari akhirat dan persoalan keajaiban langit merupakan masalah akidah yang berkaitan dengan keimanan seseorang.

Maḥmūd Syaltūt (w.1963M./1382H.) yang dianggap sebagai tokoh kontroversi dalam bidang kehujahan Sunnah, karena ia berpendapat bahwa hadis *aḥād* tidak dapat dijadikan dalil dalam perkara akidah disebabkan *ẓanni*. Akan tetapi ketika mengomentari tentang Sunnah *tasyrī'* dan non-*tasyrī'*, ia menempatkan Sunnah²⁰ yang berkaitan dengan akidah sebagai Sunnah *tasyrī'*, Syaltūt memberi komentar:

ما كان سبيله التشريع, و هو علي أقسام: ما يصدر عن الرسول
صلي الله عليه و سلم علي وجه التبليغ بصفته رسولا, كأن يبين

19 Al-Dahlawī, *Hujjat...*, hlm. 240.

20 Di sini apakah Sunnah itu *aḥād* atau *mutawātir* tidak dijadikan bahasan, karena dapat dipahami dari karya beliau bahwa Sunnah di bidang akidah yang termasuk dalam kategori *tasyrī'iyah* adalah Sunnah yang terkualifikasi *mutawātir*.

مجملا في الكتاب أو يخصص عاما أو يقيد مطلقا بين شأننا في العبادات أو الحلال و الحرام أو العقائد و الأخلاق أو شأننا و هذا النوع تشريع عام الي يوم القيامة, متصلا بشيئ مما ذكر. فإن كان منهيا عنه إجنبه كل إنسان بنفسه, لا يتوقف في ذلك علي شيئ سوي العلم به و الوصول اليه.²¹

“Sunnah dalam konteks syariat, bagian ini terdapat beberapa macam: Sunnah yang bersumber dari Nabi yang bersifat tabligh dalam kedudukan beliau sebagai Rasul, seperti menjelaskan ayat-ayat Alquran yang global, menjelaskan persoalan ibadah, halal, haram, akidah dan akhlak, atau sesuatu yang berkaitan dengan hal tersebut. Semua ini merupakan tasyrī‘ umum sampai hari kiamat, jika hukum tersebut merupakan larangan, maka semua orang harus meninggalkannya, seseorang sama sekali tidak mungkin dapat memahami hal itu kecuali dengan ilmu pengetahuan yang memadai.”

Seluruh umat Islam setuju bahwa Sunnah merupakan sumber pengetahuan mengenai alam gaib ini. Mereka telah mendapatkan bukti-bukti bahwa Muḥammad adalah utusan Allah yang menerima wahyu dari-Nya. Ia tidak berbicara berdasarkan hawa nafsu, tidak mengucapkan sesuatu dari Allah kecuali yang benar, ia tidak pernah

21 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509.

menyampaikan dari Allah mengenai apa pun yang tidak ia ketahui, ia juga tidak mengetahui perkara-perkara gaib kecuali apa yang telah diajarkan Allah kepadanya.²²

Hanya saja terjadi perbedaan pendapat dalam masalah ini, mengenai persoalan penetapan sahnya suatu hadis yang diriwayatkan dari Nabi. Apakah dalam masalah ini cukup dengan dasar hadis sahih, meskipun diriwayatkan dengan *aḥād*, ataukah hadis itu mesti diriwayatkan oleh banyak orang secara *mutawātir*.

Dengan ungkapan lain, apakah persoalan akidah itu dapat ditetapkan dengan hadis riwayat *aḥād*, yang pada hakikatnya secara esensial hanya berarti dugaan yang kuat walaupun itu hadis sahih? Ataukah persoalan akidah itu hanya dapat ditetapkan dengan hadis riwayat *mutawātir* yang berarti pasti benar serta memberikan keyakinan.²³

Para ulama baik ahli kalam maupun usul, terutama dari kalangan Ahlussunnah sepakat bahwa Sunnah *mutawātir* dapat menetapkan masalah akidah, baik yang berkaitan dengan ketuhanan atau pun kenabian, masalah-masalah metafisika dan masalah akhirat. Yang menjadi perbedaan pendapat di sini adalah apakah hadis *aḥād* yang diriwayatkan secara sahih dapat dijadikan dalil untuk persoalan-persoalan akidah?

22 Al-Qaradāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 88.

23 *Ibid.*

Kalau kita melihat lebih tajam, ada dua variabel yang menjadi akar permasalahan. Pertama, apakah untuk menetapkan persoalan akidah itu cukup memakai dugaan (*ẓann*), ataukah harus dengan suatu kepastian dan keyakinan. Kedua, apakah hadis *aḥād* yang sahih itu berarti suatu kepastian yang meyakinkan, ataukah ia hanya merupakan dugaan kuat semata.

Tampaknya permasalahan pertama mengenai penetapan masalah akidah apakah harus dengan sesuatu yang pasti atau cukup dengan *ẓann* saja tidak terlalu banyak didiskusikan. Banyak ayat-ayat Alquran yang berulang kali menyebutkan bahwa Allah mencela orang-orang musyrik yang mengikuti dugaan dalam menetapkan persoalan akidah. Allah berfirman dalam surat al-Najm ayat 28:

وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ
الْحَقِّ شَيْئًا.

Artinya: “Dan mereka tidak mempunyai sesuatu pengetahuan pun tentang itu. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan, dan sesungguhnya persangkaan itu tiada berfaedah sedikit pun terhadap kebenaran.”

Surat Yūnus ayat 36:

وَمَا يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا يَفْعَلُونَ.

Artinya: “Dan kebanyakan mereka tidak mengikuti kecuali persangkaan saja. Sesungguhnya persangkaan itu tidak sedikit pun berguna untuk mencapai kebenaran. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui apa yang mereka kerjakan.”

Surat al-An‘ām ayat 148:

سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى دَافُوا بِأْسِنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا خُرُوصًا.

Artinya: “Orang-orang yang mempersekutukan Tuhan, akan mengatakan: Jika Allah menghendaki, niscaya kami dan bapak-bapak kami tidak mempersekutukan-Nya dan tidak (pula) kami mengharamkan barang sesuatu apa pun. Demikian pulalah orang-orang yang sebelum mereka telah mendustakan (para rasul) sampai mereka merasakan siksaan Kami. Katakanlah:

Adakah kamu mempunyai sesuatu pengetahuan sehingga dapat kamu mengemukakannya kepada Kami? Kamu tidak mengikuti kecuali persangkaan belaka, dan kamu tidak lain hanya berdusta.”

Surat al-Jāthiyah ayat 24:

وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ
وَمَا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ.

Artinya: *“Dan mereka berkata: Kehidupan ini tidak lain hanyalah kehidupan di dunia, kita mati dan kita hidup dan tidak ada yang membinasakan kita selain masa, dan mereka sekali-kali tidak mempunyai pengetahuan tentang itu, mereka tidak lain hanyalah menduga-duga.”*

Allah juga berfirman mengenai orang-orang Nasrani dan kepercayaan mereka terhadap penyaliban Nabi ‘Isā ibn Maryam dalam surat al-Nisā’ ayat 157:

وَقَوْلِهِمْ إِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللَّهِ وَمَا قَتَلُوهُ وَمَا
صَلَبُوهُ وَلَكِنْ شُبِّهَ لَهُمْ وَإِنَّ الَّذِينَ اخْتَلَفُوا فِيهِ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مَا لَهُمْ
بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِلَّا اتِّبَاعَ الظَّنِّ وَمَا قَتَلُوهُ يَقِينًا.

Artinya: *“Dan karena ucapan mereka: Sesungguhnya kami*

telah membunuh al-Masīh ʿĪsā putra Maryam, Rasul Allah, padahal mereka tidak membunuhnya dan tidak (pula) menyalibnya, tetapi (yang mereka bunuh ialah) orang yang diserupakan dengan ʿĪsā bagi mereka. Sesungguhnya orang-orang yang berselisih paham tentang (pembunuhan) ʿĪsā, benar-benar dalam keragu-raguan tentang yang dibunuh itu. Mereka tidak mempunyai keyakinan tentang siapa yang dibunuh itu, kecuali mengikuti persangkaan belaka, mereka tidak (pula) yakin bahwa yang mereka bunuh itu adalah ʿĪsā.”

Semua ayat di atas membicarakan tentang keimanan orang-orang musyrik dan Nasrani, di mana pada dasarnya mereka tidak memiliki ilmu pengetahuan yang meyakinkan terhadap apa yang diimani, mereka hanya menduga-duga tanpa keyakinan yang pasti. Makna *ẓann* dalam ayat tersebut hanya menunjukkan dugaan tanpa dasar (*wahm bāṭil*), khayalan belaka (*takhayyulī*),²⁴ mereka hanya menebak-nebak dan berkhayal terhadap apa yang mereka imani.

Permasalahan yang kedua adalah tentang status hadis *aḥād*, masalah ini malah yang sering dibicarakan oleh para ulama. Apakah ia memberikan ilmu yang meyakinkan atau hanya dugaan saja.

24 Muḥammad ʿAlī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, jilid I, cet IX, (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, t.th.), hlm. 317, 427, 583.

Mengenai masalah ini terdapat tiga pendapat para ulama:

Pendapat pertama, hadis *aḥād* itu tidak berarti suatu kebenaran ilmu yang bersifat yakin secara mutlak, baik ada bukti lain atau tidak.

Pendapat kedua, hadis *aḥād* berarti suatu kebenaran ilmu yang bersifat yakin, meskipun tanpa dibarengi dengan bukti-bukti lain.

Pendapat ketiga, hadis *aḥād* ini berarti suatu kebenaran ilmu yang bersifat yakin kalau disertai dengan bukti-bukti lain

Pendapat pertama di atas dianut oleh mayoritas ulama usul fikih dan para ahli kalam. Pendapat ini juga merupakan pendapat tiga imam mazhab, yaitu Abū Ḥanīfah, Mālik dan al-Syāfi‘ī. Mereka berpendapat bahwa hadis *aḥād* itu tidak berarti suatu kebenaran ilmu yang bersifat yakin, ia hanya berarti kewajiban untuk mengamalkan. Mereka menolak pendapat yang mengatakan bahwa hadis *aḥād* berarti ilmu yang pasti dan meyakinkan. Pendapat ini menurut mereka jelas salah, karena hadis *aḥād* itu mempunyai beberapa kemungkinan. Adanya beberapa kemungkinan ini akan menghilangkan suatu kepastian.²⁵

Di antara ulama yang berpendapat seperti ini adalah Maḥmūd Syaltūt (w. 1963 M./1382 H.), dalam karyanya

25 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 91.

al-Islām: 'Aqīdah wa Syarī 'ah ia berkomentar bahwa para ulama yang berpendapat bahwa dalil *naqlī* dapat memberi pengetahuan yakin dan menetapkan masalah akidah, mereka membuat persyaratan bahwa dalil *naqlī* itu harus *qaṭ'ī*, baik dari segi *wurūd* maupun *dalālah*. Dalil itu betul-betul berasal dari Nabi tanpa keraguan sedikit pun, dan ini hanya terdapat dalam *mutawātir*. Dalil itu juga harus berupa teks yang *muḥkam* (jelas) maknanya, tidak mengandung *ta'wīl*. Jika sebuah dalil sudah memenuhi kriteria ini, maka dapat memberi faedah yakin dan menetapkan akidah.²⁶

Alasan mendasar Syaltut tidak menerima hadis *aḥād* sebagai landasan akidah karena adanya keraguan bahwa hadis itu benar-benar berasal dari Rasul dan tidak memberi pengetahuan yakin.²⁷ Untuk menguatkan pendapatnya ia menukilkan beberapa pendapat para ulama lain yang sejalan dengannya, seperti pendapat al-Ghazali (w.1111M./505H.), al-Bazdawi (w.1000 M./390 H.), al-Asnawi (w.1371 M./772 H.).²⁸

Al-Ghazālī (w.1111 M./505 H.) mengatakan bahwa hadis *aḥād* itu tidak berarti suatu kebenaran ilmu, ini merupakan suatu hal yang dapat dipahami secara pasti. Apa yang dikutip para ulama hadis bahwa hadis *aḥād* itu

26 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 56-57.

27 *Ibid.*, hlm. 63.

28 *Ibid.*, hlm. 64.

berarti suatu kebenaran ilmu, barangkali maksud mereka adalah hadis *aḥād* itu berarti suatu kewajiban untuk diamalkan, karena dugaan juga disebut sebagai ilmu. Oleh karena itu, sebagian ulama berpendapat bahwa hadis *aḥād* itu melahirkan ilmu yang bersifat lahiriah saja, sedangkan ilmu tidak ada lahir dan batin, ia hanyalah dugaan.²⁹

Al-Bazdawi (w. 1000 M./390 H.) mengomentari terhadap pernyataan bahwa hadis *aḥād* tidak berarti ilmu pasti meyakinkan dengan mengatakan bahwa hadis *aḥād* karena tidak berarti ilmu yang meyakinkan, tidak boleh menjadi hujah dalam persoalan akidah, karena akidah harus berdasarkan keyakinan, hanya saja *aḥād* itu dapat dijadikan dalil dalam persoalan amalan praktis.³⁰

Al-Asnawi (w. 1371 M./772 H.) juga menegaskan bahwa riwayat *aḥād* hanya memberi faedah dugaan, Allah hanya membolehkan *ẓann* dalam masalah amalan praktis yang berkaitan dengan *furū'*, bukan dalam masalah ilmu mengenai kaidah-kaidah agama yang mendasar (*uṣūl al-dīn*).³¹

29 Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min 'Ilm al-Uṣūl*, jilid I, cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), hlm. 272.

30 'Alā al-Dīn 'Abd al-'Azīz ibn Aḥmad al-Bukhārī, *Kasyf al-Asrār 'An Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*, jilid III, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 40.

31 Jamāl al-Dīn 'Abd al-Raḥīm al-Isnawi, *Nihāyat al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1999), hlm. 169.

Prinsip bahwa hadis-hadis *aḥād* tidak dapat dipakai sebagai dalil dalam masalah-masalah akidah akan membawa konsekuensi tergusurnya sebagian ajaran Islam yang selama ini diimani oleh umat Islam. Misalnya mengenai siksa kubur, tanda-tanda kedatangan imam al-Mahdī, turunnya Nabi ‘Īsā, munculnya Dajjal. Semua itu harus digusur dari ajaran Islam.

Konsekuensi inilah yang ditentang oleh sebagian ulama lain, di antaranya Syekh ibn Rasyīd sebagaimana dikutip Ali Mustafa Yaqub, secara tegas menyebutkan dalam bukunya *Radd Syubhat al-Ilḥād ‘an Aḥādīṭh al-Aḥād* bahwa pembagian hadis menjadi *aḥād* dan *mutawātir* itu adalah *bid’ah* yang menyesatkan umat.³²

Meskipun demikian, perlu penulis jelaskan di sini mengenai perbedaan antara akidah dan iman. Para ulama klasik menyamakan makna kedua istilah ini, karena akidah dan iman keduanya hanya diketahui melalui wahyu. Sementara sebagian ulama modernis membedakan makna keduanya, akidah menurut mereka adalah sesuatu yang harus dimiliki oleh setiap muslim, sedangkan iman merupakan kepercayaan terhadap persoalan-persoalan partikular akidah.

Masalah-masalah pokok akidah yang harus diimani oleh setiap Muslim adalah keyakinan tentang adanya Allah

32 Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis*, cet. IV, (Jakarta: Putaka Firdaus, 2004), hlm. 133.

yang Maha Esa, segala sesuatu bergantung padaNya, Yang tidak melahirkan dan tidak dilahirkan, Dia Maha mengetahui segala sesuatu, bersifat sempurna dan jauh dari kekurangan.

Beriman kepada malaikat, mereka adalah makhluk yang tidak pernah berbuat dosa kepada Allah, selalu mengerjakan apa yang diperintahkanNya. Beriman kepada rasul-rasul yang telah diutus Allah. Kepercayaan bahwa Nabi Muḥammad itu Rasul yang terakhir, Allah telah menurunkan Alquran sebagai bukti yang jelas, mukjizat yang abadi, Alquran tidak mengandung kesalahan apapun, ia diturunkan dari Allah Yang Maha Bijaksana dan Terpuji. Allah juga telah menurunkan kitab-kitab kepada para Nabi sebelum Muḥammad.

Di samping itu juga termasuk ke dalam akidah pokok adalah beriman kepada hari kebangkitan, Allah akan membangkitkan mereka dari kubur dan menghimpun mereka semuanya pada suatu hari yang tidak diragukan kedatangannya, Allah akan memperhitungkan amal perbuatan manusia selama di dunia, mengimani adanya Surga dan segala nikmatnya sebagai balasan bagi orang-orang yang patuh padanya, adanya Neraka dengan segala azabnya sebagai balasan bagi manusia ingkar.³³

Semua ini termasuk persoalan akidah yang sangat

33 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 94.

mendasar, di mana seseorang yang mengingkari salah satu dari akidah tersebut dapat dinyatakan kafir, karena semua ini telah ditetapkan Alquran dengan sangat jelas dan tegas, dapat dipahami dari agama secara pasti (ما علم من الدين بالضرورة). Untuk perkara ini, al-Qaraḍāwī menggunakan istilah akidah yang mendasar (*al-'Aqā'id al-Asāsiyyah*), umat Islam tidak ada yang mempertanyakan tentang persoalan ini. Oleh karena itu, persoalan ini tidak memerlukan kepada penegasan Sunnah. Informasi yang dibawa Sunnah dalam persoalan ini merupakan pengukuhan dan penegasan terhadap apa yang diwahyukan Allah di dalam Alquran.³⁴

Iman diartikan lebih kepada kepercayaan pada masalah-masalah yang berkaitan dengan partikular akidah (*al-'aqā'id al-furū'iyah*), misalnya keimanan tentang pertanyaan dua malaikat di dalam kubur, mengenai kenikmatan dan azab kubur, syafaat di hari akhir, persoalan titian (*ṣirāt*), takdir. Mengenai kepercayaan terhadap hal-hal seperti ini tidak setingkat dengan akidah *asāsiyyah*, di mana orang yang tidak mengimani terhadap salah satu persoalan ini tidak dapat dinyatakan sebagai kafir.³⁵

Dalam sejarah teologi Islam, beberapa kelompok berbeda pandangan dalam hal ini, misalnya Ahlussunnah percaya pada takdir, sedangkan Muktazilah tidak

34 *Ibid.*, hlm. 95.

35 *Ibid.*

mempercayainya,³⁶ akan tetapi tidak mesti Muktazilah keluar dari Islam. Ulama Ahlussunnah baik dari golongan Asy'ariyyah, Maturidiyyah, Hanbaliyyah, tidak mengkafirkan golongan Muktazilah, meskipun mereka tidak beriman terhadap beberapa persolan iman dalam Islam yang telah ditetapkan oleh hadis-hadis yang sahih seperti masalah azab kubur, keluarnya Dajjal, turunnya Nabi 'Isa. Dalam pandangan Ahlussunnah, mereka (Muktazilah) tidak keluar dari Islam, hanya saja dinilai sebagai pembawa *bid'ah*.³⁷

Jadi, orang-orang yang mengingkari hadis-hadis tentang beberapa persoalan keimanan di atas tidak dapat dihukum menjadi kafir, karena hal ini bukan termasuk dalam kategori masalah yang diketahui dari agama secara pasti (ليس من العقائد المعلومة من الدين بالضرورة).

Harun Nasution juga berpendapat bahwa iman kepada takdir akan mewariskan sikap pasrah dan membuat orang Muslim, lesu, malas dan statis. Menurutnya kepercayaan ini akan membuat seorang Muslim yakin bahwa apa yang terjadi adalah qadha dan qadar Allah, sehingga manusia tidak perlu berusaha. Karena alasan itulah Harun berpendapat bahwa qadha dan qadar harus dihilangkan

36 Abu Lubabah Husain, *Pemikiran Hadis Mu'tazilah*, cet. I, (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003), hlm. 51.

37 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 96-97.

dari rukun iman,³⁸ keimanan kepada qadha dan qadar itulah sebagai penyebab kurangnya produktivitas umat Islam.³⁹

Pemikiran Harun di atas tidak terlepas dari pandangannya mengenai hadis, menurutnya, hadis yang disepakati semua golongan umat Islam untuk dapat dipakai sebagai sumber hukum hanyalah hadis *mutawātir*. Hadis *masyhūr* dan *aḥād* ada yang mau menerimanya dan ada pula yang menolak, misalnya golongan Muktaẓilah.⁴⁰

Pikiran Harun ini beranjak dari kerangka pikirnya bahwa tidak ada kesepakatan antara umat Islam tentang keorisinilan semua hadis dari Nabi. Berbeda dengan Alquran yang semuanya diakui oleh seluruh umat Islam sebagai wahyu yang diterima Nabi dan kemudian diteruskan kepada umatnya, dalam keorisinilan hadis terdapat perbedaan antara umat Islam. Oleh karena itu, kekuatan hadis sebagai sumber ajaran Islam tidak sama dengan Alquran.⁴¹

Dari paparan pendapat Harun di atas, dapat dipahami bahwa dalam persoalan akidah, dalil yang dapat digunakan

38 Daud Rasyid, *Sunnah di Bawah Ancaman*, (Bandung: Syaamil, 2006), hlm. 20.

39 Harun Nasution, *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. V, (Bandung: Mizan, 1998), hlm. 120-121.

40 Harun Nasution, *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, jilid II, cet. IV, (Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985), hlm. 25.

41 Harun Nasution, *Islam ditinjau...*, jilid I, hlm. 29-30.

hanyalah Alquran dan hadis *mutawātir*, sementara hadis *aḥād* tidak boleh dijadikan hujah dalam persoalan ini, karena masih ada keraguan apakah ia benar-benar dari Nabi atau hanyalah hadis buatan orang lain. Jadi, akidah-akidah pokok yang termasuk dalam rukun iman menurut Harun hanya kepercayaan kepada Allah, malaikat, Rasul, Kitab dan hari akhirat. Sedangkan persoalan qadha dan qadar harus dihilangkan dari keyakinan seorang Muslim, karena ia penyebab mundurnya umat Islam.

Quraish Shihab mengomentari bahwa Alquran tidak pernah menggunakan kata-kata rukun iman, juga tidak pernah menyebut kata takdir dalam satu rangkaian ayat yang berbicara tentang lima perkara lain yang disebutkan dalam hadis Nabi.⁴² Dalam surat al-Baqarah ayat 285:

أَمَّنَ الرَّسُولُ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْهِ مِنْ رَبِّهِ وَالْمُؤْمِنُونَ كُلٌّ آمَنَ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ.

42 Yaitu hadis yang diriwayatkan ‘Umar, dinyatakan bahwa suatu ketika datang seseorang yang berpakaian sangat putih, berambut hitam, tetapi tidak tampak pada penampilannya bahwa ia seorang yang baru dari sebuah perjalanan, namun ‘Umar berkata “tidak seorang pun di antara kami yang mengenalnya.” Dia bertanya tentang Islam, Iman, Ihsan, dan saat kiamat serta tanda-tandanya. Kemudian Nabi menjawab antara lain dengan menyebut enam perkara iman, yaitu percaya kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, Kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya, hari kiamat dan percaya tentang takdir-Nya yang baik dan yang buruk.

Artinya: *“Rasul telah beriman kepada Alquran yang diturunkan kepadanya dari Tuhannya, demikian pula orang-orang yang beriman. Semuanya beriman kepada Allah, malaikat-malaikat, kitab-kitab dan Rasul-rasul-Nya.”*

Dalam surat al-Nisā’ ayat 136:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَيَّ
رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ
وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا.

Artinya: *“Wahai orang-orang yang beriman, tetaplah beriman kepada Allah dan Rasul-Nya dan kepada kitab yang Allah turunkan kepada Rasul-Nya, serta kitab yang Allah turunkan sebelumnya. Barang siapa yang kafir kepada Allah, malaikat-malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, Rasul-rasul-Nya dan hari kemudian, maka sesungguhnya orang itu telah sesat sejauh-jauhnya.”*

Dalam ayat di atas tidak disebutkan perkara takdir, hal ini tidak berarti bahwa takdir tidak wajib dipercayai. Quraish Shihab menekankan bahwa Alquran tidak menyebutkan takdir sebagai rukun, tidak pula merangkaikannya dengan kelima perkara lain yang disebutkan dalam hadis Jibril yang diriwayatkan ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb. Karena itu, agaknya

dapat dimengerti jika sebagian ulama tidak menjadikan takdir sebagai salah satu rukun iman, bahkan dapat dimengerti jika sebagian mereka hanya menyebutkan tiga hal pokok, yaitu keimanan kepada Allah, malaikat, dan hari kemudian. Bagi penganut pendapat ini, keimanan kepada malaikat mencakup keimanan kepada apa yang mereka sampaikan, yaitu wahyu Allah, dan kepada siapa disampaikan, yakni para Nabi dan Rasul.⁴³

Bahkan jika diperhatikan beberapa hadis Nabi, seringkali beliau hanya menyebut dua perkara, yaitu percaya kepada Allah dan hari kemudian. Misalnya dalam hadis yang diriwayatkan al-Bukhārī dan Muslim dari Abū Hurairah:

حدثنا عبد الله بن محمد حدثنا هشام أخبرنا معمر عن الزهري
عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه
و سلم قال: من كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليكرم ضيفه ومن
كان يؤمن بالله واليوم الآخر فليصل رحمه ومن كان يؤمن بالله
واليوم الآخر فليقل خيرا أو ليصمت.⁴⁴

43 M. Quraish Shihab, *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. XVIII, (Bandung: Mizan, 2007), hlm. 66.

44 Aḥmad ibn 'Alī ibn Ḥajar al-'Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz X, (Kairo: Dār at-Taqwā, t.th.), hlm. 607-608.

“Abdullāh ibn Muḥammad menceritakan kepada kami, Hisyām mengabarkan kepada kami, Ma‘mar mengabarkan kepada kami, dari al-Zuhrī, dari Abī Salamah dari Abī Hurayrah, Nabi berkata: Siapa yang percaya kepada Allah dan hari kemudian, maka hendaklah ia menghormati tamunya. Siapa yang percaya kepada Allah dan hari kemudian, maka hendaklah ia menyambung tali kerabatnya. Siapa yang percaya kepada Allah dan hari kemudian, maka hendaklah ia berkata benar atau diam.”

Alquran juga tidak jarang hanya menyebut dua di antara hal-hal yang wajib dipercayai. Misalnya firman Allah dalam surat al-Baqarah ayat 62:

إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ
وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ
عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ.

Artinya: *“Sesungguhnya orang-orang Mukmin, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan orang-orang Shabiin, siapa saja di antara mereka yang benar-benar beriman kepada Allah, hari kemudian dan beramal saleh, mereka akan menerima pahala dari Tuhan mereka, tidak ada kekhawatiran terhadap mereka, dan tidak (pula) mereka bersedih hati.”*

Menurut Quraish Shihab, berdasarkan ayat dan hadis di atas, tidak berarti bahwa yang dituntut hanyalah iman kepada Allah dan hari kemudian, tetapi bersama keduanya adalah iman kepada Rasul, kitab suci, malaikat dan takdir. Meskipun ayat tersebut dan semacamnya hanya menyebut dua hal pokok, tetapi tetap menuntut keimanan menyangkut segala sesuatu yang disampaikan oleh Rasul saw., baik dalam enam perkara yang disebutkan dalam hadis Jibril, maupun perkara lainnya yang tidak disebutkan.⁴⁵

Dari uraian di atas, meskipun awalnya Quraish Shihab tidak dengan tegas menyalahkan orang-orang yang mengingkari takdir, tetapi pada akhir bahasannya mengenai persoalan ini, ia tetap mengakui bahwa takdir tetap termasuk perkara yang harus diimani oleh setiap Muslim.

Adapun mengenai status hadis *aḥād* dalam persoalan akidah, meskipun Quraish Shihab tidak menyatakan secara tegas, akan tetapi dapat dipahami dari komentarnya di atas bahwa hadis-hadis Nabi tanpa membedakan antara *mutawātir* dan *aḥād* yang terkait dengan persoalan akidah, tetap harus diimani oleh setiap Muslim. Hal ini menunjukkan bahwa hadis *aḥād* pun tetap dapat dijadikan dalil dalam perkara akidah.

Pendapat kedua meyakini bahwa hadis *aḥād* itu berarti

45 M. Quraish Shihab, *Wawasan...*, hlm. 67.

suatu kebenaran ilmu yang bersifat pasti dan dapat dijadikan hujah dalam masalah akidah, walaupun tanpa ada bukti yang lain. Ini adalah pendapat Imam Aḥmad ibn Ḥanbal, Dāwūd al-Zāhirī dan jumhur ulama hadis,⁴⁶ pendapat ini dianggap sebagai pendapat ulama salaf dan di antara ulama pada abad ke-20 yang sependapat dengan kelompok ini adalah Ahmad Muhammad Syākir (w. 1958 M./1377 H.) dan Nāṣir al-Dīn al-Albānī (w. 1999 M./1420 H.).

Ibn Ḥazm (w. 1064 M./456 H.) juga berpendapat demikian, ia berkata bahwa hadis *aḥād* yang diriwayatkan dari Rasul oleh seorang yang adil dari seorang guru yang juga adil dan sampai kepada Rasul merupakan suatu kebenaran yang pasti, dan pada waktu yang sama juga wajib diamalkan. Hadis sahih itu berarti suatu kebenaran ilmu yang pasti, baik hadis itu terdapat dalam dua kitab *ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* atau di luar kitab tersebut.⁴⁷

Pendapat kelompok kedua ini dianggap kuat oleh sebagian ulama hadis pada masa sekarang, seperti Ahmad Muhammad Syākir (w. 1958 M./1377 H.), menurutnya pendapat inilah yang dikuatkan oleh dalil-dalil yang sahih. Ilmu yang bersifat yakin adalah ilmu yang bersifat teoretis argumentatif dan tidak dapat diperoleh kecuali ulama

46 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 92.

47 Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd ibn Ḥazm al-Zāhirī, *Al-Iḥkām fī uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, juz I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 115.

yang menguasai ilmu hadis yang memahami masalah para perawi dan faktor-faktor yang membuat sebuah hadis itu cacat.⁴⁸

Demikian juga pendapat Nasir al-Din al-Albani (w. 1999 M./1420 H.), ia berpendapat bahwa hadis *aḥād* dapat dijadikan hujah dalam bidang akidah. Dalam karyanya *al-Ḥadīth Ḥujjat bi Nafsihi fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām*, ia telah mengurai panjang lebar mengenai kehujahan hadis *aḥād* dalam bidang akidah. Dengan mempertanyakan sumber apa yang dijadikan oleh sebagian orang yang berpendapat bahwa hadis *aḥād* tidak dapat dijadikan hujah dalam bidang akidah? Sementara di sisi lain mereka menjadikannya sebagai dalil pada bagian hukum?. Tidak ada keterangan baik dari Alquran maupun hadis yang menetapkan persoalan tersebut, dengan kemutlakan perintah yang ada untuk mengikuti Rasul, tentu mencakup juga persoalan-persoalan yang berkaitan dengan akidah yang mewajibkan kita untuk mengikuti Nabi.⁴⁹

Menurut kelompok ini, para ulama hadis pada dasarnya tidak pernah mengatakan bahwa hadis-hadis *aḥād* tidak dapat dijadikan dalil dalam masalah-masalah akidah, pendapat

48 Aḥmad Muḥammad Syākir, *al-Bā'ith al-Ḥathīth Syarḥ Ikhtisār 'Ulūm al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 33-34.

49 Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Berhujjah dengan Hadits Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum*, (*al-Ḥadīth Ḥujjat bi Nafsihi fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām*), terj. Darwis, cet. I, (Jakarta: Darus Sunnah Press, 2008), hlm. 80-81.

mereka hanyalah bahwa hadis sahih dan hadis *ḥasan* menjadi hujah dalam ajaran Islam, baik masalah akidah, syariah maupun akhlak. Hadis *ḍa'if* tidak dapat menjadi hujah dalam masalah akidah dan syariah, dan hanya dapat dipakai dalam masalah *faḍā'il al-a'māl* (keutamaan amal) dengan syarat-syarat tertentu.⁵⁰

Prinsip ini sebenarnya sudah dipakai oleh para sahabat semenjak Nabi masih hidup. Dalam menerima hadis dari Nabi, mereka tidak pernah memilah-milah hadis menjadi *aḥād* dan *mutawātir* kemudian yang *aḥād* mereka tolak apabila berkaitan dengan masalah akidah. Nabi sendiri juga tidak pernah mengumpulkan mereka apabila beliau ingin menyampaikan ajaran Islam.⁵¹

Para sahabat dan ulama klasik tidak pernah memilah-milah hadis seperti di atas, orang yang memilah-milah hadis dan kemudian menolak hadis *aḥād* sebagai dalil masalah akidah oleh sebagian ulama cenderung menunjukkan kelompok ahli ilmu kalam, atau tepatnya Muktazilah. Merekalah yang dituduh pertama kali membuat dikotomi hadis menjadi *aḥād* dan *mutawātir*, kemudian menolak yang *aḥād* sebagai hujah dalam masalah akidah.⁵²

50 Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Ilmu Hadits Praktis, (Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth)*, terj. Abu Fuad, cet. II, (Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2006), hlm. 41, 52.

51 Ali Mustafa Yaqub, *Kritik...*, hlm. 133-134.

52 Ali Mustafa Yaqub, *Kritik...*, hlm. 134.

Abū Usāmah Salīm, salah seorang ulama yang sangat menentang pendapat yang menyatakan bahwa hadis *aḥād* tidak menjadi hujah dalam masalah akidah, ia menjelaskan bahwa Sunnah merupakan wahyu yang dijaga keutuhannya. Menganggap sebuah hadis *aḥād* tetap *ḥannī* setelah dinyatakan sebagai hadis sahih sangatlah tidak relevan, karena derajat sahih yang disandangnya menghapus semua sifat *ḥann* yang ada.⁵³ Kemudian ia memberi komentar bahwa hadis *aḥād* meskipun memiliki dua kemungkinan, yaitu kemungkinan benar dan dusta, akan tetapi upaya membedakan antara hadis yang sahih dan yang *ḍa'īf* tidak dimiliki oleh siapa pun kecuali setelah ia mengorbankan waktu dan usianya untuk bergumul dengan hadis, mencari tahu tentang data kehidupan masing-masing para perawi agar mengetahui seluk beluk kehidupan mereka dari sikap berlebih-lebihan.⁵⁴

'Abd al-Muhdī (ulama kontemporer) dalam karyanya *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawiyyah* telah mengupas permasalahan ini secara rinci, kajiannya berujung pada kehujahan hadis *aḥād* dalam masalah akidah merupakan suatu yang harus diterima karena hadis *aḥād* tetap memberi pemahaman yang pasti dan yakin (يفيد العلم). Ijmak ulama sejak awal Islam terhadap tingginya kedudukan

53 Abū Usāmah Salīm ibn 'Īd al-Hilālī, *al-adillah wa al-Syawāhid 'alā Wujūb al-Akhdh bi Khabar al-Wāḥid fī al-Aḥkām wa al-'Aqā'id*, cet. I, (t.tp.: Dār al-Ṣaḥābah, 1408 H.). hlm. 45.

54 *Ibid.*, hlm. 46.

khavar aḥād dan dapat memberi faedah yakin yang wajib diamalkan (يفيد العلم و يجب العمل), ijmak ini berlangsung sejak era Rasul, sahabat, tabiin dan ulama-ulama Islam lainnya. Baru ketika datang Muktaẓilah, Jahmiyah, Rafidhah dan Khawarij, sebagian besar mereka menentang konsensus ini, gerakan ini kemudian diikuti oleh segelintir ulama usul dan ulama fikh.⁵⁵

Mayoritas ulama tetap berpendapat bahwa hadis *aḥād* dapat dijadikan hujah dalam perkara-perkara akidah, argumen yang mereka jadikan landasan adalah:

Alquran

Ada beberapa ayat Alquran yang dijadikan argumen untuk menjadikan hadis *aḥād* sebagai dalil dalam masalah akidah, antara lain surat al-Tawbah ayat 122.

وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا تَفَرَّ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ

Artinya: “Tidak sepatutnya orang-orang mukmin itu pergi semuanya (ke medan perang), mengapa tidak pergi dari tiap-tiap golongan di antara mereka beberapa

55 ‘Abd al-Muḥdī ‘Abd al-Qādir ‘Abd al-Hādī (selanjutnya disebut ‘Abd al-Muḥdī), *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawīyyah: Buhūth fī al-Qaḍāyā al-Asāsiyyah ‘an al-Sunnah al-Nabawīyyah*, (t. tp.: Dār al-‘Iṭṣām, 1998), hlm. 311.

orang untuk memperdalam pengetahuan tentang agama dan untuk memberikan peringatan kepada kaumnya ketika mereka kembali, supaya mereka itu dapat menjaga diri.”

Kata “beberapa orang” dalam ayat itu teks aslinya *فئات* yang berarti satu atau dua orang. Hal ini menunjukkan bahwa kewajiban memperdalam pengetahuan agama (*tafaqquh fī al-dīn*) dan menyampaikan kepada orang lain (*indhār*) tidak disyaratkan harus berombongan. Melainkan cukup dilakukan oleh *ṭā’ifah* (satu atau dua orang) saja. Ini artinya ajaran-ajaran dari Nabi yang disampaikan kepada kita oleh satu atau dua orang saja tetap sah dan dibenarkan.

Hadis

Hadis Nabi yang dapat dijadikan dalil untuk masalah ini adalah sabdanya:

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة حدثني عمر بن سليمان من ولد عمر بن الخطاب عن عبد الرحمن بن أبان عن أبيه عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نضر الله امرأ سمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى (رواه أبو داود)⁵⁶ من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقيه

56 Abū Dāwūd Sulaymān ibn al-Asy’ath al-Sijistānī, *Sunan Abī Dāwūd*, juz III, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1999), hlm. 1574. Hadis ini

“Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Yahyā dari Syu‘bah, telah menceritakan kepada saya ‘Umar ibn Sulaymān dari anak ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb dari ‘Abd al-Raḥmān ibn Abān dari ayahnya dari Zayd ibn Thābit, ia berkata, aku mendengar Rasulullah bersabda: Semoga Allah memindahkan orang yang mendengar hadis dariku lalu menghafal dan menyampaikannya kepada orang lain, berapa banyak orang menyampaikan ilmu kepada orang yang lebih berilmu, dan berapa banyak pembawa ilmu yang tidak berilmu.”

Kata “orang” dalam hadis ini ditulis dalam bahasa Arab dengan kata “*imra’an*” yang merupakan bentuk tunggal. Jamaknya *rijāl* (dengan perbedaan kata).⁵⁷ Hal ini juga memberi pengertian bahwa mendengar dan menyampaikan dari Nabi dapat dilakukan oleh satu orang saja, baik hadis itu berkaitan dengan masalah akidah, syariat maupun akhlak. ‘Umar Hāsyim (ulama kontemporer) menegaskan bahwa Nabi tidak akan menyuruh sesuatu kecuali hal itu dapat dijadikan hujah.⁵⁸

Dalam aplikasinya, Nabi mengutus para sahabat ke

berkualitas sahih menurut para ulama. Muḥammad Nāṣir al-Din al-Albānī (selanjutnya disebut al-Albānī), *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīr wa Ziyādatuh al-Fatḥ al-Kabīr*, jilid II, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 1145.

57 Ibrāhīm Anīs, *al-Mu‘jam al-Wasīṭ*, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 860

58 Aḥmad ‘Umar Hāsyim, *Difā‘an al-Ḥadīth al-Nabawī*, cet. I, (Kairo: Maktabah Wahbah, 2000), hlm. 63.

berbagai daerah untuk mengajarkan Islam, baik masalah akidah, syariat maupun akhlak. Dan mereka pergi sendiri-sendiri, ini membuktikan bahwa hadis *aḥād* tetap harus diamalkan baik dalam masalah akidah, syariah dan seluruh aspek dalam Islam.⁵⁹

Sabda Rasul ketika mengutus Mu‘ādh ke Yaman:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وأبو كريب وإسحاق بن إبراهيم جميعا عن وكيع قال أبو بكر حدثنا وكيع عن زكرياء بن إسحاق قال حدثني يحيى ابن عبد الله بن صيفي عن أبي معبد عن ابن عباس عن معاذ بن جبل قال أبو بكر ربما قال وكيع عن ابن عباس أن معاذًا قال بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم قال إنك تأتي قوما من أهل الكتاب فادعهم إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم خمس صلوات في كل يوم وليلة فإن هم أطاعوا لذلك فأعلمهم أن الله افترض عليهم صدقة تؤخذ من أغنيائهم فترد في فقرائهم فإن هم أطاعوا لذلك فإياك وكرائم أموالهم واتق دعوة المظلوم فإنه ليس بينها وبين الله حجاب (رواه مسلم)⁶⁰

59 ‘Abd al-Muḥdī, *al-Madkhal...*, hlm. 292.

60 Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī (selanjutnya disebut Muslim), *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyad: Dār

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Abi Syaybah, Abu Kurayb dan Ishāq ibn Ibrāhīm, semuanya dari Wakī’, Abū Bakr berkata, telah menceritakan kepada kami Wakī’ dari Zakariyyā’ ibn Ishāq, ia berkata, telah menceritakan kepada saya Yaḥyā ibn ‘Abdillāh ibn Ṣayfī dari Abī Ma’bad dari Ibn ‘Abbās dari Mu’ādh ibn Jabal, Abu Bakr berkata, kemungkinan Wakī’ dari Ibn ‘Abbas berkata bahwasannya Mu’ādh berkata,” Rasulullah mengutusku, Beliau bersabda: “Sesungguhnya kamu akan mendatangi suatu kaum dari ahli kitab, maka ajaklah mereka kepada persaksian bahwa tidak ada Tuhan (yang berhak disembah) selain Allah, dan bahwa aku adalah utusan Allah. Jika mereka menaatimu untuk hal tersebut, maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka salat lima waktu pada setiap siang dan malam. Jika mereka menaatimu untuk hal tersebut maka beritahukanlah kepada mereka bahwa Allah telah mewajibkan kepada mereka sedekah yang diambil dari orang kaya lalu dibagikan kepada orang-orang fakir di antara mereka. Jika mereka menaatimu untuk hal tersebut maka kamu jauhilah harta mulia mereka. Takutlah kamu terhadap doa orang yang terzalimi, karena tidak ada penghalang antara dia dan Allah.”

al-Salām , 1998), hlm. 31. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Musnad Aḥmad*, *Sunan Abū Dāwūd*, *al-Tirmidhī*, *al-Nasā’ī*, *Ibn Mājah* dan berkualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīr...*, jilid I, hlm. 456.

Dalam hadis ini, Rasul mengutus Mu'ādh ke Yaman untuk mengajari mereka akidah, dan Mu'ādh hanya sendiri, jika hal ini tidak dapat dijadikan hujah dalam masalah akidah dan syariah, mengapa Rasul malakukannya.

Para sahabat Nabi tidak pernah mempermasalahkan jumlah orang yang menyampaikan berita dari Nabi. Misalnya ketika mereka sedang salat Subuh di mesjid Qubā' dengan menghadap ke Bayt al-Maqdis, tiba-tiba ada seorang yang memberi tahu mereka bahwa ia semalam salat Isya bersama Nabi dan kiblatnya sudah dipindah ke Ka'bah di Makkah. Mereka langsung memutar badannya untuk menghadap ke Makkah, tanpa menanyakan berapa jumlah orang yang memberi tahu itu, padahal masalah kiblat adalah yang sangat prinsip dalam Islam.⁶¹

Dalam kasus di atas, ternyata tidak ada seorang sahabat pun yang mengingkarinya. Hal ini merupakan kesepakatan mereka bahwa hadis *aḥād* dapat dijadikan hujah dalam masalah-masalah yang sangat prinsip dalam agama Islam.⁶²

Pendapat bahwa hadis *aḥād* tidak boleh dijadikan hujah di bidang akidah tidak rasional, hal ini dikarenakan ada di

61 Muḥammad ibn Idrīs al-Syāfi'ī (selanjutnya disebut al-Syāfi'ī), *al-Risālah*, (t.tp: t.p., t.th.), hlm. 406-407.

62 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī (selanjutnya disebut al-Suyūṭī), *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*, (Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966), hlm. 73-75.

dalam sebuah hadis yang mengandung persoalan hukum dan juga akidah, apakah mungkin kita hanya meyakini bagian hukum sedangkan akidah kita tolak?⁶³ Misalnya hadis:

حدثني زهير بن حرب حدثنا الوليد بن مسلم حدثني الأوزاعي حدثنا حسان بن عطية حدثني محمد بن أبي عائشة أنه سمع أبا هريرة يقول قال رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا فرغ أحدكم من التشهد الآخر فليتعوذ بالله من أربع من عذاب جهنم ومن عذاب القبر ومن فتنة المحيا والممات ومن شر المسيح الدجال (رواه مسلم)⁶⁴

“Telah menceritakan kepada kami Zuhayr ibn Ḥarb, telah menceritakan kepada kami al-Walīd ibn Muslim, telah menceritakan kepada saya al-Awzā’ī, telah menceritakan kepada kami Ḥassān ibn ‘Aṭīyyah, telah menceritakan kepada saya Muḥammad ibn Abī ‘Ā’isyah, ia mendengar Abū Hurayrah berkata, Rasulullah bersabda: Jika seseorang selesai membaca tasyahhud akhir, hendaklah ia berlindung kepada Allah dari empat

63 *Ibid.*, hlm. 292.

64 Muslim, *Ṣaḥīḥ ...*, hlm. 238. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Musnad Aḥmad*, dan *Sunan Abū Dāwūd*. Hadis ini berkualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr...*, jilid I, hlm. 181.

hal, azab jahannam, azab kubur, fitnah kehidupan dan kematian dan kejahatan dajjāl”

Dari hadis di atas, jika hanya diyakini sisi doa dalam *tasyahhud* karena bagian dari hukum dan meninggalkan masalah azab kubur karena menyangkut persoalan akidah, bagaimana seseorang berlandung kepada Allah dari azab kubur dalam doa itu jika dia tidak mempercayainya? Jika masalah hukum kita percaya pada hadis *aḥād* karena yakin kebenaran para perawi, tentu masalah akidah juga begitu, ukurannya jika perawi kita percaya beritanya, maka tidak perlu dipilah-pilah antara berita mengenai hukum dan akidah.

Praktik Ulama

Para ulama telah memandang kehujahan hadis *aḥād* dalam bidang akidah. Imam al-Bukhārī, Muslim, Ibn Ḥibbān, Ibn Khuzaymah, Abū Dāwud, al-Tirmidhī, al-Nasā’ī, dan Ibn Mājah menulis tentang akidah dan hadis-hadis tersebut dalam karya mereka hampir semuanya didasarkan pada hadis *aḥād*.⁶⁵

Imam al-Bukhārī dalam *Ṣaḥīḥ*-nya menulis kitab *al-īmān*, kitab *al-anbiyā’*, kitab *al-qadr*, kitab *al-tawḥīd*, semuanya membicarakan masalah akidah dan didasarkan pada hadis

65 ‘Abd al-Muhdī, *al-Madkhal...*, hlm. 293.

aḥād.⁶⁶

Dalil-dalil di atas membuktikan bahwa hadis *aḥād* yang sudah termasuk dalam kategori *maqḅūl* (sahih atau ḥasan), memberi ilmu yang pasti dan meyakinkan serta dapat dijadikan dalil dalam bidang akidah. Jika demikian, maka hadis *aḥād* wajib diamalkan, karena tidak boleh beramal kecuali dengan keyakinan (لا عمل الا عن علم), firman Allah dalam surat al-Isrā' ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.

Artinya: “Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya.”

Kelompok kedua ini, berpendapat bahwa hadis *aḥād* jika sudah dinilai *maqḅūl*, maka berarti suatu kebenaran ilmu yang bersifat pasti (*qaṭ'ī*) dan dapat dijadikan hujah dalam bidang akidah, tanpa perlu pada persyaratan yang lain. Hal ini berbeda dengan pendapat kelompok ketiga yang masih membuat persyaratan lain pada hadis *aḥād*, walaupun sudah termasuk dalam kategori *maqḅūl*.

Kelompok ketiga berpendapat bahwa hadis *aḥād* berarti ilmu yang yakin (*qaṭ'ī*) dengan catatan disertai dengan bukti-bukti yang cukup. Pendapat kelompok ini lebih ketat dari kelompok kedua dalam menerima kehujahan hadis

66 *Ibid.*, hlm. 294.

aḥād di bidang akidah. Pendapat ini dianut oleh sebagian ulama usul, kalam dan ulama hadis, di antaranya Ibn al-Ṣalāḥ (w. 643 H), golongan ini berpendapat hadis-hadis yang diriwayatkan di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* pasti benar, karena penerimaan umat Islam terhadap keduanya sebagai bukti kebenarannya, penerimaan ini sebagai tanda bahwa hadis *aḥād* itu kebenarannya sudah pasti (*qaṭʿī*).⁶⁷

Dalam *muqaddimah*nya, Ibn al-Ṣalāḥ menyebutkan beberapa klasifikasi dan tingkatan hadis sahih, yang paling tinggi adalah hadis-hadis yang diriwayatkan secara bersama-sama atau disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ* mereka. Menurutnya, semua hadis yang disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim adalah sudah pasti benar, merupakan ilmu yang meyakinkan (*qaṭʿī*).⁶⁸

Dalam masalah ini, Imam al-Nawawī (w. 1277 M./676 H.) yang meringkas kitab *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ* berbeda pandangan dengan Ibn al-Ṣalāḥ, dalam kitab *al-Taqrīb*, al-Nawawī mengatakan bahwa para tokoh ulama peneliti dan mayoritas umat menentang pendapat Ibn al-Ṣalāḥ. Menurut mereka, hadis itu berarti hanya dugaan selama ia tidak menjadi hadis *mutawātir*.⁶⁹

67 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 92.

68 Ibn al-Ṣalāḥ, *ʿUlūm al-Ḥādīth*, cet. III, (Beirut: Dār al-Fikr, 2000), hlm. 28.

69 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 93.

Dalam kitab *Syarḥ Muslim*, al-Nawawī mengatakan tidak ada perbedaan antara hadis *aḥād* yang diriwayatkan al-Bukhārī dan Muslim dengan ulama hadis lainnya. Masalah umat telah sepakat menerimanya itu hanya berarti kewajiban mengamalkan apa yang terdapat dalam dua kitab tersebut, tanpa harus berpegang pada penelitian terhadap keakuratan, lain halnya dengan kitab-kitab hadis selain al-Bukhārī dan Muslim yang harus melihat kepada keakuratan kesahihannya dan sampai dapat melengkapi syarat-syarat sahih. Adapun ijmak ulama yang menyepakati wajib mengamalkan kandungan kedua kitab *Ṣaḥīḥ* itu, bukan berarti umat juga ijmak untuk mengatakan bahwa hadis-hadis dalam dua kitab tersebut pasti sabda Rasul.⁷⁰

Sebagian ulama lain sependapat dengan Ibn al-Ṣalāḥ, di antaranya adalah Ibn Ḥajar (w. 1449 M./852 H.). Ia membela Ibn al-Ṣalāḥ dan mengomentari bahwa hadis Nabi yang dikuatkan dengan bukti-bukti lain akan memberi faedah yakin.⁷¹ Jadi, golongan ini melihat bahwa hadis *aḥād* yang *maqbul*, baru dapat diterima keujahannya di bidang akidah jika didukung oleh bukti lain, bukti lain yang dimaksudkan di sini adalah bahwa hadis *aḥād* tersebut disepakati oleh Imam al-Bukhārī dan Muslim.

70 *Ibid.*

71 *Ibid.* hlm. 94

2. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Hukum Syariat

Segala yang bersumber dari Nabi, baik berupa ucapan maupun perbuatan dalam kapasitas beliau sebagai Rasul dan dimaksudkan sebagai hukum syariat yang umum,⁷² maka itu merupakan Sunnah *tasyrī'iyah* yang harus diikuti dan amalkan.

Al-Dahlāwī (w. 1762 M./1176 H.) memasukkan bagian syariah dan ketentuan mengenai ibadah serta akad transaksi ke dalam bagian sunnah *risālah*, menurutnya sebagian masalah ini ditetapkan Rasul berdasarkan wahyu dan sebagian lain berdasarkan ijtihad, dan ijtihad Nabi kedudukannya sama dengan wahyu.⁷³ Rasyīd Riḍā (w. 1935 M./1354 H.) menambahkan bahwa ibadah yang diperintahkan kepada kita untuk mendekatkan diri kepada Allah baik yang hukumnya wajib maupun sunat, bagian ini termasuk ke dalam Sunnah *tasyrī'iyah*.⁷⁴ Jadi makna mengikuti Rasul dalam surat al-A'raf ayat 158 menurut Rasyīd Riḍā adalah mengikuti segala perilaku Rasul yang dilakukannya sebagai ibadah, bukan adat kebiasaannya, karena dengan ibadah tersebut umat Islam merasa lebih

72 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm...*, hlm.43-44.

73 Al-Dahlawī, *Hujjat...*, hlm. 240-241.

74 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 303.

dekat kepada Allah.⁷⁵

Syaltūt (w. 1963 M./1382 H.) mengatakan bahwa yang termasuk bagian *tasyrī'* adalah persoalan ibadah, halal, haram, maka dapat disimpulkan ia memasukkan Sunnah Nabi yang berkaitan dengan hukum syariat sebagai Sunnah *tasyrī'*, karena persoalan ibadah, halal dan haram adalah bagian dari bahasan fikih.⁷⁶

Sebagaimana terjadi perbedaan pendapat para ulama dalam persoalan akidah mengenai kualitas hadis yang dapat dijadikan hujah, begitu juga halnya dalam bagian hukum. Apakah hadis *aḥād* itu dapat dijadikan hujah atau tidak?

Sebagian besar ulama usul dan fikih berpendapat bahwa Sunnah Rasul merupakan dalil terhadap perkara-perkara hukum.⁷⁷ Imam al-Syāfi'ī berpendapat, tidak ada seorang pun dari kalangan ulama fikih yang berbeda pandangan tentang penetapan hukum dengan khabar *aḥād*.⁷⁸

Al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 1071 M./463 H.) menjelaskan bahwa seluruh tabi'in dan orang-orang setelah mereka di

75 *Ibid.*

76 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509.

77 Al-Ghazali, *al-Mustaṣfā...*, hlm. 272. Lihat Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn Muḥammad al-Āmidī (selanjutnya disebut al-Āmidī), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 227.

78 Al-Syāfi'ī, *al-Risālah...*, hlm. 458.

seluruh wilayah Islam sampai sekarang beramal dengan hadis *aḥād*, tidak ada berita terdapat seseorang yang mengingkari hal tersebut.⁷⁹

Pendapat ini merupakan pendapat para ulama salaf dan khalaf, baik ulama mazhab Abū Ḥanīfah, Mālik, al-Syāfi‘ī, Aḥmad ibn Ḥanbal, Dāwūd al-Zāhirī maupun yang lain. Mayoritas ulama ini berpendapat bahwa hadis *aḥād* dapat menjadi hujah atau dalil di bidang hukum dengan alasan:

Alquran

Dalam surat al-Baqarah ayat 159:

إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنْزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَاهْتَدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ
لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ.

Artinya: “*Sesungguhnya orang-orang yang menyembunyikan apa yang telah Kami turunkan berupa keterangan-keterangan (yang jelas) dan petunjuk, setelah Kami menerangkannya kepada manusia dalam al-Kitab, mereka itu dilaknati Allah dan dilaknati (pula) oleh semua (makhluk) yang dapat melaknati.*”

79 Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit al-Khaṭīb al-Baghdādī (selanjutnya disebut al-Khaṭīb al-Baghdādī), *al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwāyah*, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988), hlm. 26.

Dalam hal ini Allah mengancam orang-orang yang menyembunyikan dalil-dalil yang telah diturunkan-Nya, maka seseorang yang mendengar sesuatu dari Nabi wajib menyampaikannya kepada orang lain, dan wajib mengamalkan berita dari orang tersebut, kalau tidak maka upaya penyampaian berita dari orang itu tidak ada manfaatnya.⁸⁰

Ibn Jarīr al-Ṭabrī (w. 922 M./310 H.) menafsirkan ayat ini bahwa meskipun diturunkan pada peristiwa yang khusus, akan tetapi ia berarti semua orang yang menyembunyikan ilmu yang diturunkan Allah sebagai penjelasan bagi manusia, hal ini juga senada dengan sabda Nabi:

حدثنا ابن نمير قال حدثنا عمارة بن زاذان عن علي بن الحكم
عن عطاء بن أبي رباح عن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم قال من سئل عن علم يعلمه فكتمه ألجم يوم القيامة بلجام
من نار.⁸¹

80 Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Abī ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī (selanjutnya disebut al-Āmidī), *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 234.

81 Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal, *al-Musnad*, juz IX, cet. I, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995), hlm. 470. Selain dalam *Musnad Aḥmad*, hadis ini terdapat dalam *Sunan Abū Dāwūd*, *al-Tirmidhī*, *al-Nasā’ī*, *Ibn Mājah* dan *Mustadrak al-Ḥākim*, dengan sanad berkualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid II, hlm. 1077.

“Telah menceritakan kepada kami Ibn Namīr, ia berkata, telah menceritakan kepada kami ‘Imārah ibn Zādhān dari ‘Alī ibn al-Ḥakam dari ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ dari Abī Hurayrah, bahwasannya Rasulullah bersabada: Siapa saja yang ditanyai tentang suatu ilmu yang diketahuinya, kemudian ia menyembunyikan ilmu tersebut, maka pada hari kiamat nanti dia akan disiksa dengan api neraka.”

Ayat lain yang digunakan sebagai dalil untuk menguatkan pendapat mereka adalah surat al-Ḥujurāt ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا
بِجَهَالَةٍ فَتُصِحُّوا عَلَىٰ مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ.

Artinya: *“Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti, agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu.”*

Allah mengaitkan upaya meneliti berita dengan munafik, ini menunjukkan bahwa berita dari orang yang adil harus diterima.⁸² Al-Qurṭubī (w. 1171 M./567 H.) dalam

82 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 233.

menafsirkan ayat ini menjelaskan bahwa ayat tersebut mengandung arti diterimanya berita dari seseorang jika adil, karena yang diperintah untuk diteliti dalam ayat ini adalah berita dari orang yang fasik.⁸³

Kemudian dalam surat al-Mā'idah ayat 67 berbunyi:

يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ
رِسَالَتَهُ وَاللَّهُ يَعْصِمُكَ مِنَ النَّاسِ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ.

Artinya: “Hai Rasul, sampaikanlah apa yang di turunkan kepadamu dari Tuhanmu. Dan jika tidak kamu kerjakan (apa yang diperintahkan itu), berarti kamu tidak menyampaikan amanah-Nya. Allah memelihara kamu dari (gangguan) manusia. Sesungguhnya Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang kafir.”

Dalam ayat tersebut, Allah memerintahkan Rasul untuk menyampaikan semua yang diwahyukan padanya bagi manusia, seandainya khabar *aḥād* tidak dapat diterima, sungguh upaya penyampaian syariat kepada seluruh umat akan gagal karena tidak dapat disampaikan kepada manusia secara langsung, begitu juga tidak mungkin mengirim jumlah orang sampai tingkat *mutawātir* kepada

83 Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī al-Qurṭubī, *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*, jilid VIII, juz XVI, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 205.

umat manusia, dan telah dimaklumi bahwa Rasul telah menyampaikan risalah-Nya secara sempurna.⁸⁴

Hadis

Selain dari Alquran sebagai dalil yang digunakan oleh para ulama yang berpendapat bahwa hadis *aḥād* dapat dijadikan hujah dalam bidang hukum, mereka juga mempergunakan beberapa hadis Nabi:

حدثنا مسدد حدثنا يحيى عن شعبة حدثني عمر بن سليمان من ولد عمر بن الخطاب عن عبد الرحمن بن أبان عن أبيه عن زيد بن ثابت قال سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول نضر الله امرأ سمع منا حديثا فحفظه حتى يبلغه فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه ورب حامل فقه ليس بفقير (رواه أبو داود)⁸⁵

“Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Yahyā dari Syu’bah, telah menceritakan kepada saya ‘Umar ibn Sulaymān dari anak ‘Umar ibn al-Khattāb dari ‘Abd al-Raḥmān ibn

84 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī...*, jilid XII, hlm. 556.

85 Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud...*, juz III, hlm. 1574. Kualitas hadis ini telah dijelaskan sebelumnya yaitu sahih dan terdapat juga dalam *Musnad Aḥmad*, *Sunan al-Tirmidhī*, dan *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān*. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid II, hlm. 1145.

Abān dari ayahnya dari Zayd ibn Thābit, ia berkata, aku mendengar Rasulullah bersabda: Semoga Allah memperindah orang yang mendengar hadis dariku lalu menghafal dan menyampaikannya kepada orang lain, berapa banyak orang menyampaikan ilmu kepada orang yang lebih berilmu, dan berapa banyak pembawa ilmu yang tidak berilmu.”

Al-Syāfi‘ī (w. 819 M./204 H.) dalam *al-Risālah* menjelaskan bahwa ketika Rasul menganjurkan untuk mendengar ucapannya, menghafal dan kemudian menyampaikannya, kata *imru’un* (إمرأ) dalam hadis ini berarti seorang, merupakan bentuk tunggal. Ini menunjukkan bahwa Rasul tidak menyuruh seseorang untuk menyampaikan kecuali hal tersebut dapat dijadikan hujah bagi orang yang disampaikan.⁸⁶

Dalam sebuah riwayat, Anas ibn Mālik berkata:

كنت أسقي ابا طلحة و ابا عبيدة بن الجراح و ابي بن كعب شرابا من فضيخ و تمر فجاءهم آت فقال: إن الخمر قد حرمت, فقال ابو طلحة: قم يا أنس الي هذه الجرار فاكسرهما, فقامت الي مھراس لنا فضربتھا باسفله حتي تكسرت.⁸⁷

86 Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah...*, hlm. 402.

87 Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *al-Muwaṭṭa’ Mālik*. Lihat Mālik ibn Anas, *al-Muwaṭṭa’*, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001), hlm. 604.

“Aku sedang menuang minuman kepada Abū Ṭalḥah, Abū ‘Ubaydah ibn al-Jarāḥ dan Ubay ibn Ka‘ab dari perasan anggur dan kurma, tiba-tiba seseorang datang dan berkata: khamar telah diharamkan, kemudian Abū Ṭalḥah berkata: wahai Anas, ambillah bejana ini dan pecahkan, kemudian Anas mengambil lesung tersebut dan memecahnya sampai hancur.”

Riwayat ini dengan jelas menggambarkan bahwa para sahabat ketika mendengar berita pengharaman khamar dari satu orang saja langsung menerima dan mengamalkannya, tidak ada dari mereka yang mengatakan harus diteliti dulu kebenaran berita tersebut.

Dalam banyak riwayat yang lain Rasul sendiri sering menyuruh seseorang untuk menyampaikan sesuatu darinya, kalau hal itu dianggap tidak dapat dijadikan hujah, maka utusan Rasul itu tidak ada gunanya. Dalam satu kasus misalnya, Rasul memerintah Unays untuk mencari seorang wanita yang diduga telah berzina, jika dia mengaku, Rasul menyuruh Unays untuk merajamnya:

حدثنا أبو الوليد أخبرنا الليث عن ابن شهاب عن عبيد الله بن عبد الله عن زيد بن خالد وأبي هريرة رضي الله عنهما عن النبي

صلى الله عليه وسلم قال واغد يا أنيس إلى امرأة هذا فإن اعترفت
فارجمها.⁸⁸

“Abū al-Walīd menceritakan kepada kami, al-Laiyṡh mengabarkan kepada kami dari Ibn Syihāb dari ‘Ubaydillāh ibn ‘Abdillāh dari Zayd ibn Khālid dan Abī Hurayrah dari Nabi saw., beliau bersabda: Wahai Unays, carilah perempuan itu dan jika ia mengaku, maka rajamlah.” Wanita itupun mengakui perbuatannya dan kemudian ia dirajam.

Diriwayatkan dari ‘Abdullāh ibn Abī Salamah dari ‘Amrū ibn Sālim al-Zaraqī dari ibunya, ia berkata: Ketika kami sedang di Mina, tiba-tiba ‘Alī ibn Abī Ṭālib dengan menunggang unta menyeru, Rasul berkata: Sesungguhnya sekarang hari makan dan minum, jangan ada seorang pun yang berpuasa. Maka orang-orang mengikuti perintahnya sedangkan ‘Alī di atas untanya.

Rasul tidak mungkin mengutus seseorang yang jujur untuk melarang sesuatu kecuali untuk diikuti, padahal Rasul sedang bersama para jamaah haji dan bisa saja ia mengutus beberapa orang kepada mereka, akan tetapi Nabi hanya mengutus satu orang di mana orang lain tahu

88 Ibn Ḥajar, *Fatḥh al-Bārī...*, jilid XII, hlm. 151. Al-Albānī menilai hadis ini sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr...*, jilid II, hlm. 189.

kejujurannya.⁸⁹

Banyak lagi contoh-contoh di mana Rasul berpegang pada satu orang saja untuk menyampaikan sesuatu. Nabi telah mengirim Abū Bakr sebagai pimpinan bagi jamaah haji, ‘Umar sebagai pengumpul zakat, ‘Ali sebagai *qāḍī* di Yaman, Mu‘ādh ke Yaman, Muṣ‘ab ibn ‘Umayr ke Madinah. Seandainya tidak wajib beramal dengan khabar *aḥād*, mengapa Rasul melakukannya.

Para sahabat sepakat menerima keujahan hadis *aḥād* pada berbagai kasus, di antaranya adalah riwayat dari Qabīṣah ibn Zu‘ayb, ia berkata: seorang nenek datang kepada Abū Bakr menanyakan bagian warisannya, Abū Bakr menjawab, kamu tidak mendapat apa-apa berdasarkan Alquran dan aku belum menjumpainya dalam Hadis, pulanglah dulu biar aku tanya sama orang lain. Ketika itu al-Mughīrah ibn Syu‘bah berkata: Aku mendengar Rasul memberi bagiannya seperenam, kemudian Abū Bakr bertanya, apakah ada orang lain bersamamu? Lalu Muḥammad ibn Maslamah menjadi saksi, kemudian Abū Bakr pun memutuskan bagian untuk nenek tersebut.⁹⁰

Dalam kasus ini Abū Bakr menerima khabar *aḥād*, yaitu berita dari al-Mughīrah ibn Syu‘bah dan Muḥammad ibn Maslamah yang tidak sampai batas *mutawātir*, ia

89 Al-Syāfi‘ī, *al-Risālah...*, hlm. 412.

90 Ibn Mājah, *Sunan Ibn Mājah*, cet. I, (Riyad: Dār al-Salām, 1999), hlm. 392.

mengamalkan isi berita tersebut dan memberi bagian nenek sebesar seperenam.

Dalam riwayat lain bahwasannya ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb tidak mengambil pajak (*Jizyah*) dari orang Majusi sehingga ia mendengar hadis yang disampaikan padanya oleh ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf bahwa Rasul bersabda:

حدثني عن مالك عن جعفر بن محمد بن علي عن أبيه ان عمر بن الخطاب ذكر المجوس, فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم, فقال عبد الرحمن بن عوف: أشهد لسمعت رسول الله صلي الله عليه و سلم يقول: سنوا بهم سنة أهل الكتاب.⁹¹

“Telah menceritakan kepada saya dari Mālik dari Ja‘far ibn Muḥammad ibn ‘Alī dari Ayahnya, bahwa ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb menyebut Majusi, kemudian ia berkata: Aku tidak tahu bagaimana memperlakukan mereka, ‘Abd al-Raḥmān ibn ‘Awf kemudian berkata: Aku bersaksi, sungguh aku telah mendengar Rasulullah berkata: Perlakukanlah mereka seperti ahli kitab.”

91 Mālik, *al-Muwaṭṭa‘a’...*, hlm. 224. Menurut Zuhayr al-Syāwīsy dan Syu‘ayb al-Arnā‘uṭ, sanad hadis ini *munqā‘i*, akan tetapi menurut pengarang kitab *al-Tanqīḥ*, terdapat jalur sanad lain yang *muṭṭaṣil*. Dan dalam kitab *al-Amwāl* karya Abu ‘Ubayd juga ditemukan hadis yang serupa dengan sanad yang sahih. Lihat al-Baghawī, *Syarḥ al-Sunnah*, juz XI, cet. II, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1983), hlm. 169.

Dari uraian hadis di atas, ketika para sahabat mendengar perintah dari ‘Umar ibn al-Khaṭṭāb, tidak ada seorang sahabat pun yang menolak pendapatnya, hal ini menunjukkan bahwa para sahabat menerima kehujahan hadis *aḥād*.

Diriwayatkan dari Abū Mūsā al-Asy‘arī, ia berkata bahwa kelompok Muhājir dan Anṣār berbeda pendapat tentang mandi junub, orang Anṣār berkata: Tidak wajib mandi kecuali jika keluar mani, sedangkan kaum Muhājir berpendapat jika telah berhubungan intim, maka wajib mandi, kemudian Abū Mūsā berkata: Saya akan menengahi kalian tentang hal itu, lalu Abū Mūsā bertanya kepada ‘Ā’isyah, wahai ummul Mukminin: Aku ingin menanyakan sesuatu tetapi aka malu, ‘Ā’isyah berkata: Jangan malu bertanya kepadaku suatu pertanyaan yang engkau bisa menanyakannya kepada ibumu, sesungguhnya aku ini ibumu, kemudian Abū Mūsā bertanya apa yang mewajibkan mandi junub, ‘Ā’isyah menjawab, Rasul bersabda:

إذا مس الحتان الحتان فقد وجب الغسل.⁹²

“Jika dua kelamin bertemu maka wajib mandi junub.”

Dalam hal ini para sahabat berbeda pendapat tentang penyebab mandi junub, apakah mandi itu wajib

92 *Ibid.*, hlm. 65-66. Hadis ini bernilai sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ*..., jilid I, hlm. 145.

dilakukan kalau tidak keluar mani atau tidak, sebagian mereka berpandangan tidak wajib kecuali jika keluar mani, sedangkan yang lain mewajibkannya jika telah berhubungan meskipun tidak keluar mani. Ketika 'Ā'isyah meriwayatkan hadis ini, semua sahabat merujuk kepadanya dan mempraktikkannya, tidak ada yang mengingkari hal tersebut dan itu merupakan ijmak para sahabat untuk berhujah dengan hadis *aḥād*.

Apa yang telah dipaparkan di atas merupakan dalil-dalil yang dipegang oleh para ulama yang menggunakan hadis *aḥād* sebagai hujah dalam bidang hukum, meskipun demikian, sebagaimana ada yang menentang penggunaan hadis *aḥād* di bidang akidah, begitu juga terdapat kelompok yang tidak membolehkan hadis *aḥād* sebagai hujah di bidang hukum, hanya saja alasan-alasan yang mereka gunakan hampir sama dengan alasan pada masalah akidah, dan penulis tidak mengulanginya lagi di sini.

Di sini, dapat dipertegas bahwa mayoritas ulama menerima hadis *aḥād* sebagai dalil baik untuk persoalan akidah maupun hukum, hanya beberapa orang yang berpandangan berbeda, mereka adalah kelompok Muktazilah dan sebagian para modernis.

Penulis sepakat dengan pendapat yang menyatakan bahwa hadis *aḥād* yang termasuk dalam kategori *maqbul* setelah diteliti oleh para ulama dapat dijadikan hujah dalam persoalan akidah dan hukum. Karena status *saḥīḥ* dan

ḥasan (*maqbul*) yang disandangi oleh sebuah hadis dapat menghilangkan sifat-sifat dugaan yang ada. Hasil jerih payah para ulama dalam melakukan kritik terhadap sanad hadis merupakan sebuah kekayaan yang tak ternilai. Mereka telah mampu mengungkap berbagai persoalan di balik biografi setiap perawi hadis, sampai pada akhirnya menyimpulkan bahwa sanad hadis itu dapat diterima.

3. Sunnah Nabi yang Berkaitan dengan Akhlak

Akhlak menurut bahasa berarti budi pekerti, perangai, tingkah laku atau tabiat. Kata أخلاق bentuk mufrad dari jamaknya خلق .

Hakikat makna akhlak adalah gambaran batin manusia yang tepat. Imam al-Ghazālī (w. 1111 M./505 H.) mendefinisikan akhlak sebagai:

الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة عنها تصدر الافعال بسهولة و يسر من غير حاجة الي فكر و روية.⁹³

“Suatu sifat yang tertanam dalam jiwa, daripadanya timbul perbuatan-perbuatan dengan mudah, tidak memerlukan pertimbangan pikiran lebih dahulu.”

93 Mustofa, *Akhlak Tasawuf*, cet. IV, (Bandung: Pustaka Setia, 2007), hlm. 12.

Aḥmad Amīn (w. 1954 M./1373 H.) memberi penjelasan bahwa yang disebut dengan akhlak adalah kehendak yang dibiasakan, dalam tulisannya ia berkata:

عرف بعضهم الخلق بأنه عادة الارادة يعني ان الارادة اذا اعتادت شيئا فعادتها هي المسماة بالخلق.⁹⁴

“Sebagian mendefinisikan akhlak sebagai kehendak yang dibiasakan, maksudnya kehendak itu bila membiasakan sesuatu, maka kebiasaan itu dinamakan akhlak.”

Dari beberapa definisi di atas, dapat disimpulkan bahwa akhlak adalah tabiat atau sifat seseorang, yaitu keadaan jiwa yang terlatih, sehingga dalam jiwa tersebut benar-benar telah melekat sifat-sifat yang melahirkan perbuatan dengan mudah dan spontanitas tanpa harus dipikirkan.

Sunnah Rasul yang berkaitan dengan akhlak dan budi pekerti yang baik merupakan Sunnah *tasyrīʿ* yang harus diikuti, hal ini dapat ditegaskan karena tujuan utama diutusnya Nabi sebagaimana pengakuannya sendiri adalah untuk menyempurnakan akhlak yang mulia, dalam sabdanya:

حدثنا سعيد بن منصور قال حدثنا عبد العزيز بن محمد ابن

94 *Ibid.*, hlm. 13.

عجلان عن القعقاع بن حكيم عن أبي صالح عن أبي هريرة
قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنما بعثت لأتمم صالح
الأخلاق.⁹⁵

“*Sa‘īd ibn Manṣūr menceritakan kepada kami, ia berkata, ‘Abd al-‘Azīz ibn Muḥammad ibn ‘Ajlān menceritakan kepada kami dari al-Qa‘qā’ ibn Ḥakīm dari Abī Ṣālīḥ dari Abī Hurayrah, ia berkata, Rasul bersabda: Sesungguhnya aku diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang mulia.*”

Seperti halnya pada masalah akidah dan syariah, al-Dahlawī dalam hal ini juga memasukkan Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akhlak termasuk dalam kategori *tasyrī‘iyyah*. Menurutnnya, kebijaksanaan dan kemaslahatan yang bersifat umum, yang tidak ada batasan waktu, seperti akhlak baik dan buruk termasuk dalam bagian ini.⁹⁶ Syaltūt menambahkan bahwa penjelasan Nabi mengenai akhlak sebagai *tasyrī‘* umum yang berlaku sampai hari kiamat.⁹⁷

Bahasan tentang akhlak memang tidak sama seperti bahasan hukum, di mana bahasan mengenai hukum syariat

95 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 1998), hlm. 655. Hadis ini berkualitas sahih. Lihat Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid I, hlm. 546.

96 Al-Dahlawī, *Ḥujjat...*, hlm. 240.

97 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509

terdapat term-term wajib, sunat, *mubāh* dan sebagainya. Sedangkan akhlak hanya diukur dengan nilai terpuji atau tercela, akhlak baik atau buruk. Meskipun tidak terdapat klasifikasi yang ketat seperti halnya dalam persoalan hukum, perkara ini pada dasarnya merupakan bagian mendasar dalam agama.

Ajaran agama di bidang akhlak yang intinya tuntunan dan bimbingan tentang cara-cara yang harus ditempuh agar seseorang menjadi mulia dan luhur, dekat dengan Allah serta bermanfaat bagi orang lain. Sebetulnya hal ini menjadi inti ajaran Islam dan harus diupayakan oleh semua orang Islam. Akhlak merupakan buah dari pengamalan terhadap akidah dan syariat.

Semua ajaran akhlak dikuatkan oleh fitrah manusia itu sendiri, dasarnya terdapat dalam Alquran. Dalam bidang ini, tidak ada yang perlu dikritik, dasarnya sesuai dengan Alquran dalam menentukan pribadi yang berakhlak mulia. Bagian ini semua bertujuan untuk melahirkan sifat kemanusiaan yang sempurna sesuai dengan fitrah yang benar.

Dilihat dari sisi muatan yang terkandung di dalamnya, masalah akhlak tampaknya memang lebih rendah dari perkara akidah dan hukum, karena ia tidak ada kaitan dengan suatu konsekuensi yang bersifat ancaman seperti yang terdapat dalam bagian akidah dan hukum. Di sini seseorang yang tidak melakukan sesuatu pekerti yang

baik, etika mulia dan kesopanan, hanya akan dinilai tidak terpuji. Sedangkan dalam bidang akidah, jika seseorang tidak beriman terhadap sesuatu yang sangat prinsip dalam agama, maka ia akan dinilai kafir, begitu juga dalam bagian hukum, seseorang akan mendapat hukuman jika ia tidak melakukan suatu kewajiban.

Meskipun demikian, bukan berarti ketika berbicara mengenai akhlak terbebas dari segala konsekuensi dalam agama, artinya meskipun dalam akhlak tidak terdapat hukum syarak, bukan berarti ia terbebas dari tuntutan-tuntutan hukum,⁹⁸ akhlak baik dan terpuji tetap wajib dan harus diikuti.

Dalam kaitannya dengan kewenangan Sunnah di bidang akhlak ini, terdapat beberapa bahasan yang dianggap penting. Bahasan di sini berbeda dengan apa yang dibahas pada permasalahan akidah dan hukum. Kalau pada bahasan akidah dan hukum lebih melihat kewenangan hadis dari segi kuantitas sanad, bahasan di sini lebih kepada melihat pada kualitas sanad hadis yang dapat dijadikan hujah di bidang akhlak.

Hadis-hadis Nabi yang berkaitan dengan akhlak ada yang tergolong dalam kategori *maqbul* yaitu sahih dan *hasan*, terdapat juga yang *da'if*. Dalam kajian hadis, hadis-hadis

98 Hukum wajib sebagai bagian dari hukum syarak tetap melekat pada akhlak ketika ada tuntutan untuk mengikuti akhlak yang baik.

akhlak ini telah dimasukkan ke dalam bagian *faḍā'il al-a'māl* dan *targhīb wa tarhīb*, seolah-olah hadis *faḍā'il al-a'māl* dan *targhīb wa tarhīb* itu wilayah akhlak semua. Padahal kedua istilah yang disebutkan terakhir ini, di dalamnya juga dijumpai hadis-hadis mengenai akidah maupun syariat.

Alasan memasukkan kedua istilah tersebut ke dalam bidang akhlak kemungkinan karena pengajaran-pengajaran akhlak dari Rasul kepada umat ada kalanya berupa penegasan beliau secara tegas tentang perilaku yang baik dan buruk, ada juga dengan menggambarkan balasan terhadap perbuatan yang baik dan ancaman terhadap pelaku yang jahat, dalam kajian hadis dikenal dengan istilah *targhīb wa tarhīb*, di samping itu Rasul sering menjelaskan kelebihan-kelebihan suatu amalan yang dikenal dengan istilah *faḍā'il al-a'māl*.

Dalam bagian ini, penulis akan membahas kehujahan hadis dalam dua permasalahan yang berkaitan dengan ajaran akhlak, yaitu *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā'il al-a'māl*.

Para ulama berbeda pandangan dalam menentukan kualitas hadis yang dapat dijadikan dalil dalam masalah *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā'il al-a'māl*.⁹⁹

Kelompok pertama berpendapat bahwa hadis *ḍa'īf* dapat

99 Al-Qaraḍāwī, *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyah*, (Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1990), hlm. 34.

diamalkan secara mutlak, pendapat ini disandarkan kepada Abū Dāwūd dan Aḥmad ibn Ḥanbal. Mereka berpendapat bahwa hadis *ḍaʿīf* lebih kuat daripada pendapat para ulama.¹⁰⁰ Berpegang pada pendapat ini, maka dalam perkara lain seperti akidah dan hukum pun hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan hujah dan dapat diamalkan.

Kelompok kedua melihat bahwa hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan dalil dalam masalah akhlak saja, baik dalam bentuk *faḍā'il al-a'māl*, *targhīb wa tarhīb* dan lain-lain selain dari perkara akidah dan hukum. Hal ini apabila hadis *ḍaʿīf* tersebut memenuhi beberapa syarat.¹⁰¹ Ibn Ḥajar menjelaskan bahwa syarat-syarat yang harus terpenuhi pada hadis *ḍaʿīf* agar dapat diamalkan adalah:

1. Sifat *ḍaʿīf* pada hadis itu tidak begitu kuat, sehingga hadis-hadis yang diriwayatkan oleh orang yang dituduh berdusta tetap tidak bisa diamalkan;
2. Isi hadis tersebut tetap berada dibawah dalil yang dapat diamalkan;
3. Ketika diamalkan, tidak diyakini *tsubūtnya*, tetapi hanya untuk hati-hati.¹⁰²

100 Muḥammad 'Ajjāj al-Khaṭīb (selanjutnya disebut 'Ajjāj al-Khaṭīb), *Uṣūl al-Ḥadīth 'Ulūmuhu wa Muṣṭalahuh*, (Lebanon: Dār al-Fikr, 1989), hlm. 351.

101 *Ibid.*

102 Al-Suyūṭī, *Tadrīb...*, hlm. 351.

Banyaknya ditemukan hadis *ḍaʿīf* yang digunakan sebagai dalil dalam bidang *targhīb wa tarhīb* oleh sebagian ulama kembali kepada sebuah kaidah umum dari beberapa tokoh bahwa hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan dalil dalam perkara-perkara *faḍā'il al-a'māl*, *targhīb wa tarhīb*, *raqā'iq*, zuhud, cerita dan sebagainya yang tidak terkait dengan hukum syariat, baik menyangkut persoalan halal, haram, wajib, makruh maupun sunat.¹⁰³

Pendapat inilah yang memberi pengaruh besar terhadap sebagian ulama dalam mempermudah persyaratan penerimaan sebuah hadis sebagai hujah.

Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 855 M./241 H.) sebagaimana dikutip Ibn Taymiyyah (w. 1327 M./728 H.) berkata:

إذا جاء الحلال و الحرام شددنا في الأسانيد، و إذا جاء في الترخيب و الترهيب تساهلنا في الأسانيد، و كذلك ما كان عليه العلماء من العمل بالحديث الضعيف في فضائل الأعمال.¹⁰⁴

“Dalam persoalan halal dan haram, kami perketat persyaratan sanad hadis, sementara pada persoalan mengenai targhīb wa tarhīb kami longgarkan, begitu juga pendapat ulama tentang boleh beramal dengan

103 Al-Qaradāwī, *Kayfa...*, hlm. 70.

104 Aḥmad ibn Taymiyyah, *Majmū' Fatāwā*, jilid XVIII, (t.tp.: t.p., 1997), hlm. 65.

hadis ḍa'īf dalam perkara faḍā'il al-a'māl."

Ungkapan di atas memberikan pengertian bahwa dalil-dalil yang dipergunakan dalam bidang *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā'il al-a'māl*, para ulama melonggarkan persyaratannya daripada permasalahan halal dan haram.

Imam al-Mundhirī (w. 1258 M./656 H.) dalam kitab *al-Targhīb wa al-Tarhīb* mengatakan bahwa sebagian ulama membolehkan kelonggaran dalam masalah *al-Targhīb wa al-Tarhīb*, bahkan sebagian mereka mengutip hadis palsu tanpa menjelaskan keadaannya.¹⁰⁵

Pendapat senada juga diutarakan oleh al-Ḥākīm (w. 1014 M./405 H.), dalam karyanya *al-Mustadrak*. Ia menjelaskan bahwa 'Abd al-Raḥmān ibn Muḥdī berpendapat:

إذا روينا عن النبي صلي الله عليه و سلم في الحلال و الحرام و الاحكام شددنا في الأسانيد وانتقدنا في الرجال . و إذا روينا في فضائل الأعمال و الثواب و العقاب و المباحات و الدعوات , تساهلنا في الأسانيد.¹⁰⁶

105 Zakī al-Dīn 'Abd al-'Azīm ibn 'Abd al-Qawī al-Mundhirī, *al-Targhīb wa al-Tarhīb min al-Ḥadīth al-Syarīf*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1996), hlm. 4

106 Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Ḥākīm al-Naysābūrī, *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990), hlm. 666.

“Jika kami riwayatkan dari Nabi saw. tentang persoalan halal, haram dan hukum, kami perketat persayaratan sanad dan kami teliti perawinya, dan jika kami riwayatkan tentang faḍā’il al-a’ṁāl, balasan, hukuman, doa-doa, kami longgarkan sanadnya.”

Al-Khaṭīb al-Baghdādī (w. 1070 M./463 H.) meriwayatkan dari Aḥmad, ia memberi komentar:

إذا روينا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في الحلال والحرام
و السنن و الاحكام تشددنا في الأسانيد. و إذا روينا عن النبي
صلى الله عليه وسلم في فضائل الأعمال و ما لا يضع حكما
و لا يرفعه, تساهلنا في الأسانيد.^{١٠٧}

“Jika kami riwayatkan dari Rasul saw. tentang persoalan halal, haram, sunnah dan hukum, kami perketat persayaratan sanad, dan jika kami riwayatkan dari Nabi saw. tentang faḍā’il al-a’ṁāl dan sesuatu yang tidak berkaitan dengan hukum, kami longgarkan sanadnya.”

Pernyataan mengenai boleh adanya kelonggaran dalam menerima hadis-hadis di bidang yang telah disebutkan di atas mengundang pro dan kontra di kalangan para ulama. Yūsuf al-Qaraḍāwī dalam karyanya *Kayfa Nata’āmal ma’a*

107 Al-Khaṭīb al-Baghdādī, *al-Kifāyah...*, hlm. 134.

al-Sunnah al-Nabawiyah mempertanyakan sejauh mana kelonggaran itu dibolehkan? Beranjak dari teori di atas, al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa sebagian orang dalam masalah *targhīb*, *tarhīb*, memandang sebuah hadis tetap diterima meskipun dari seorang perawi yang sering melakukan kekeliruan, dinilai *munkar* dan dituduh berdusta. Bahkan sebagian ulama sufi, berdasarkan teori ini mereka membolehkan periwayatan hadis palsu yang dibuat-buat manusia. Dengan alasan pemalsuan itu bukan untuk memojokkan Nabi, tetapi untuk mendukung Nabi.

نحن لم نكذب عليه و إنما كذبنا له

“Kami tidak berdusta terhadap Nabi, tetapi kami berdusta demi untuk Nabi.”¹⁰⁸

Pemahaman ini jelas-jelas keliru, seolah-olah agama ini belum sempurna, perlu disempurnakan oleh mereka dengan cara memalsukan hadis-hadis Nabi. Padahal Allah telah berfirman dalam surat al-Mā'idah ayat 3:

الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ
الْإِسْلَامَ دِينًا.

Artinya: *“Pada hari ini telah Ku-sempurnakan untuk kamu agamamu, dan telah Ku-cukupkan kepadamu*

108 Al-Qaraḍāwī, *Kayfa...*, hlm. 71.

nikmat-Ku, dan telah Ku-ridai Islam itu jadi agama bagimu.”

Kelompok ketiga berpendapat bahwa hadis *ḍaʿīf* tidak dapat diamalkan, baik dalam persoalan *faḍā'il al-a'māl* maupun hukum. Bagi mereka persoalan *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā'il al-a'māl* sama juga seperti masalah hukum, hadis yang dapat dijadikan dalil dalam hal ini adalah hadis yang *maqbul*. Pendapat ini adalah pendapat mayoritas ulama hadis, seperti al-Bukhārī, Muslim. Menurut mereka, perkara-perkara agama harus diambil dari Alquran dan Sunnah Rasul yang sahih. Mengambil hadis *ḍaʿīf* berarti menambah syariat yang tidak didasari dengan pengetahuan, hal ini dilarang dalam agama, dalil yang mereka gunakan adalah surat al-Isrā' ayat 36:

وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ.

Artinya: *“Dan janganlah kamu mengikuti apa yang kamu tidak mempunyai pengetahuan tentangnya.”*

Bagi kelompok ini, seseorang lebih baik berbicara berdasarkan akal pikirannya saja jika tidak ada *naṣṣ* agama, sehingga jika terjadi kesalahan, hanya karena pendapatnya, bukan menyandarkan kesalahan itu kepada Nabi.¹⁰⁹

109 Aḥmad 'Umar Hāsīyīm, *Qawā'id Uṣūl al-Ḥadīth*, cet. II, (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1997), hlm. 79.

Mengenai pendapat kelompok yang berpendapat bahwa hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan dalil dalam masalah *faḍāʾil al-aʿmāl* dan *targhīb wa tarhīb*, para ulama telah menjelaskan mengenai hadis *ḍaʿīf* dalam *faḍāʾil al-aʿmāl*. Di antaranya Aḥmad Muḥammad Syākir (w. 1958 M./1377 H.), ia telah menjelaskan secara mendalam tentang kualitas periwayatan hadis-hadis *faḍāʾil al-aʿmāl*. Menurutnya, tidak ada perbedaan antara hadis hukum dengan hadis *faḍāʾil al-aʿmāl*, dalam dua bagian itu tetap tidak boleh menerima riwayat yang *ḍaʿīf*, kecuali apa yang diriwayatkan dari Rasul yang berkualitas sahih dan *ḥasan*.¹¹⁰

Kemudian Syākir menambahkan bahwa pendapat Aḥmad ibn Ḥanbal dan Ibn Muḥdī yang mengatakan “jika kami meriwayatkan perkara *faḍāʾil al-aʿmāl*, kami longgarkan,” sesungguhnya maksud mereka adalah berhujah dengan hadis *ḥasan* yang tidak sampai pada tingkat derajat hadis sahih, karena pengkategorian sahih dan *ḥasan* belum ada pada masa mereka.¹¹¹

Dalam hal ini perlu dijelaskan mengenai pembagian istilah hadis, sebelum al-Tirmidhī (w. 892 M./279 H.), para ulama membagikan hadis dari segi kualitas sanad menjadi dua bagian saja, sahih dan *ḍaʿīf*, belum ada istilah *ḥasan*, sementara hadis *ḥasan* dalam istilah ulama setelah al-Tirmidhī termasuk dari bagian dari hadis *ḍaʿīf*. Hadis *ḍaʿīf*

110 Al-Qaraḍāwī, *Kayfa...*, hlm. 75.

111 *Ibid.*

pada masa itu juga terbagi dua, *ḍaʿīf matrūk* (ditinggalkan) dan *ḍaʿīf laysa bi al-matrūk* (tidak ditinggalkan).¹¹² Istilah terakhir ini sama seperti hadis *ḥasan* dalam istilah ulama belakangan setelah al-Tirmidhī.

Jadi, apa yang diriwayatkan bahwa Aḥmad ibn Ḥanbal beramal dengan hadis *ḍaʿīf* dan meletakkan posisinya setelah fatwa sahabat, di dalam *musnad*nya juga dijumpai hadis-hadis *ḍaʿīf*, Imam Aḥmad menerima riwayat dari orang-orang *ḍaʿīf* jika mereka tidak berdusta, dia juga meriwayatkan dari orang yang tidak terkenal *dābiṭ*.¹¹³ Dalam persolan ini harus diperhatikan istilah-istilah yang digunakan ulama sebelum al-Tirmidhī, karena Aḥmad hidup jauh sebelum al-Tirmidhī, jadi yang dimaksud dengan beramal dengan hadis *ḍaʿīf* menurut Aḥmad adalah hadis *ḍaʿīf laysa bi al-matrūk* (tidak ditinggalkan) yang sama artinya dengan hadis *ḥasan* dalam istilah ulama sekarang.

Ibn Taymiyyah (w. 1328 M./728 H.) sebagaimana dikutip Aḥmad ‘Umar Hāsyim juga menjelaskan bahwa pendapat Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 855 M./241 H.) yang mengatakan hadis *ḍaʿīf* lebih baik dari *ra’yu* (pikiran), maksudnya adalah hadis *ḥasan*. Permasalahannya di sini adalah jika ada orang yang memahami istilah *ḍaʿīf* dalam istilah Aḥmad sama seperti *ḍaʿīf* dalam istilah al-Turmudhī, sehingga

112 Aḥmad ‘Umar Hāsyim, *Qawā’id...*, hlm. 78.

113 *Ibid.*

mereka menganggap Imam Aḥmad berhujah dengan hadis *ḍaʿīf* yang diistilahkan al-Turmudhī,¹¹⁴ hal ini yang perlu diluruskan.

Ibn Taymiyyah (w. 1328 M./728 H.) berkomentar mengenai beramal dengan hadis *ḍaʿīf* dalam *faḍā'il al-a'māl*, itu bukan berarti menetapkan suatu anjuran (*istiḥbāb*) dengan hadis yang tidak dapat dijadikan hujah, karena anjuran (*istiḥbāb*) itu merupakan hukum syarak yang harus ditetapkan dengan dalil syarak juga, siapa yang mengatakan bahwa Allah menyukai suatu amal tanpa dalil syarak, maka ia telah mengada-ngada dalam agama dengan sesuatu yang tidak dibenarkan Allah.¹¹⁵

Jadi pemahaman beramal dengan hadis *ḍaʿīf* dalam perkara *faḍā'il al-a'māl* adalah bahwa amalan itu memang telah ditetapkan dengan *naṣṣ* atau ijmak bahwa Allah menyukai perbuatan itu, seperti membaca Alquran, tasbih, doa, sedekah, memerdekakan budak, berbuat baik kepada manusia, tidak boleh berdusta, khianat dan lain-lain. Jika terdapat sebuah hadis tentang *faḍā'il al-a'māl*, dan kita tidak tahu apakah hadis itu palsu, maka dibolehkan meriwayatnya dan beramal dengannya, tetapi kalau sudah diketahui bahwa hadis itu palsu, maka sama sekali tidak boleh menggunakannya.¹¹⁶

114 *Ibid.*, hlm. 79.

115 Al-Qaraḍāwī, *Kayfa...*, hlm. 80.

116 *Ibid.*

Pendapat ulama yang membolehkan hadis *ḍaʿīf* digunakan sebagai dalil di bidang *targhīb wa tarhīb* dan *faḍā'il al-a'māl*, tidak berarti menetapkan suatu perbuatan yang terkandung dalam hadis. Para ulama yang menggunakan hadis *ḍaʿīf* dengan syarat yang telah ditentukan, mereka melonggarkan syarat-syarat pada sanad dengan tujuan mendorong untuk melakukan amal saleh, amal saleh itu sendiri telah ditetapkan kesalahannya oleh dalil-dalil syariat lain yang kuat.¹¹⁷ Begitu juga hadis *ḍaʿīf* yang mengandung larangan terhadap suatu perbuatan buruk, perbuatan buruk itu telah ditetapkan oleh dalil lain, selain hadis *ḍaʿīf*.¹¹⁸

‘Ajjāj al-Khaṭīb termasuk ulama yang mengikuti pendapat kelompok ketiga ini, ia berkomentar bahwa pendapat golongan ini lebih hati-hati, kita memiliki hadis-hadis Nabi yang sahih di bidang *faḍā'il al-a'māl*, *targhīb wa tarhīb*, tidak perlu harus mencari hadis *ḍaʿīf* dalam persoalan ini, apalagi masalah *faḍā'il* dan akhlak ini merupakan inti dari agama, tidak perlu ada perbedaan antara akhlak dan hukum dari segi bahwa kedua-duanya harus ditetapkan dengan hadis yang *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan*. Sebuah keharusan bahwa sumber dari semua persoalan harus dari dalil yang *maqbul*.¹¹⁹

117 Jika suatu perbuatan dianggap baik, hadis *ḍaʿīf* tidak menetapkan perbuatan itu baik, ia hanya digunakan sebagai motivasi.

118 Al-Qaraḍāwī, *Kayfa...*, hlm. 79.

119 ‘Ajjāj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīth...*, hlm. 352.

Apa yang telah diuraikan di atas mengenai kriteria-kriteria Sunnah *tasyrī'iyah*, dapat dijadikan dasar untuk membedakan antara Sunnah Nabi yang memang dimaksudkan untuk diikuti umat dari Sunnah yang tidak ada kaitannya dengan agama sama sekali. Jadi, jika dalam suatu hadis dinilai memiliki salah satu dari tiga kriteria yang telah dijelaskan di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hadis tersebut termasuk dalam kategori Sunnah *tasyrī'iyah*.

Untuk ketiga kriteria yang telah dijelaskan di atas, yaitu:

1. Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akidah;
2. Sunnah Nabi yang berkaitan dengan hukum syariat;
3. Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akhlak.

Para ulama sepakat dengan kriteria ini, mereka menjadikan tiga kriteria ini sebagai kriteria-kriteria Sunnah *tasyrī'iyah*.

Al-Āmidī dan 'Alī Ḥasbullāh tidak menegaskan secara langsung tiga macam kriteria di atas sebagai Sunnah *tasyrī'iyah*, menurut mereka, yang termasuk dalam Sunnah *tasyrī'iyah* adalah ucapan dan perbuatan Nabi sebagai penjelasan terhadap Alquran.¹²⁰

120 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122. Lihat juga 'Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl al-Tasyrī' al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Ma'ārif, t.th.), hlm. 69-70.

Al-Āmidī menegaskan bahwa Sunnah Nabi sebagai penjelasan terhadap makna kandungan dalam Alquran, baik penjelasan beliau berupa ucapan dengan jelas ataupun melalui konteks perbuatan itu sendiri, seperti mengkhususkan yang umum, membatasi yang mutlak, ini semua merupakan petunjuk atau dalil untuk kita semua tanpa ada perbedaan pendapat.¹²¹

Hal senada juga dikemukakan ‘Alī Ḥasballāh, bahwasanya penjelasan Rasul terhadap Alquran sebagai penyempurna, maka hukumnya sama seperti hukum yang dijelaskan yaitu Alquran. Diketahui suatu perbuatan itu sebagai suatu penjelasan melalui ucapan yang jelas atau juga dengan dengan konteks perbuatan.¹²² Jadi, semua Sunnah yang menjelaskan ayat-ayat Alquran yang global, merupakan Sunnah *tasyrī‘* universal sampai hari kiamat.¹²³

Perbuatan-perbuatan Nabi yang dilakukannya sebagai penjelasan terhadap kandungan Alquran dikenal dengan istilah *al-fi‘l al-bayānī*. Sulaymān al-Asyqar (w. 2009 M.) mendefinisikan *al-fi‘l al-bayānī* dengan:

ما وقع بيانا للمشكل من مجمل و غيره مما ورد في القرآن و

121 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122.

122 ‘Alī Ḥasballāh, *Uṣūl...*, hlm. 70.

123 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509.

تكفلت السنة ببيانه. ١٢٤

“Suatu perbuatan sebagai penjelasan terhadap sesuatu yang musykil dan mujmal dalam Alquran, dan Sunnah itu sebagai penjelasnya.”

Contoh perbuatan Rasul sebagai penjelasan terhadap makna Alquran yang dapat dipahami dengan jelas adalah ucapannya:

صلوا كما رأيتموني أصلي

“Salatlah kalian sebagaimana aku mengerjakannya.”

Hadis ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dengan sanadnya yang lengkap sebagai berikut:

حدثنا مسدد حدثنا إسماعيل حدثنا أيوب عن أبي قلابة عن أبي سليمان مالك بن الحويرث قال: أتينا النبي صلى الله عليه وسلم، ونحن شبيبة متقاربون، فأقمنا عنده عشرين ليلة، فظن أنا اشتقنا أهلنا، وسألنا عن تركنا في أهلنا، فأخبرنا، وكان رقيقاً رحيماً، فقال: ارجعوا إلى أهليكم، فعلموهم ومروهم، وصلوا كما رأيتموني

124 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af'āl al-Rasūl wa Dalālatuhā 'alā al-Aḥkām al-Syar'iyyah*, juz I, (Amman: Dār al-Nafā'is, 2004), hlm. 284.

أصلي، وإذا حضرت الصلاة، فليؤذن لكم أحذكم، ثم ليؤمكم
أكبركم.¹²⁵

“Telah menceritakan kepada kami Musaddad, telah menceritakan kepada kami Ismā’īl, telah menceritakan kepada kami Ayyūb dari Abī Qalābah dari Abī Sulaymān Mālik ibn al-Ḥuwayrith, ia berkata: Kami datang kepada Rasul dan umur kami rata-rata masih muda, kami tinggal bersamanya selama 20 malam, kemudian Rasul menduga kami sudah rindu terhadap keluarga dan ia menanyakan siapa saja orang yang kami tinggalkan di kampung, lalu kami memberitahunya, Rasul adalah orang yang sangat penyayang dan kemudian ia bersabda: Pulanglah kalian kepada keluarga, ajarilah mereka, salatlah kalian sebagaimana kalian melihat tatacara aku salat, jika waktu salat telah tiba, hendaklah salah seorang dari kalian azan dan orang yang lebih tua dari kalian menjadi imam.”

Dalam banyak rujukan, hadis ini selalu dicontohkan sebagai hadis *fi’lī* Rasul sebagai penjelasan Alquran, padahal dari bentuk redaksinya, hadis ini termasuk dalam kategori hadis *qawli*. Akan tetapi, menurut penulis, yang dimaksudkan dengan *fi’lī* di sini adalah tatacara pelaksanaan salat Rasul

125 Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī* ..., juz X., hlm. 498. Hadis ini sebagaimana telah dijelaskan sebelumnya juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim, Musnad Aḥmad* dan *Sunan al-Nasā’ī*. Dan berkualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*..., jilid I, hlm. 216.

yang diperlihatkan kepada para sahabat. Di mana, Rasul meminta sahabat untuk melaksanakannya sesuai dengan apa yang telah diajari kepada mereka.

Contoh lain adalah ucapan Rasul mengenai praktik ibadah haji. Beliau bersabda:

حدثنا إسحاق بن إبراهيم وعلي بن خشرم، جميعا عن عيسى بن يونس. قال ابن خشرم: أخبرنا عيسى عن ابن جريج أخبرني رأيت النبي صلى الله عليه وسلم أبو الزبير؛ أنه سمع جابرا يقول: يرمي على راحلته يوم النحر، ويقول لتأخذوا مناسككم. فإني لا أدري لعلني لا أحج بعد حجتي هذه.¹²⁶

“Telah menceritakan kepada kami Ishāq ibn Ibrāhīm dan ‘Alī ibn Khasyram, keduanya meriwayatkan dari ‘Īsā ibn Yūnus. Ibn Khasyram berkata, telah mengabarkan kepada kami ‘Īsā dari Ibn Jurayh, telah mengabarkan kepada saya Abū al-Zubayr, dia mendengar Jābir berkata: Saya melihat Nabi saw. sedang melempar – jamrah- dari atas untanya pada hari naḥar, lalu beliau bersabda: Ikutilah cara aku mengerjakan ibadah haji, Aku tidak tahu mungkin tidak akan melaksanakan haji lagi setelah tahun ini.”

126 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 546. Hadis ini berkualitas sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid II, hlm. 902.

Hadis ini diucapkan oleh Rasul ketika beliau sedang melempar jamrah *'Aqabah* dan duduk di atas unta untuk mengajarkan umat.

Kedua contoh di atas merupakan penjelasan Nabi kepada umat tatacara salat dan ibadah haji. Perbuatan Rasul dalam menjelaskan kedua ibadah ini merupakan Sunnah *tasyrī'* yang harus diteladani umat dalam beribadah, adanya ucapan (hadis *qawli*) sebagai penegasan, ini menunjukkan bahwa apa yang dia lakukan merupakan penjelasan ajaran dalam Alquran dan dapat dipahami secara gampang.

Adapun konteks perbuatan yang dapat dipahami bahwa perbuatan Nabi tersebut sebagai penjelasan terhadap Alquran adalah bahwa Rasul tidak menjelaskan suatu perkara sebelum diperlukan, kemudian ia mempraktikkan langsung ketika merasa perlu. Contohnya beliau memotong tangan pencuri pada pergelangan, sebagai penjelasan terhadap surat al-Mā'idah ayat 38:

وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا جَزَاءً بِمَا كَسَبَا نَكَالًا مِنَ اللَّهِ
وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Artinya: *"Laki-laki dan perempuan yang mencuri, potonglah tangan keduanya –sebagai- pembalasan terhadap apa yang mereka kerjakan dan sebagai siksaan dari Allah, dan Allah Maha Perkasa lagi Maha Bijaksana."*

Begitu juga Rasul melakukan tayamum dan mengusab debu sampai ke sikunya sebagai penjelasan terhadap surat al-Mā'idah ayat 6:

فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ.

Artinya: “Sapulah muka dan tanganmu dengan tanah itu.”

Perlu dijelaskan di sini bahwa ketika Rasul mengerjakan sesuatu sebagai penjelasan terhadap Alquran, jika terjadi pada suatu tempat dan pada masa tertentu, maka umat hanya dituntut untuk mengikuti isi dari penjelasan Rasul itu, adapun mengenai tempat dan waktu ketika penjelasan itu terjadi tidak termasuk dalam syariat yang harus diikuti, kecuali jika waktu dan tempat itu berkaitan langsung dengan sebuah perintah, contohnya haji harus dilakukan di Arafah, melaksanakan salat fardu harus pada waktu yang telah ditentukan.¹²⁷

Penjelasan Rasul ini merupakan petunjuk jelas dan tegas bagi kita dan menjadi Sunnah *tasyrī'iyah* yang mengikat dan memiliki otoritas. Kita harus mengikutinya untuk melaksanakan salat, cara-cara ibadah haji dan ibadah lainnya dengan meneladani perilaku Rasul, karena Alquran tidak menjelaskan secara rinci tatacara tersebut. Dalam hal ini, tidak ada jalan lain bagi kita kecuali mengikuti apa yang dijelaskan oleh Rasul terhadap hukum-hukum yang

127 Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., jilid II, hlm. 230.

masih umum dalam Alquran.

Jadi, meskipun al-Āmidī dan ‘Alī Ḥasbullāh tidak menegaskan tiga macam kriteria di atas - Sunnah yang berkaitan dengan akidah, syariat, dan akhlak - sebagai Sunnah *tasyrī‘iyyah*, akan tetapi ketika mereka memasukkan ucapan dan perbuatan Nabi sebagai penjelasan terhadap Alquran sebagai Sunnah *tasyrī‘iyyah*, secara langsung ketiga kriteria di atas sudah termasuk di dalamnya, karena penjelasan Nabi terhadap Alquran mencakup segala persoalan, termasuk di dalamnya masalah akidah, hukum dan akhlak.

Dari ketiga kriteria di atas, Sunnah Nabi yang berkaitan dengan hukum syariat sama sekali tidak ada perbedaan di kalangan ulama, mereka semua memasukkannya sebagai Sunnah *tasyrī‘iyyah*. Hal ini sangat dimungkinkan pengertian syariat yang dipahami oleh mereka adalah segala yang berkaitan dengan hukum syarak, sehingga tidak termasuk di dalamnya bagian akidah dan akhlak, sedangkan penulis, pada bagian sebelumnya telah menegaskan bahwa pengertian syariat dalam penelitian ini adalah mencakup aspek akidah, syariat dan juga akhlak.

Perlu ditegaskan di sini bahwa kriteria-kriteria yang dirumuskan oleh seorang ulama berbeda dengan kriteria-kriteria para ulama lain, begitu juga berbeda jumlahnya. Ketika seorang ulama tidak menyebutkan suatu kriteria tertentu yang ada pada ulama lain, tidak boleh dipastikan

bahwa dia tidak sepakat dengan itu, karena sebagian mereka hanya menyebutkan beberapa contoh dengan bahasa yang tidak menunjukkan jumlah yang pasti.

Dari paparan di atas, telah jelas pengertian syariat dan Sunnah *tasyrī'iyah* yang dimaksudkan dalam kajian ini, sehingga pembaca dapat memahami dengan jelas pengertian syariat dan juga mengetahui kandungan-kandungan Sunnah Rasul yang termasuk dalam kategori Sunnah *tasyrī'iyah*. Jadi, apabila sebuah hadis termasuk dalam salah satu dari tiga kriteria yang telah dirumuskan diatas yaitu Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akidah, syariat, dan akhlak, maka Sunnah itu memiliki otoritas dan dapat dapat dijadikan sebagai dalil dalam kehidupan keagamaan.

5



SUNNAH NON- TASYRĪYYAH DAN OTORITASNYA

Bab ini merupakan bagian inti yang akan dikaji penulis, di dalamnya akan dirumuskan pengertian Sunnah non-*tasyrī'yyah* dan juga kriteria-kriteria yang masuk dalam kategori Sunnah bagian ini. Tujuan bahasannya adalah agar seseorang dapat membedakan mana di antara Sunnah Nabi yang termasuk agama sehingga harus dilaksanakan dan bagian mana yang sama sekali tidak terkait dengan

agama sehingga dapat diabaikan.

A. Pengertian Sunnah Non-Tasyrī'iyah

Pada bab II telah dijelaskan pengertian Sunnah menurut para ulama, baik dari kalangan ulama hadis, ulama usul, maupun ulama fikih. Untuk mengkaji persoalan ini, perlu singgung kembali pengertian Sunnah menurut ulama usul fikih, para sahabat dan ulama salaf. Ulama usul, ketika berbicara tentang Sunnah, mereka telah memberi pemahaman tentang posisi sabda Nabi sesuai konteks penyabdaannya, upaya membedakan antara Sunnah yang mengikat dan yang tidak mengikat menjadi kajian mereka.

Ulama usul semata-mata meninjau Sunnah dari perspektif bahwa Rasul adalah legislator syariat yang menetapkan dasar-dasar hukum bagi para mujtahid sesudahnya dan menjelaskan kaidah-kaidah hidup untuk manusia. Oleh karena itu, mereka hanya memperhatikan sabda, perbuatan dan persetujuan Nabi dalam konteks penetapan hukum dan pengukuhannya.¹

Berdasarkan pengertian Sunnah seperti yang dijelaskan sebelumnya, maka ulama usul tidak memasukkan ke dalam pengertian Sunnah, perbuatan-perbuatan Nabi yang lahir sebagai tabiat kemanusiaannya (*al-af'āl al-jibilliyah*),

1 Muṣṭafā al-Sibā'ī, *al-Sunnah wa Makānatuhā fi al-Tasyrī' al-Islāmī*, cet. IV, (Beirut: al-Maktabat al-Islāmī, 1985), hlm. 49.

seperti kondisi fisik dalam suasana tetap, bergerak, duduk, berdiri dan sejenisnya, di mana tidak seorang manusia pun luput dari suasana tersebut.² Jika dijumpai perbuatan Rasul dalam bentuk ini, maka ia sebagai Sunnah yang bukan untuk diikuti. Al-Juwaynī (w. 1085 M./478 H.) menamakannya sebagai Sunnah *lā istimsāka bih* (tidak untuk jadi pegangan).³

Di kalangan ulama usul lain juga terdapat beberapa istilah yang dipakai untuk nama perbuatan Nabi sebagai tabiat kemanusiaannya. Al-Syawkānī (w. 1834 M./1250 H.) menggunakan istilah *laysa fihī uswah* (bukan untuk diteladani); Sunnah *laysa fihī ta'assin* (bukan untuk dijadikan dasar pijakan); Sunnah *lā bihī iqtidā'* (tidak untuk diikuti). Menurut al-Syawkānī, Sunnah dalam bentuk ini tidak ada hubungan sedikit pun dengan perintah untuk mengikuti atau larangan untuk meninggalkan.⁴ Al-Syīrāzī (w. 1083 M./476 H.) menamakan perbuatan-perbuatan tersebut dengan Sunnah *laysat bi qurbah*.⁵ Al-Ghazālī (w. 1111 M./505 H.) dalam kitab *al-Mankhūl* menyebutkan Sunnah *lā ḥukma lahu aṣlan* (tidak mengandung hukum

2 Al-Juwaynī, *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 183.

3 *Ibid.*

4 Muḥammad ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Syawkānī, *Irsyād al-Fuḥūl*, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 35.

5 Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Alī al-Syīrāzī, *al-Luma’ fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. I, (Damaskus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1995), hlm. 143.

sama sekali).⁶

Perbuatan atau Sunnah Nabi dalam kategori tersebut, meskipun bukan diikuti oleh umat, namun mereka memasukkannya ke dalam hukum *ibāḥah*.⁷ Ulama-ulama kontemporer seperti Mahmud Syaltut (w. 1963 M./1382 H.), ‘Abd al-Wahhab Khallaf (w. 1955 M./1374 H.), Yusuf al-Qaradawi (ulama kontemporer), ketika membahas persoalan ini sebenarnya acuan mereka adalah pendapat-pendapat ulama usul sebagaimana disebutkan di atas. Oleh karena itu, ketika mereka menamakan sebagian Sunnah Nabi dengan istilah *non-tasyrī‘iyyah*, itu sama artinya dengan Sunnah *laysa fihi uswah, laysa fihi ta’assin, laysat bi qurbah, la istimsāka bih* atau *la ḥukma lahu aṣlan*, yaitu istilah-istilah para ulama usul yang telah disebutkan di atas, perbedaannya terletak hanya pada istilah yang digunakan, sedangkan maknanya sama.

Selanjutnya pengertian Sunnah menurut para sahabat dan ulama salaf, seperti dijelaskan al-Qaraḍāwī, bahwa mereka (para sahabat dan ulama salaf) sebenarnya telah membahas secara serius persoalan Sunnah *tasyrī‘iyyah* dan *non-tasyrī‘iyyah*. Akan tetapi, mereka tidak menamakannya

6 Al-Ghazālī, *al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*, (Damaskus: Dār al-Fikr, 1400 H.), hlm. 225.

7 Al-Syīrāzī, *al-Luma’ fi Uṣūl...*, hlm. 143. Lihat juga Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan ‘Alī ibn Abī ‘Alī ibn Muḥammad al-Āmidī (selanjutnya disebut al-Āmidī), *al-Iḥkām fi Uṣūl al-Aḥkām*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1997), hlm. 122.

dengan istilah tersebut, melainkan dengan nama "Sunnah" dan "*laysa bi Sunnah*." Menurut al-Qaraḍāwī, apa yang mereka sebut dengan Sunnah sama dengan istilah Sunnah *tasyrī'iyah* di kalangan ulama kontemporer, sedangkan istilah *laysa bi Sunnah* sama dengan Sunnah non-*tasyrī'iyah*. Al-Qaraḍāwī menjelaskan bahwa yang mereka maksudkan dengan istilah Sunnah adalah sesuatu yang berasal dari Nabi yang dimaksudkan untuk menetapkan hukum dan untuk diikuti (*ma qaṣada bihi al-tasyrī' wa al-ittibā*).⁸ Jadi, para sahabat mengkaji masalah ini dengan topik Sunnah atau bukan Sunnah, dalam istilah ulama sekarang Sunnah *tasyrī'iyah* atau non-*tasyrī'iyah*.

Dengan demikian, jika pengertian Sunnah non-*tasyrī'iyah* itu disamakan dengan istilah *laysa bi Sunnah* di kalangan sebagian sahabat, maka Sunnah non-*tasyrī'iyah* memiliki pengertian Sunnah yang tidak dimaksudkan untuk menetapkan hukum dan tidak untuk diikuti.

Dari keterangan di atas, telah dijelaskan bahwa Sunnah non-*tasyrī'iyah* itu bukan untuk menetapkan hukum dan tidak untuk diikuti, muncul pertanyaan, mengapa ulama usul memasukkan Sunnah non-*tasyrī'iyah* dalam kategori *ibāḥah*? Padahal *ibāḥah* itu sendiri juga bagian dari hukum syarak.⁹

8 Yūsuf al-Qaraḍāwī (selanjutnya disebut al-Qaraḍāwī), *al-Sunnah Maṣḍaran li al-Ma'rifah wa al-Haḍārah*, (t.tp: Dār al-Syurūq, t.th.), hlm. 49-50.

9 Seperti yang dipertanyakan oleh 'Abd al-Ghānī 'Abd al-Khāliq,

Al-Qaradawi dalam hal ini memberi dua keterangan yang berbeda, pertama ia menjelaskan bahwa Sunnah Nabi yang tergolong dalam non-*tasyrī'iyah* jika dalam bentuk perbuatan, ia hanya menunjukkan perbuatan itu diizinkan (*idhin*) dan kalau dalam bentuk perintah dan larangan, itu hanya bersifat anjuran (*irsyād*). Dengan demikian Sunnah non-*tasyrī'iyah* adalah Sunnah yang tidak disyariatkan wajibnya, sunatnya dan tidak pula *mubāḥnya*,¹⁰ jika dalam bentuk perbuatan hanya sekedar menunjukkan keizinan dan kalau dalam bentuk perintah atau larangan hanya bersifat anjuran.

Namun menurut keterangan lain dari al-Qaradawi menunjukkan bahwa Sunnah tersebut dikategorikan *ibāḥah*, sehingga bila berpegang kepada keterangan ini,

mengapa Sunnah jenis ini dikeluarkan dari Sunnah *tasyrī'iyah* atau dikatakan Sunnah non-*tasyrī'iyah*, padahal ia disebut *ibāḥah*, sementara *ibāḥah* adalah salah satu dari hukum syariat. Lihat 'Abd al-Ghānī 'Abd al-Khāliq, *Hujjiyyat al-Sunnah*, cet. I, (Beirut: Dār al-Qur'ān al-Karīm, 1986), hlm. 78-79.

- 10 *Ibāḥah* seperti yang diakui al-Āmidī ada dua macam, yaitu *ibāḥah syar'iyah* dan *ibāḥah 'aqliyyah*. *ibāḥah syar'iyah* adalah *khiṭāb* syarak yang menunjukkan kepada kebolehan memilih antara melakukan dan meninggalkan, sedangkan *ibāḥah 'aqliyyah* adalah pembolehkan (*Raf' al-Ḥaraj*) rasional antara melakukan dan meninggalkan sesuatu. *Ibāḥah* dalam pengertian yang kedua ini tidak dikatakan sebagai hukum syarak oleh Muktazilah, tetapi *ibāḥah* akal, karena penetapannya berdasarkan akal. Jadi *ibāḥah* yang dinafikan oleh al-Qaradāwī adalah *ibāḥah syar'iyah*. Dengan perkataan lain, Sunnah non-*tasyrī'iyah* menurut al-Qaradāwī hanya mengandung hukum *ibāḥah 'aqliyyah*, bukan *ibāḥah syar'iyah*.

yang dimaksud dengan Sunnah non-*tasyrī'iyah* adalah Sunnah yang tidak diwajibkan dan tidak pula disunatkan, tetapi kalau ia berbentuk perbuatan semata-mata, hanya sekedar dibolehkan (*ibāḥah*). Jika Sunnah itu dalam bentuk perintah dan larangan, maka Sunnah itu hanya sekedar anjuran (*irsyād*). Yang dinafikan disini adalah status hukum wajib dan sunat, tidak dinegasikan status hukum boleh dan anjuran.

Pengertian Sunnah non-*tasyrī'iyah* yang pertama dan yang kedua, meskipun secara lahir terlihat adanya perbedaan, namun pada hakikatnya sama, karena pengkategorian Sunnah non-*tasyrī'iyah* ke dalam *ibāḥah* pada pengertian kedua, sebagaimana telah dijelaskan sekilas sebelumnya bahwa *ibāḥah* di sini adalah *ibāḥah 'aqliyyah* (kebolehan rasional) atau menurut istilah yang pertama sesuatu yang diizinkan secara rasional, bukan *ibāḥah syar'iyah* (kebolehan berdasarkan syariat). Jadi, pada pengertian kedua ini, Sunnah non-*tasyrī'iyah* dianggap mempunyai status hukum *ibāḥah* (boleh), namun kebolehan itu bukan berdasarkan syariat, melainkan berdasarkan ketetapan atau keizinan rasional.¹¹

11 Keberadaan *ibāḥah 'aqliyyah* ini didukung juga oleh Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, di mana ia mengatakan *ibāḥah* yang ditunjukkan oleh perbuatan Nabi, apabila merupakan penjelasan (*bayān*) atau contoh (*imtithālan*), maka ia disebut sebagai *ibāḥah syar'iyah*. Sementara jika yang dikerjakan Rasul berkaitan dengan aktifitas kemanusiaan dan adat kebiasaan yang *mubāḥ* dan yang dinilai *mubāḥ* dari perbuatan-perbuatan beliau semata-mata (*al-af'āl al-mujarradah*), maka itu disebut sebagai *ibāḥah 'aqliyyah*,

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa Sunnah non-*tasyrī'iyah* adalah segala perkataan, perbuatan dan persetujuan (*taqrīr*) Rasul yang tidak mengandung unsur syariat, tidak mengikat umat untuk mengikuti, tidak mengandung hukum wajib, sunnat dan juga tidak mengandung hukum *mubāh syar'iyah*.

B. Kriteria-kriteria Sunnah Non-Tasyrī'iyah

Para ulama yang telah membahas persoalan ini meskipun mereka tidak membuat kriteria-kriteria yang baku mengenai Sunnah non *tasyrī'iyah*, akan tetapi dari ulasan mereka, penulis dapat menyimpulkan beberapa kriteria yang termasuk dalam kategori Sunnah non *tasyrī'iyah*, kriteria-kriteria tersebut adalah:

1. Perkataan dan Perbuatan Nabi tentang Persoalan Dunia yang Berdasarkan Pengalaman

Perbuatan dan perkataan Nabi menyangkut persoalan dunia yang berdasarkan pengalaman pribadi, baik yang berkaitan dengan persoalan kesehatan/kedokteran, pertanian, politik dan lain-lain, tidak mengikat umat

atau -sebagaimana yang ditetapkan al-Ghazālī - perbuatan yang tidak ada hukum apapun dari sudut pandang syariat (*lā hukma fīhi min jihat al-syar*). Lihat Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af'āl al-Rasūl wa Dalālatuhā 'alā al-Aḥkām al-Syar'iyah*, juz I, (Amman: Dār al-Nafā'is, 2004), hlm. 382-383.

untuk mengikutinya, sebagian besar ulama berdasarkan rujukan yang ditelaah penulis memasukkan hadis-hadis yang bermuatan hal semacam ini sebagai Sunnah *non-tasyrī'yyah*.

Al-Dahlawī (w. 1762 M./1176 H.) misalnya menegaskan bahwa Sunnah Nabi yang berkaitan dengan ilmu pengetahuan medis dan berdasarkan pengalaman adalah Sunnah *non-risālah*.¹² Begitu juga perintah untuk kemaslahatan sektoral tertentu dari Nabi, tidak menjadi perintah yang mengikat seluruh umat, seperti perintah untuk memobilisasi angkatan perang.¹³ Al-Dahlawī, ketika menegaskan ilmu pengetahuan medis tidak termasuk Sunnah *risālah*, hal ini menunjukkan bahwa resep medis yang diriwayatkan dari Rasul bukan termasuk Sunnah dalam bentuk penyampaian *risālah*, ia bukan Sunnah yang menjadi hukum syariat, karena dasarnya adalah pengalaman,¹⁴ misalnya hadis Nabi tentang celak, Rasul bersabda:

وخير ما اكتحلتم به الإثم فإنه يجلو البصر.¹⁵

12 Sunnah *non-risālah* dalam istilah al-Dahlawī sama dengan Sunnah *non-tasyrī'yyah* dalam istilah ulama lain.

13 Aḥmad Syāh Waliyullāh ibn 'Abd al-Raḥīm al-Dahlawī (selanjutnya disebut Al-Dahlawī), *Hujjat Allāh al-Bālighah*, juz I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 240-241.

14 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 34.

15 Hadis ini berkualitas *ḥasan gharīb* menurut Imam al-Tirmidhī. Nāṣir al-Din al-Albānī juga menilai hadis ini sahih. Abū 'Īsā

“Sebaik-baik benda yang dapat kalian gunakan untuk bercelak adalah al-ithmid (batu bahan celak), sebab ia akan menjernihkan penglihatan.”

Ucapan Nabi dalam perkara seperti ini tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hambanya serta tidak ada unsur mendatangkan kemaslahatan dan menjauhi kerusakan, seperti persoalan industri, pertanian dan ilmu-ilmu pengetahuan yang dibangun atas dasar pengalaman empiris, ini semua bukan merupakan Sunnah *tasyrī‘* yang wajib diikuti atau harus dijauhi.¹⁶

Senada dengan ulama sebelumnya, Maḥmūd Syaltūt (w. 1963 M./1383 H.) juga memasukkan Sunnah yang berdasarkan keahlian pribadi ke dalam kategori Sunnah non-*tasyrī‘iyyah*, hal ini dapat dipahami dari penjelasannya yang tegas dalam karyanya *al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah* sebagaimana telah disinggung pada bab sebelumnya. Ia membagikan Sunnah non-*tasyrī‘* ke dalam tiga bagian:

1. Sunnah dalam konteks hajat hidup manusia, seperti makan, minum, tidur, menawar dalam jual beli.
2. Sunnah yang merupakan hasil eksperimen dan kebiasaan individual. Misalnya hadis-hadis mengenai

Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah ibn Mūsā al-Turmudhī, *Jāmi‘ al-Turmudhī*, cet. I, (Riyadh: Dār al-Salām, 1999), hlm. 471.

16 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur‘ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 303.

pertanian, kedokteran, masalah pakaian.

3. Sunnah dalam konteks manajemen manusia dalam mengantisipasi kondisi tertentu, seperti pengaturan pasukan dalam peperangan.

Syaltūt kemudian menegaskan bahwa semua bentuk Sunnah di atas bukan merupakan hukum syariat yang berhubungan dengan perintah atau larangan, melainkan Sunnah tersebut merupakan persoalan kemanusiaan yang mana bukan urusan Rasul untuk menentukannya dalam bentuk hukum syariat.¹⁷ Khallāf juga berkomentar bahwa sesuatu yang lahir dari beliau berdasarkan pengalaman pribadinya yang berkaitan dengan urusan dunia, maka hal ini tidak termasuk syariat, karena sumbernya bukan dari kerasulan, ia hanya berdasarkan pengalaman duniawi.¹⁸

Senada dengan pandangan di atas, Yūsuf al-Qaraḍāwī juga menggolongkan perbuatan dan perkataan Nabi mengenai urusan dunia ke dalam kategori Sunnah non-*tasyrī'iyah*, landasan utama yang digunakan al-Qaraḍāwī adalah hadis Nabi tentang penyerbukan kurma di kalangan penduduk Madinah, hadis tersebut diriwayatkan melalui tiga jalur sanad dari Imam Muslim, dan pada bagian akhirnya Nabi bersabda:

17 Maḥmūd Syaltūt (selanjutnya disebut Syaltūt), *al-Islām 'Aqīdah Wa Syarī'ah*, cet. III, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 508-510.

18 'Abd al-Wahhāb Khallāf, *ʿIlm Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1978), hlm. 43.

أنتم أعلم بأمر دنياكم.¹⁹

“Kalian lebih mengetahui tentang urusan dunia kalian.”

Hadis tersebut diriwayatkan dari tiga jalur sanad, yaitu:

Pertama, hadis yang berasal dari Ṭalḥah:

حدثنا قتيبة بن سعيد الثقفي وأبو كامل الجحدري وتقاربا في اللفظ وهذا حديث قتيبة قالوا حدثنا أبو عوانة عن سماك عن موسى بن طلحة عن أبيه قال مررت مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بقوم على رءوس النخل فقال ما يصنع هؤلاء فقالوا يلحقونه يجعلون الذكر في الأثني فيلقح فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم ما أظن يغني ذلك شيئا قال فأخبروا بذلك فتركوه فأخبر رسول الله صلى الله عليه وسلم بذلك فقال إن كان ينفعهم ذلك فليصنعه فإني إنما ظننت ظنا فلا تؤاخذوني بالظن ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئا فخذوا به فإني لن أكذب على الله عز وجل.²⁰

19 Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī (selanjutnya disebut Muslim), *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyadh: Dār al-Salām, 1998), hlm. 1038-1039.

20 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 1038-1039. Nāṣir al-Din al-Albānī menilai hadis ini sahih. Lihat Muḥammad Nāṣir al-Din al-Albānī,

“Telah menceritakan kepada kami Qutaybah ibn Sa’id al-Thaqafi dan Abū Kāmil al-Jahdarī, keduanya meriwayatkan dengan lafal yang hampir sama, dan ini hadis Qutaybah, keduanya berkata telah menceritakan kepada kami Abū ‘Awānah dari Samāk dari Mūsā ibn Ṭalḥah dari ayahnya, ia berkata: “Aku berjalan bersama Rasulullah saw. melewati suatu kelompok orang yang sedang memanjat pohon kurma. Lalu Rasulullah bertanya: “Apa yang mereka lakukan?” Dijawab bahwa mereka sedang melakukan penyerbukan kurma dengan membubuhkan serbuk jantan pada putik betina sehingga keduanya dapat dikawinkan. Rasulullah saw. bersabda: “Saya kira hal itu tidak perlu.” Ṭalḥah berkata: “Kemudian mereka diberitahu mengenai hal itu, karenanya mereka tidak melakukan penyerbukan kurma lagi. Rasulullah saw. diberi tahu (bahwa mereka tidak melakukan penyerbukan kurma lagi), maka Rasulullah saw. pun bersabda: “Apabila penyerbukan itu memang ada manfaatnya bagi mereka, maka hendaklah mereka lakukan, karena saya waktu itu hanya mengira saja. Karena itu, janganlah kalian menyalahkanku karena perkiraanku. Tetapi apabila aku menceritakan sesuatu dari wahyu Allah swt., maka ambillah, karena aku tidak berdusta atas nama Allah.””

Kedua, hadis yang berasal dari Rāfi‘ ibn Khudayj:

Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaḡhīr wa Ziyādatuh al-Faḥ al-Kabīr, jilid I, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988), hlm. 302.

حدثنا عبد الله بن الرومي اليمامي وعباس بن عبد العظيم العنبري وأحمد بن جعفر المعقري قالوا حدثنا النضر بن محمد حدثنا عكرمة وهو ابن عمار حدثنا أبو النجاشي حدثني رافع بن خديج قال قدم نبي الله صلى الله عليه وسلم المدينة وهم يأبرون النخل يقولون يلحقون النخل فقال ما تصنعون قالوا كنا نصنعه قال لعلكم لو لم تفعلوا كان خيرا فتركوه فنفضت أو فنقصت قال فذكروا ذلك له فقال إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر.²¹

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abdullāh ibn al-Rūmī al-Yamāmī, ‘Abbās ibn ‘Abd al-‘Azīm al-‘Anbarī dan Ahmad ibn Ja‘far al-Ma‘qārī, mereka berkata, telah menceritakan kepada kami al-Nazar ibn Muhammad, telah menceritakan kepada kami ‘Akramah, dia adalah Ibn ‘Ammār, telah menceritakan kepada kami Abū al-Najjāsī, telah menceritakan kepada saya Rāfi‘ ibn Khudayj berkata: Rasulullah saw. datang ke Madinah pada saat penduduk Madinah melakukan penyerbukan kurma. Lalu Nabi bertanya: “Apa yang kalian lakukan?” Mereka menjawab: “Kami melakukan sesuatu yang biasa kami lakukan (penyerbukan kurma).” Nabi bersabda: “Barangkali kalau kalian tidak melakukannya

21 *Ibid.* Hadis ini bernilai sahih. Nāṣir al-Din al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi‘*..., jilid I, hlm. 462.

itu lebih baik.” Maka mereka pun tidak melakukannya lagi, tetapi ternyata kurma mereka hasilnya berkurang. Rāfi‘ berkata: Lalu mereka ceritakan kejadian itu kepada Rasulullah saw., kemudian Rasulullah pun bersabda: ”Saya hanya manusia, apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu tentang agama kalian, maka pegangilah, dan apabila saya perintahkan kalian mengenai sesuatu dari dari pendapatku, maka aku ini hanya manusia.”

Ketiga, hadis yang berasal dari ‘Ā’isyah dan Anas:

حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة وعمرو الناقد كلاهما عن الأسود بن عامر قال أبو بكر حدثنا أسود بن عامر حدثنا حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة وعن ثابت عن أنس أن النبي صلى الله عليه وسلم مر بقوم يلحقون فقال لو لم تفعلوا لصلح قال فخرج شيصا فمر بهم فقال ما لنخلكم قالوا قلت كذا وكذا قال أنتم أعلم بأمر دنياكم.²²

“Telah menceritakan kepada kami Abū Bakr ibn Abī Syaybah dan ‘Amrū al-Nāqid, keduanya dari al-Aswad ibn ‘Āmir, Abū Bakr berkata telah menceritakan kepada kami Aswad ibn ‘Āmir, telah menceritakan kepada

22 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 1038-1039. Hadis ini bernilai sahih. Nāṣir al-Din al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’...*, jilid I, hlm. 312.

kami Ḥamād ibn Salamah dari Hisyām ibn ‘Urwah dari ayahnya dari ‘Ā’isyah dan Thābit dari Anas bahwa Nabi saw. berjalan melewati suatu kelompok orang yang sedang menyerbuk kurma. Kemudian beliau bersabda: ”Seandainya kalian tidak melakukannya, tentu buahnya akan baik.” Anas mengatakan bahwa kurma itu kemudian berbuah jelek. Kemudian Rasulullah saw. melewati mereka lagi dan (karena melihat keadaan kurma yang jelek itu), beliau bertanya: ”Apa yang terjadi pada kurma kalian?” Mereka menjawab: ”Tuan katakan begini dan begini.” Maka beliau bersabda: ”Kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian.”

Setelah memaparkan ketiga riwayat hadis di atas, al-Qaraḍāwī mengatakan bahwa semua riwayat tersebut menunjukkan bahwa Nabi saw. menjelaskan kepada penduduk Madinah mengenai pendapatnya yang bersifat dugaan dalam masalah mata pencaharian yang Nabi sendiri tidak memiliki pengalaman tentang itu. Nabi adalah penduduk Makkah yang masyarakatnya tidak berpengalaman dalam bidang pertanian dan bercocok tanam. Karena Penduduk Makkah menempati sebuah lembah yang tandus. Tetapi dugaan Nabi ini oleh sahabatnya dianggap sebagai agama yang mesti diikuti dan sebagai hukum syariat yang harus ditaati, maka terjadilah peristiwa tidak berbuahnya kurma mereka dengan baik. Rasulullah pun akhirnya menjelaskan bahwa apa yang ia katakan hanyalah dugaan, persoalan

ini merupakan masalah teknis semata yang mana mereka lebih berpengalaman dan lebih mengetahui. Karena itu, Rasul bersabda: "Kalian lebih mengetahui tentang urusan dunia kalian."²³

Oleh karena itu, segala persoalan dunia yang berdasarkan pengalaman, misalnya pertanian, industri, kedokteran, adalah termasuk masalah teknologi dan bukan Sunnah *tasyrī'iyah* yang harus diikuti.²⁴ Hikmah dari peristiwa pencangkokan kurma ini menjelaskan kepada umat Islam bahwa persoalan dunia dan persoalan mencari nafkah seperti pertanian, industri, semua ini tidak ada kaitannya dengan hukum syariat, sehingga dapat diserahkan kepada masing-masing orang berdasarkan pengalaman pribadi.²⁵

Jadi, berdasarkan riwayat-riwayat hadis tentang penyerbukan kurma di atas, al-Qaraḍāwī merumuskan salah satu kriteria Sunnah non-*tasyrī'iyah* yaitu persoalan-persoalan dunia yang berdasarkan kepada keahlian eksperimental (*al-khibrah al-ādiyyah*). Di antaranya adalah persoalan pertanian, industri, kedokteran dan sejenisnya.

Al-Qaraḍāwī ketika menjelaskan makna hadis "Kalian lebih mengetahui tentang urusan dunia kalian," mengatakan

23 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 21.

24 *Ibid.*

25 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur'ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 303.

bahwa agama tidak ikut campur dalam urusan-urusan manusia yang dimotivasi oleh naluri dan kebutuhan kehidupan duniawi. Kecuali jika timbul sikap berlebihan, pengabaian dalam urusan tersebut, maka agama akan turut campur dalam kehidupan duniawi dalam rangka mengikat seluruh gerak-gerik manusia termasuk yang naluri dan adat kebiasaan mereka dengan tujuan-tujuan *rabbaniyyah* yang agung dan nilai-nilai akhlak yang luhur, kemudian agama meletakkan norma-norma kemanusiaan yang tinggi dalam melaksanakan kegiatan-kegiatan ini yang semuanya dapat membedakan manusia dari binatang liar.²⁶

Dari paparan di atas, dapat diketahui bahwa di antara kriteria Sunnah non-*tasyri'iyah* adalah persoalan-persoalan dunia yang berdasarkan kepada keahlian eksperimental, seperti persoalan pertanian, industri, kedokteran dan yang sejenis. Itu pun dengan syarat apabila dalam penanganannya tidak terjadi berlebihan, pengabaian atau penyimpangan. Apabila hal ini terjadi, maka agama akan ikut campur di dalamnya dan statusnya menjadi Sunnah *tasyri'iyah*.²⁷ Akan tetapi, di sini al-Qaraḍāwī tidak memberikan contoh mengenai Sunnah non-*tasyri'iyah* yang terjadi penyimpangan atau pengabaian sehingga ia

26 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 14.

27 Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah menurut Yusuf al-Qaradhawi*, cet. I, (Jokjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), hlm. 283.

berubah menjadi Sunnah *tasyri'iyah*.

2. Perkataan dan Perbuatan Nabi sebagai Kepala Negara dan Hakim

Kriteria Sunnah *non-tasyri'iyah* yang kedua adalah perbuatan dan perkataan Nabi sebagai kepala negara dan hakim. Yang pertama sekali mempopulerkan teori ini adalah Imam al-Qarāfi (w. 1285 M./684 H.), ia menjelaskan bahwa tindakan Nabi selaku kepala negara, seorang pun tidak boleh melakukannya dengan alasan mengikuti Sunnah Rasul, kecuali ada izin dari kepala negara. Karena perilaku Nabi di sini adalah selaku kepala negara, bukan penyampai syariat. Perbuatan Nabi sebagai suatu putusan peradilan, tidak boleh seorang pun mengikutinya dengan alasan mengikuti Sunnah, kecuali ada keputusan dari hakim, karena perbuatan tersebut dilakukannya sebagai seorang hakim.²⁸

Pernyataan di atas dapat dipahami bahwa segala ucapan dan perbuatan yang dilakukan Nabi sebagai seorang pemimpin negara atau sebagai hakim dalam persoalan peradilan, maka itu tidak menjadi Sunnah yang harus dan wajib diikuti umat. Umat Islam dalam persoalan tersebut harus tunduk, patuh dan mengikuti pemimpin di mana mereka tinggal dan hakim tempat mereka berdomisili.

28 Aḥmad ibn Idrīs al-Qarāfī (selanjutnya disebut al-Qarāfī), *al-Furūq fi Anwār al-Burūq fi Anwā'i al-Furūq*, jilid I, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998), hlm. 357-358.

Al-Dahlawī (w. 1762 M./1176 H.) juga memasukkan Sunnah Nabi sebagai kepala negara dan hakim dalam bagian non-*tasyrī'*, hal ini dapat dilihat ketika ia memasukkan di bawah bagian non-*risālah* perintah Rasul untuk kemaslahatan sektoral tertentu, seperti perintah untuk memobilisasi angkatan perang dan menentukan bendera peperangan. Begitu juga hukum dan keputusan pengadilan khusus, di mana Rasul memutuskan berdasarkan bukti dan sumpah.²⁹

Dalam bagian ini, Maḥmūd Syaltūt (w.1963 M./1383 H.) memberi keterangan yang perlu dicermati secara mendalam. Ia memasukkan Sunnah Nabi sebagai seorang kepala negara dan hakim pada bagian Sunnah *tasyrī'*, hanya saja ia menekankan bahwa meskipun termasuk dalam kategori *tasyrī'*, tetapi kedua bentuk Sunnah ini tidak berlaku secara umum, hanya sebagai Sunnah *tasyrī'* khusus.

Menurut Maḥmūd Syaltūt, Sunnah yang bersumber dari Nabi sebagai kepala negara dan pemimpin umat Islam, seperti mengirim pasukan untuk berperang, mendayagunakan harta baitul mal dengan baik, Sunnah ini meskipun diakuinya sebagai Sunnah *tasyrī'īyyah*, akan tetapi ia memasukkannya sebagai *tasyrī'* khusus, bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum. Begitu juga Sunnah yang bersumber dari beliau sebagai seorang

29 Al-Dahlawī, *Ḥujjat Allāh...*, hlm. 240-241.

hakim, ini juga bukan sebagai hukum syariat yang berlaku umum.³⁰

Pernyataan Syaltūt di atas memberi pemahaman bahwa ucapan dan perbuatan Nabi baik sebagai kepala negara maupun hakim, hanya dinilai *tasyrī'* bagi para sahabat yang hidup pada masa Rasul. Masalah pengelolaan zakat misalnya, itu dinilai *tasyrī'* bagi para sahabat selaku masyarakat yang dipimpin oleh Rasul dalam persoalan pengelolaan zakat. Sementara umat muslim sekarang tidak mesti mengikuti cara-cara pembagian zakat yang dilakukan Rasul, misalnya jumlah besaran bagian zakat tidak harus sama seperti yang dibagikan Rasul.

Para sahabat yang ikut berperang bersama Rasul wajib mengikuti perintahnya dalam peperangan tersebut. Begitu juga putusan Nabi sebagai hakim, hanya mengikat para sahabat yang berselisih dalam persoalan pengadilan ketika Rasul memutuskan perkara mereka. Inilah yang dimaksud dengan *tasyrī' khāṣṣ* (*tasyrī'* khusus), yaitu Sunnah yang hanya mengikat orang-orang yang hidup semasa dengan Nabi. Karena alasan inilah penulis memasukkan Sunnah yang diucapkan Nabi sebagai kepala negara dan hakim sebagai bagian dari Sunnah non-*tasyrī'īyyah*.

Untuk membedakan antara Sunnah yang muncul dari Nabi sebagai kepala negara dengan Sunnah yang muncul dari

30 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509-510.

beliau sebagai penyampai risalah, al-Qaraḍāwī mencoba membuat pemilah antara dua Sunnah yang berbeda tersebut, ia mengatakan:

Untuk memastikan dan membedakannya (sabda beliau sebagai Nabi dan sabda beliau sebagai pemimpin negara) hanya dengan memahami konteks dan konsideran yang melatarbelakangi lahirnya hadis tersebut, di samping itu topik masalah dalam hadis itu merupakan persoalan kemaslahatan yang berkaitan dengan urusan politik, ekonomi, militer, administrasi dan sebagainya. Di antara bukti yang menunjukkan suatu pesan hadis merupakan keputusan seorang kepala negara adalah adanya sebuah teks lain, atau beberapa teks lain yang bertentangan dengan teks yang ada, karena perbedaan tempat, waktu, atau keadaan yang menunjukkan bahwa hal itu dilakukan untuk menjaga kemaslahatan parsial dan temporer yang sifatnya kondisional, tidak dimaksudkan sebagai hukum syariat yang abadi dan berlaku umum.³¹

Kasus yang terjadi dalam perang Badar ketika Nabi memilih lokasi tempat bermarkas pasukannya dapat dijadikan contoh dalam bagian ini, ketika itu al-Khubbāb ibn al-Mundhir bertanya kepada Rasul, “Apakah ini tempat yang diwahyukan Allah, sehingga kita tidak boleh maju dan mundur, atau hanya sekedar pendapat, taktik dan strategi perang? Ketika Rasul menjawab bahwa hal itu adalah

31 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 60.

pendapatnya sendiri dan bukan wahyu, dasar pemilihan tempat itu adalah pertimbangan kemaslahatan dan taktik perang, lalu Khubbāb mengusulkan pilihan tempat lain, dan Rasul pun menyetujuinya.³²

Peristiwa ini menunjukkan bahwa pendapat Rasul sebagai ijtihad dalam persoalan perang tidak mengharuskan umat untuk mengikutinya, karena dia bisa saja benar dan bisa juga salah. Begitu juga ketika Nabi Muhammad ingin menyerahkan hasil buah-buahan kota Madinah kepada kaum musyrik pada saat perang Khandak, pada saat itu beberapa sahabat tidak setuju dengan pendapat Nabi, karena mereka tahu setelah dijelaskan Rasul bahwa pendapat itu bukan berdasarkan wahyu.³³

Mengenai perang, Islam telah menentukan tujuan dari sebuah peperangan, memerintahkan kesiagaan untuk berperang, kewaspadaan terhadap musuh dan persiapan untuk berperang dengan segala kekuatan yang ada. Hal ini dapat dilihat dalam Alquran surat al-Nisā' ayat 71:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا حُذُوا حِذْرَكُمْ فَانْفِرُوا تَبَاتٍ أَوْ انْفِرُوا جَمِيعًا.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, bersiap siagalah

32 Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl al-Sarakhsī, *Uṣūl al-Sarakhsī*, juz II, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993), hlm. 91.

33 *Ibid.*

kamu dan majulah (ke medan pertempuran) berkelompok-kelompok, atau majulah bersama-sama.”

Dalam surat al-Anfāl ayat 60 Allah berfirman:

وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ
اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ.

Artinya: *“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah dan musuhmu.”*

Dalam sebuah hadis, Rasul bersabda:

من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا فهو في سبيل الله.³⁴

“Barang siapa yang berperang untuk meninggikan agama Allah, maka sesungguhnya ia telah berperang di jalan Allah.”

Islam juga telah menggariskan etika berperang yang harus

34 Hadis ini disepakati oleh al-Bukhārī dan Muslim. lihat Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (selanjutnya disebut Ibn Ḥajar), *Fath al-Bārī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, juz I, (Kairo: Dār at-Taqwā, t.th.), hlm. 272. Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 852.

diperhatikan, di mana seorang prajurit dalam peperangan tidak boleh menyembunyikan harta rampasan, berkhianat, mencincang musuh, membunuh anak kecil dan sebagainya.³⁵ Dalam sebuah hadis disebutkan:

حدثني عبدالله بن هاشم حدثني عبدالرحمن (يعني ابن مهدي) حدثنا سفيان عن علقمة بن مرثد عن سليمان ابن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا أمر أمير على جيش أو سرية، أوصاه خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: اغزوا باسم الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا.³⁶

“Abdullāh ibn Hāsyim menceritakan kepada saya, ‘Abd al-Raḥmān ibn Mahdī menceritakan kepada saya, Sufyān menceritakan kepada kami, dari ‘Alqamah ibn Marthad dari Sulaymān ibn Buraydah dari Ayahnya, ia berkata: Apabila Rasul mengangkat seorang panglima pasukan perang, beliau selalu memberikan amanat kepadanya dan kepada seluruh anggota pasukannya supaya mereka selalu bertakwa kepada Allah. Kemudian beliau perintahkan ”Berperanglah kalian dengan nama Allah dan di jalan-Nya, perangilah orang-orang kafir kepada Allah, berperanglah kalian, janganlah kalian

35 Al-Qaraḍāwī , *al-Sunnah...*, hlm. 15.

36 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 768.

menipu, berkhianat, kejam, dan jangan membunuh anak-anak.”

Adapun mengenai jenis persenjataan yang dipakai dalam peperangan, cara pembuatannya, cara melatih penggunaannya, strategi dalam perang dan lain-lain, semua ini bukan urusan agama untuk mengaturnya, melainkan urusan pimpinan dalam sebuah peperangan. Persoalan semacam ini, kita tidak harus mengikuti cara-cara yang dipraktikkan Rasul pada masanya, karenanya termasuk ke dalam kategori Sunnah non-*tasyri'iyah*.

Jadi, mempersiapkan kekuatan sesuai kemampuan, bersikap waspada dan melatih umat Islam dalam kemiliteran merupakan prinsip yang tetap dalam agama dan tidak berubah, begitu juga tujuan berperang dalam Islam serta etika-etika yang harus diperhatikan adalah bersifat tetap. Sementara keputusan Nabi tentang peralatan, persenjataan, strategi perang akan selalu berubah sesuai dengan perkembangan zaman.

Pada masa Nabi, panah dianggap sebagai senjata yang canggih, sampai-sampai Rasul bersabda:

وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة. ألا أن القوة الرمي.³⁷

“Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan

37 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 857.

apa saja yang kamu sanggupi. Ingatlah, sesungguhnya kekuatan itu ada pada memanah.”

Terhadap hadis ini, kita tidak harus mengikutinya, sehingga kita tidak harus menggunakan panah sebagai senjata dalam peperangan pada masa sekarang, karena boleh jadi pada masa tertentu, panah, pedang dan tombak adalah senjata yang canggih. Namun pada masa yang lain, senjata yang canggih dapat saja berubah menjadi bom, roket, pesawat tempur dan sebagainya. Hadis di atas hanya berlaku pada masa Rasul, kalau pun dinilai sebagai Sunnah *tasyrī'iyah*, ia hanya *tasyrī'iyah* dalam istilah Syaltūt, bukan *tasyrī'iyah 'āmmah* (berlaku umum) sampai kepada umat sekarang.

Begitu juga ucapan dan perbuatan Nabi sebagai seorang hakim. Al-Qarafi menjelaskan bahwa apabila Nabi memberikan keputusan hukum dengan menggunakan berbagai bukti, sumpah, pembelaan dan sebagainya atas orang-orang yang bertikai dalam perkara harta, pidana, maka dapat dipahami bahwa tindakan Nabi dalam hal itu dilakukan dalam kapasitasnya sebagai hakim, bukan sebagai Rasul. Karena masalah ini merupakan masalah kehakiman yang menjadi tugas para hakim.³⁸

Misalnya persoalan pembuktian yang digunakan Rasul dalam memutuskan perkara-perkara peradilan pada

38 Al-Qarāfi, *al-Furūq...*, hlm. 358.

masanya, cara yang ditempuh Rasul dalam pembuktian tersebut tidak mengikat umat sekarang untuk mengikutinya, bisa saja pembuktian sekarang dapat dilakukan dengan cara lain yang lebih cocok dan sesuai untuk digunakan dalam persoalan peradilan.

Perlu dijelaskan di sini bahwa agama tidak menetapkan keharusan adanya dua orang saksi laki-laki dalam penetapan hak-hak manusia, baik dalam persoalan pembunuhan, harta, kehormatan dan *ḥudūd*. Bahkan para sahabat sendiri telah melaksanakan hukuman terhadap pelaku zina hanya melihat dia telah hamil, begitu juga bagi peminum khamar, mereka dihukum hanya dengan melihat adanya bau khamar di mulutnya atau karena adanya muntah. Di samping itu, para sahabat juga menetapkan hukuman terhadap pencuri jika ditemukan barang curian di tangannya.³⁹

Menurut Ibn al-Qayyim (w. 1352 M./751 H.), meskipun adanya sifat samar-samar (*syubhah*), misalnya hamil karena dipaksa dalam kasus zina, juga bau mulut pada peminum khamar dikarenakan sebab lain, bukan karena meminum khamar. Akan tetapi para sahabat tidak mempertimbangkan kesamaran tersebut, karena kesamaran (*syubhah*) yang terjadi pada saksi seperti kesalahan dalam menyaksikan sesuatu atau sengaja

39 Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah, *I'lām al-Muwaqqi'īn 'an Rabb al-Ālamīn*, juz I, (Beirut: Dār al-Jayl, t.th.), hlm. 103.

dia berdusta juga kemungkinan besar terjadi dari pada kesamaran pada kasus-kasus di atas. Seandainya hukuman terhadap zina, minum khamar dan pencuri di atas tidak dilaksanakan karena adanya kesamaran, maka hukuman terhadap sesuatu yang terbukti dengan adanya saksi lebih berhak untuk ditiadakan, karena kemungkinan kesamaran (*syubhah*) dalam kesaksian lebih besar.⁴⁰

Dari uraian di atas, tampak jelas bahwa para sahabat tidak terikat dengan pembuktian-pembuktian yang digunakan Rasul dalam perkara peradilan. Mereka menggunakan nalar sendiri yang lebih cocok dan sesuai dalam perkara pembuktian dan ini menunjukkan tingginya pemahaman para sahabat dalam mempraktikkan ajaran agama dan sangat sesuai dengan kemaslahatan umat.

Jadi, cara-cara yang ditempuh Nabi sebagai hakim dalam hal pembuktian termasuk dalam kategori Sunnah non-*tasyrī'iyah*, tidak mengikat umat untuk mengikutinya dan umat Islam dapat saja mencari cara-cara pembuktian lain yang dipandang lebih akurat sesuai dengan kondisi masyarakat sekarang.

3. Perkataan dan Perbuatan Nabi sebagai Adat kebiasaan

Perbuatan adat di sini adalah perbuatan-perbuatan Nabi

40 *Ibid.*

yang dilakukan atas dasar adat kebiasaan kaumnya.⁴¹ Rasul sebagai orang Arab tidak bisa terhindar dari tingkah laku adat dan budaya yang dimiliki oleh komunitas tempat ia menetap, misalnya Nabi memakai pakaian ala Arab seperti jubah, *'imāmah*, celak, memanjangkan rambut, memakai wangi-wangian. Begitu juga kebiasaan-kebiasan yang berkaitan dengan perayaan-perayaan kelahiran, perkawinan dan lain-lain.

Imam al-Dahlawī menegaskan bahwa kebiasaan Rasul yang bukan ibadah, terjadi kebetulan saja tanpa sengaja, termasuk bagian Sunnah non-*risālah*.⁴² Jadi, perbuatan Nabi Muḥammad sebagai adat dan kebiasaan beliau selaku orang Arab hanya menunjukkan hukum *mubāḥ 'aqliyyah* dan dikategorikan dalam Sunnah non-*tasyrī'iyyah*. Kecuali jika ditemukan hadis *qawli* yang menganjurkan perbuatan itu dilakukan sehingga ia menjadi perbuatan syarak, atau terdapat konteks lain yang menunjukkan adanya keterkaitannya dengan syariat.

Dari uraian di atas, seolah-olah persoalan adat kebiasaan Nabi hanya terbatas pada perbuatan Rasul (Sunnah *fi'liyyah*), al-Dahlawī tidak memasukkan hadis *qawli* dalam kategori ini, akan tetapi jika diteliti lebih lanjut, terdapat juga ulama yang memasukkan hadis-hadis Nabi yang *qawli* ke dalam bagian adat kebiasaan dan menilainya sebagai

41 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af'āl al-Rasūl...*, hlm. 237.

42 Al-Dahlawī, *Hujjat...*, hlm. 240-241.

Sunnah non-*tasyrī* ‘*iyah*.

Rasyīd Riḍā (w. 1935 M./1354 H.) berpandangan bahwa perilaku Nabi sebagai adat dan kebiasaan beliau selaku orang Arab, bukan merupakan Sunnah *tasyrī*‘ yang harus diikuti, ia memaparkan contoh ucapan Nabi yang berbunyi:

كلوا الزيت و أدهنوا به فإنه مبارك.⁴³

“Makanlah kalian buah zaitun, dan gunakanlah sebagai minyak, karena buah zaitun itu baik dan membawa berkah.”

Hadis-hadis yang semacam ini dinilai Rasyīd Riḍā sebagai kebiasaan yang tidak mengandung tujuan *taqarrub* dan juga tidak mengandung hak-hak yang menuntut adanya syariat.⁴⁴ Kalau kita merujuk pada pendapat ini, maka yang termasuk dalam kategori adat kebiasaan bukan hanya perbuatan Nabi, melainkan ucapan-ucapan beliau pun memungkinkan untuk dinilai sebagai adat kebiasaan.

43 Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz III, cet. I, (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1998), hlm. 173. Status hadis ini telah dijelaskan pada bab III, Rasyīd Riḍā menyatakan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad dan Ibn Mājah dari Abū Hurayrah, al-Ḥākim menilai hadis ini sahih. Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr al-Qur’ān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, jilid IX, cet. II, (t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.), hlm. 303. Dalam sanad lain al-Albānī juga memberi penilaian sahih, lihat al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’...*, jilid II, hlm. 828.

44 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr...*, hlm. 303.

Berdasarkan teori-teori yang telah dibangun oleh beberapa ulama di antaranya Abū Zahrah mengenai persoalan ini, ucapan dan perbuatan Nabi pada akhirnya tidak semuanya harus atau wajib diikuti oleh umat Islam, sehingga Muḥammad Abū Zahrah (w. 1974 M./1394 H.) berpendapat bahwa memanjangkan janggut dan memendekkan kumis adalah perbuatan adat Nabi, bukan syariat.⁴⁵ Masalah ini akan dibahas lebih terperinci pada akhir bab 5.

4. Perintah dan Larangan Nabi sebagai Anjuran

Sunnah Nabi adakalanya dimaksudkan sebagai petunjuk dan bimbingan saja, karena Rasul kadang-kadang memerintahkan atau melarang sesuatu tidak bermaksud untuk dipatuhi dan diikuti oleh umat, tetapi ia hanya bermaksud membimbing kepada cara-cara yang baik.⁴⁶

Jadi, sebagian perintah dan larangan Nabi itu bukan termasuk persoalan agama yang mesti dikerjakan atau ditinggalkan untuk memperoleh pahala dari Allah dan mencari ridhanya, meskipun bentuk kalimatnya itu berupa perintah atau larangan. Ulama usul menyebutnya dengan perintah anjuran dan larangan bimbingan (إرشاد أمر إرشاد أو نهي), sehingga perintah dan larangan dalam Sunnah yang demikian hanya sebagai

45 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl al-Fiqh*, (t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.), hlm. 115.

46 Muḥammad al-Tāhir ibn al-‘Āsyūr (selanjutnya disebut Ibn al-‘Āsyūr), *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, cet. I, (Tunisia: Maktabat al-Istiḳāmah, 1366), hlm. 31.

irsyād (bimbingan), bukan hukum syariat, kecuali larangan yang berkonsekuensi ancaman seperti memakai sutera bagi laki-laki.⁴⁷

Para ulama usul membedakan antara perintah Sunnah dan perintah bimbingan. Mereka berpendapat bahwa perbedaan antara anjuran dan Sunnah adalah bahwa perintah Sunnah itu untuk mendapatkan pahala di akhirat, sedangkan perintah yang sifatnya anjuran itu untuk kemaslahatan duniawi, sehingga tidak berpahala jika diamalkan. Pahala akhirat tidak berkurang karena meninggalkan perintah yang sifatnya anjuran seperti menghadirkan saksi dalam transaksi hutang piutang, sebagaimana tidak akan bertambah pahala dengan melaksanakan anjuran tersebut.⁴⁸

Hal ini juga dapat dilihat bagaimana sahabat bisa meninggalkan sebagian perintah Rasul, karena mereka tahu bahwa larangan beliau itu tidak mengandung hukum syariat, tidak berarti wajib maupun sunat, melainkan hanya sekedar penyuluhan untuk mencari kemaslahatan duniawi yang mana membolehkan umat untuk berijtihad sendiri dan berpendapat berbeda dari Rasul.⁴⁹

Dalam kasus Barīrah sebagaimana telah dijelaskan pada

47 Muḥammad Rasyīd Riḍā, *Tafsīr...*, jilid IX, hlm. 303-304.

48 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 65.

49 *Ibid.*

bab sebelumnya, dapat dilihat dengan jelas, ketika Barīrah meminta cerai dari suaminya yang bernama Mughīth, Rasul menganjurkannya kembali kepada Mughīth. Barīrah kemudian bertanya kepada Rasul: Apakah engkau memberi perintah kepadaku wahai Rasul? Rasul menjawab: Tidak, hanya saja aku menengahi, kemudian Barīrah menolak untuk rujuk kepada Mughīth. Dalam hal ini, baik Rasul maupun sahabat tidak ada yang mengecam Barīrah atas sikapnya.⁵⁰

Dalam kasus di atas, Barirah bertanya kepada Rasul mengapa dia harus kembali kepada suaminya, pertanyaan ini muncul karena Barīrah berpikir bahwa Rasul memerintahkannya untuk menerima Mughith. Akan tetapi setelah mendapat penjelasan bahwa Rasul hanya menyarankan (bukan memerintah), akhirnya Barirah tetap memilih sikap sendiri.

Perintah Nabi yang ditujukan kepada Barīrah tidak merupakan kewajiban untuk diikuti, tetapi Nabi hanya mengarahkannya kepada cara yang lebih baik untuk damai, dan ketika Barīrah tidak menerima pendapat Rasul, tidak ada konsekuensi apapun yang dialami Barīrah, Nabi sendiri mengaku perintahnya itu hanya sebagai penengah. Dalam teks aslinya, Rasul bersabda (لكنني أشفع), artinya “aku hanya menengahi.”

50 Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd al-Qazwaynī, *Sunan Ibn Mājah*, juz I, (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 652-653.

Sementara contoh larangan Nabi yang bersifat bimbingan dapat dilihat dalam hadis Nabi:

حدثنا قتيبة بن سعيد حدثنا جرير عن الركين بن الربيع عن أبيه عن سمرة بن جندب قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تسم غلامك رباحا و لا يسارا و لا أفلاح و لا نافعا.⁵¹

“Telah menceritakan kepada kami Qutaybah ibn Sa’id, telah menceritakan kepada kami Jarīr, dari al-Rukayn ibn al-Rabī’ dari ayahnya dari Samurah ibn Jundab, ia berkata, Rasulullah bersabda: Janganlah kamu memberi nama anakmu dengan nama Rabbāḥ (orang yang banyak beruntung), Yassār (orang yang banyak kemudahan), Aflaḥ (orang yang paling beruntung) dan Nāfi’ (orang yang bermanfaat).”

Dalam kenyataannya, umat Islam sejak masa sahabat masih banyak yang menggunakan nama-nama ini, seandainya hadis ini memang dimaksudkan untuk diikuti oleh para sahabat dan mengandung hukum makruh (كراهة دينية), maka mereka pasti tidak akan menamakan nama-nama anak mereka dengan sesuatu yang dilarang Rasul.⁵² Apalagi para sahabat adalah

51 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 954. Imam al-Tirmidhi menilai hadis ini *ḥasan ṣaḥīḥ*. Lihat Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah, *Sunan al-Tirmidhī*, juz V, (Semarang: Toha Putra, t.th.), hlm. 213.

52 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 65.

orang-orang yang sangat taat pada Nabi, terdapatnya nama-nama yang dilarang Rasul di kalangan mereka, ini merupakan indikasi kuat bahwa larangan Rasul itu tidak menunjukkan haram dan bukan juga makruh.

5. Perbuatan Nabi sebagai Tabiat Kemanusiaan (*al-fi'l al-jibilli*)

Nabi Muḥammad dari satu sisi sebagai Nabi seperti para Nabi lainnya mulai dari Ādam sampai 'Īsā, di sisi lain ia juga sebagai manusia biasa sebagaimana layaknya manusia yang lain, tidak ada perbedaan apapun, hanya saja Allah memilihnya untuk mengemban risalah Islam. Dalam Alquran surat al-Fuṣilat ayat 6:

قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمْ إِلَهٌ وَاحِدٌ.

Artinya: *“Katakanlah bahwasanya aku hanyalah seorang manusia seperti kalian, diwahyukan kepadaku bahwasanya Tuhan kamu adalah Tuhan Yang Maha Esa.”*

Dalam Surat al-Isrā' ayat 93 Allah berfirman:

قُلْ سُبْحَانَ رَبِّيَ هَلْ كُنْتُ إِلَّا بَشَرًا رَسُولًا.

Artinya: *“Katakanlah Maha Suci Tuhanku, bukankah aku ini hanya seorang manusia yang menjadi rasul.”*

Dua ayat di atas menjelaskan bahwa Muḥammad adalah seorang manusia biasa yang diangkat Allah menjadi Rasul-Nya, meskipun Allah telah memilihnya untuk mengemban risalah Islam. Hal itu tidak berarti Muḥammad kehilangan sifat-sifat kemanusiaannya, ia tetap sebagai manusia biasa, ia seperti orang lain yang memiliki kebutuhan jiwa dan raga. Oleh karena itu, upayanya untuk mendapatkan kebutuhan tersebut, ia akan melakukan perbuatan manusia biasa, bukan tindakan-tindakan sebagai pengemban risalah. Adapun tindakan-tindakannya dalam kapasitas yang berkaitan dengan risalah kerasulan, tentu semua itu Sunnah *tasyrī'yyah* yang dilakukannya sesuai dengan kehendak Allah.⁵³

Perbuatan Nabi yang terjadi karena terpaksa, bukan karena ada niat untuk melakukannya, seperti menjerit karena kesakitan, ekspresi mulutnya ketika makan makanan yang manis atau asam, perasaan senang atau marah kepada orang atau benda tertentu, misalnya ia tidak suka makan daging Ḍabb, marahnya kepada pembunuh Ḥamzah, perbuatan yang timbul dari Rasul dalam keadaan tidak sadar (اللاوعي), seperti gerakan anggota tubuh Rasul ketika sedang tidur atau dalam keadaan lupa, perbuatan-perbuatan ini semua tidak ada kaitannya dengan hukum syariat, karena terjadi tidak ada niat darinya, tidak termasuk dalam bagian taklif, sehingga tidak disuruh untuk diikuti dan tidak ada

53 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af'āl al-Rasūl...*, hlm. 219.

larangan untuk berbeda dengannya.⁵⁴

Begitu juga perbuatan *jibillī* Nabi yang dilakukan atas dasar pilihannya (bukan karena terpaksa). Perbuatan itu harus dilakukannya selaku manusia biasa seperti cara makan, minum, membuang hajat, masuk rumah, cara tidur, cara berpakaian, berjalan, duduk, berobat karena sakit. Ini semua suatu perbuatan yang mesti dilakukan manusia, di mana seseorang akan terasa sulit jika meninggalkan perbuatan itu, atau disebut juga dengan istilah (تحت ضغط الضرورة), yaitu perbuatan yang mesti dilakukan, seseorang melakukannya karena kebutuhan, maka perbuatan tersebut bukan bagian dari taklif dan tidak ada teladan pada perkara yang bukan taklif (ولا قدوة بما لا تكليف فيه).⁵⁵

Al-Āmidī (w. 1233 M./631 H.) menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan Nabi yang bersifat naluri, seperti cara beliau berdiri, duduk, makan dan minum, itu semua memberi implikasi hukum *mubāḥ* kepada Nabi sendiri dan umatnya.⁵⁶ Pendapat senada juga dikemukakan ‘Alī Ḥasbullāh, di mana perbuatan Nabi yang bersumber dari naluri, tabiat kemanusiaan dan pengalamannya, hanya

54 *Ibid.*, hlm. 220.

55 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af’āl al-Rasūl...*, hlm. 223. Syaltūt menggunakan istilah *al-Ḥājah al-Basyariyyah*, meskipun tidak menyebutkan *jibilliyyah*, akan tetapi maksudnya sama. Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 508.

56 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122.

memberi efek hukum *mubāḥ*.⁵⁷ *Mubāḥ* yang dimaksudkan di sini hanyalah *mubāḥ ‘aqliyyah*, bukan *mubāḥ syar‘iyyah*. Artinya *mubāḥ* yang kebolehananya itu berdasarkan akal manusia, bukan karena ada dalil dari agama yang membolehkannya.

Al-Ṭāhir ibn ‘Āsyūr (w. 1973 M./ 1393 H.) ketika menjelaskan konteks Sunnah Rasul yang sama sekali tidak ada kaitannya dengan bimbingan, ia mengatakan bahwa ulama usul telah menetapkan perbuatan Rasul yang bersifat *jibilliyah*, bukan merupakan Sunnah yang menuntut umat untuk melakukan hal semacam itu. Melainkan setiap orang harus menempuh sendiri cara yang sesuai dengan keadaannya. Seperti tatacara makan, berpakaian, berbaring, berjalan dan naik kendaraan.⁵⁸ Tidak ada perbedaan dalam hal ini bahwa perbuatan tersebut hanya menunjukkan kebolehan (*mubāḥ*), baik untuk Rasul maupun umatnya, kita tidak wajib meniru dan mengikuti perbuatan-perbuatan seperti itu dan ini adalah pendapat mayoritas ulama.⁵⁹

Di sini perlu diperhatikan pemikiran Khallāf (w. 1955 M./1374 H.), pendapatnya memiliki nuansa tambahan dibandingkan dengan beberapa ulama yang

57 ‘Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, (Kairo: Dār al-Ma‘ārif, t.th.), hlm. 69-70.

58 Ibn al-‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 37.

59 Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid I, cet. II, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 478.

telah disebutkan. Ia menjelaskan bahwa sesuatu yang bersumber dari beliau sebagai tabiat kemanusiaan, seperti cara berdiri, duduk, berjalan tidur, makan dan minum, bagian ini bukanlah sebagai syariat, karena sumbernya bukan dari kerasulan, tetapi berdasarkan kemanusiannya. Akan tetapi jika suatu perbuatan lahir dari beliau sebagai manusia dan terdapat dalil lain yang menunjukkan bahwa perbuatan itu dikerjakan memang untuk diikuti, maka ia berubah menjadi syariat dengan dalil tersebut.⁶⁰

Jadi, jika seseorang mengerjakan perbuatan yang bersifat *jibillī* dengan keyakinan meneladani Rasul, ini merupakan suatu kekeliruan, kecuali kalau memang ada dalil lain yang menunjukkan bahwa perbuatan itu memang bagian dari syariat. Misalnya cara makan dan minum, seseorang boleh saja makan dengan tangan, pakai sendok, menggunakan piring, talam atau tempat lainnya, dalam hal ini umat Islam tidak harus mengikuti Rasul, karena apa yang dikerjakan Rasul dalam perkara ini adalah berdasarkan tabiat kemanusiannya sendiri, bukan wahyu dari Allah. Akan tetapi, persoalan makan harus dengan tangan kanan dan jangan sambil berdiri, ini merupakan Sunnah *tasyrīf*, karena Rasul telah menuntun umatnya agar mereka makan dengan tangan kanan dan jangan sambil berdiri.⁶¹

60 'Abd al-Wahhāb Khallaf, *Ilm Uṣūl...*, hlm. 43.

61 Abū Muḥammad 'Abdullāh ibn Muslim ibn Qutaybah, *Ta'wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*, (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.), hlm. 311.

Apa yang dijelaskan di atas bahwa terdapat perbuatan-perbuatan Rasul yang timbul darinya sebagai sifat kemanusiaan, dalam hal ini tidak berarti kebanyakan perbuatan Nabi masuk dalam kelompok ini. Perlu ditegaskan di sini bahwa pada dasarnya kebanyakan perbuatan Rasul itu adalah *tasyrī'* yang dapat dijadikan dalil dalam agama, karena kedudukan utama Nabi adalah sebagai penyampai risalah.

Begitu juga pada perbuatan Nabi yang dinilai non-*tasyrī'*, apabila terdapat dalil lain berupa Sunnah *qawliyyah* yang menunjukkan bahwa perbuatan itu dikerjakan memang untuk diikuti umat, maka perbuatan tersebut berubah menjadi syariat yang memiliki otoritas dalam agama.

Di sini penulis ingin menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan yang lahir dari Nabi sebagai tabiat kemanusiaan, bukanlah sebagai dalil dalam agama yang mengharuskan umat mengikutinya. Penegasan ini tidak bertujuan untuk melarang sebagian umat Islam yang ingin meniru perbuatan-perbuatan *jibilliyyah* Nabi, bagi mereka yang tetap ingin mengamalkan dan meniru segala detail tingkah laku Nabi tetap dinilai sebagai penyempurna *ittibā'* mereka terhadap Rasul. Akan tetapi persoalan ini diangkat penulis dengan tujuan memberi pemahaman kepada sebagian orang yang ekstrim dalam mengamalkan ajaran agama, di samping meniru Rasul dalam perbuatan kemanusiannya, mereka juga menyalahkan orang lain yang tidak mau meniru perbuatan-perbuatan Nabi yang

bukan sebagai syariat. Inilah tujuan utama topik ini dikaji penulis, yaitu untuk meminimalisir paham ekstrim kanan dalam masyarakat.

6. Perbuatan Murni Nabi (*al-fi'l al-mujarrad*)

Yang dimaksud dengan *al-fi'l al-mujarrad* adalah perbuatan Nabi yang semata-mata sebuah perbuatan, tidak ada keterangan lain yang dijumpai sebagai penjelasan terhadap perbuatan tersebut dan tidak ada bukti (*qarīnah*) untuk melihat implikasi dari perbuatan itu.

Sebagian ulama membagi perbuatan tanpa sebab ini ke dalam dua bagian, yaitu perbuatan yang tampak niat *qurbah* dan yang tidak tampak.⁶² Dan yang dimasukkan dalam kategori non-*tasyrī'* di sini adalah perbuatan tanpa sebab yang tidak mengandung unsur *qurbah* di dalamnya.

Contoh perbuatan *mujarrad* Rasul adalah beliau memakai sandal ketika dalam salat, perbuatan ini tidak dijumpai dalil lain yang menjelaskan status hukum perbuatan tersebut, karenanya ia termasuk dalam Sunnah non-*tasyrī'iyah*. Begitu juga cara makan Rasul dengan tangan dan tiga jari serta duduk di lantai.

Dalam hal ini al-Syātibī (w. 1380 M./790 H.) memberi komentar:

62 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122.

فالفعل منه صلي الله عليه و سلم دليل علي مطلق الإذن فيه ما لم يدل دليل علي غيره من قول أو قرينة حال أو غيرهما.⁶³

“Perbuatan Rasul menunjukkan keizinan secara mutlak, selama tidak ada dalil yang menunjukkan makna lain, dalil itu baik berupa perkataan, konteks perbuatan atau yang lain.”

Senada dengan pendapat ini, al-Qaraḍāwī menjelaskan persoalan ini sedikit lebih rinci daripada apa yang dirumuskan al-Syāṭibī (w. 1380 M./790 H.), ia menjelaskan:

الفعل منه صلي الله عليه و سلم دليل علي مطلق الإذن ما لم يدل دليل من قول أو قرينة حال أو غيرها علي تعيين نوع الإذن من وجوب أو نذب أو إباحة.⁶⁴

“Perbuatan Nabi hanya menunjukkan atas keizinan semata, selama tidak ada dalil lain, baik perkataan atau konteks perbuatan itu sendiri atau indikasi lainnya yang menentukan (mengalihkan) jenis atau tingkat keizinan tersebut kepada wajib, sunat atau mubāḥ.”

63 Abū Ishāq al-Syāṭibī, *al-Muwāfaqāt fi Uṣūl al-Syarī‘ah*, juz IV, (Kairo: al-Maktabat al-Tawfiqiyyah, t.th.), hlm. 49.

64 Yūsuf Al-Qaraḍāwī, *al-Madkhal li Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyah*, cet. III, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1992), hlm. 29.

Dari pernyataan ini dapat dipertegas bahwa perbuatan murni Rasul tetap sebagai Sunnah non-*tasyrī'iyah*, hanya menunjukkan keizinan selama tidak dijumpai dalil lain yang dapat menunjukkan makna lain, dalil itu boleh jadi berupa perkataan Nabi atau *qarīnah* dari perbuatan itu sendiri.

Berkaitan dengan perbuatan murni (*fi'l mujarrad*) yang tidak disertai penjelasan lain dari ucapan Nabi, al-Ghazālī (w. 1111 M./505 H.) mengatakan bahwa perbuatan itu tidak boleh menjadi dalil, dalam redaksinya:

و أما ما لم يقتزن به بيان في نفي و لا إثبات, فالصحيح عندنا أنه لا دلالة له, بل هو متردد بين الإباحة و النذب و الوجوب, و بين أن يكون مخصوصا به و بين أن يكون أن يشاركه غيره فيه.⁶⁵

“Adapun perbuatan (Rasul) yang tidak disertai penjelasan lain baik untuk penafian maupun penetapan, maka yang benar menurut kami bahwa perbuatan itu tidak boleh dijadikan dalil, tetapi ia berada antara mubah, sunat dan wajib, begitu juga bisa jadi ia sebagai perbuatan khusus (khaṣā’iṣ) bagi Rasul atau boleh diikuti oleh orang lain.”

65 Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, jilid II, cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), hlm. 219.

Al-Ghazālī juga memaparkan pendapat ulama yang beragam mengenai perbuatan ini, ada yang melihat perbuatan *mujarrad* Nabi sebagai yang dilarang untuk umat (*al-haẓr*), ada yang melihatnya sebagai wajib, sunat dan mubah. Setelah menolak semua dalil dari kelompok tersebut, di penghujung bahasannya, al-Ghazālī memberi sebuah pernyataan yang menunjukkan bahwa perbuatan *mujarrad* Nabi yang tidak disertai penjelasan lain (*qarīnah*), harus ditetapkan sebagai perbuatan khusus bagi Nabi sendiri. Dalam redaksi bahasanya:

الأصل أن ما ثبت في حقه فهو خاص إلا ما عممه.⁶⁶

“Hukum dasar sesuatu yang ditetapkan pada Rasul adalah khusus baginya, kecuali jika Rasul memerintahkan umatnya.”

Alasan para ulama melarang meniru Rasul dalam perbuatan murni ini adalah adanya kemungkinan perbuatan itu sebagai kekhususan bagi Rasul, maka tidak boleh orang lain mengikutinya, karena bisa jadi perbuatan itu hanya diperbolehkan bagi Rasul dan dilarang bagi yang lain, sehingga akhirnya orang yang mengikuti Rasul malah telah melakukan suatu yang haram.⁶⁷

66 Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, jilid II, cet. I, (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1997), hlm. 225.

67 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af‘āl al-Rasūl...*, hlm. 334.

Meskipun demikian, tidak semua ulama sepakat dengan penetapan ini. Sebagian ulama lain tetap menganggap bahwa perbuatan murni ini menjadi dalil bagi umat, karena kemungkinan perbuatan itu sebagai kekhususan bagi Rasul sangat kecil, apalagi tidak ada dalil yang menunjukkan bahwa perbuatan itu sebagai *khuṣūṣiyyāt* Rasul.⁶⁸

Al-Āmidī termasuk salah seorang yang berpendapat bahwa perbuatan murni ini tetap menjadi dalil bagi umat. Dalam karyanya *al-Iḥkām*, ia berkomentar:

“Meskipun Rasul telah dianugerahkan beberapa perbuatan khusus yang tidak boleh diikuti umat, akan tetapi hal itu sangat jarang dibandingkan dengan hukum-hukum (perbuatan) yang boleh diikuti umat. Karena itu, kemungkinan perbuatan Nabi itu boleh diikuti umat (*Musyārahāt al-Ummah*) lebih besar dari pada perbuatan khusus (*‘Adam al-Musyārahah*). Jadi sesuatu yang jarang itu dimasukkan di bawah sesuatu yang sering, sehingga keikutsertaan umat lebih nyata.”⁶⁹

Pernyataan al-Āmidī ini menunjukkan bahwa sebagian besar perbuatan Rasul dilakukan untuk menjadi petunjuk dan untuk diteladani umat. Jika tidak ada dalil yang menunjukkan perbuatan Rasul tersebut sebagai kekhususan baginya, maka kita tidak boleh

68 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af‘āl al-Rasūl...*, hlm. 334.

69 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, Jilid I, Juz I, hlm. 123.

menganggapnya sebagai kekhususan bagi Rasul yang tidak boleh diikuti umat. Dan akhirnya perbuatan itu merupakan bagian dari syariat.

Contoh lain perbuatan murni Rasul adalah tidur beliau dengan memiringkan tubuhnya ke samping kanan yang dilakukan setelah salat sunat dua rakaat sebelum salat Subuh. 'Ā'isyah telah menjelaskan tentang permasalahan ini bahwa Nabi berbaring seperti itu bukan untuk mencontohkan suatu perbuatan sunat, tapi semata-mata beliau lelah karena beribadah sepanjang malam.⁷⁰

Perbuatan-perbuatan sejenis ini termasuk dalam kategori sunnah non-*tasyrī'iyah*, selama tidak ditemukan bukti-bukti lain yang menjelaskan tentang perbuatan itu dan selama ia tidak mengandung unsur *qurbah*.

Pandangan ini dikuatkan oleh Sulaymān al-Asyqar ketika ia menyatakan pendapat yang dia pilih:

الذي نختاره إن ما ظهر فيه قصد القربة يحمل علي الندب في
حقه صلي الله عليه و سلم و ما لم يظهر فيه ذلك يحمل علي
الإباحة.⁷¹

70 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī...*, juz III, hlm. 53. Hadis diriwayatkan oleh al-Bukhārī dari 'Ā'isyah dan sanadnya berkualitas sahih. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi'*..., jilid II, hlm. 864.

71 *Ibid.*, hlm. 325. Lihat juga 'Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl...*, hlm. 71.

“Pendapat yang kami pilih adalah jika perbuatan mujarrad itu tampak niat qurbah di dalamnya, maka hukumnya adalah sunat pada pribadi Rasul, dan apabila tidak mengandung unsur qurbah, maka ia hanya *mubāḥ*.”⁷²

Dari uraian di atas, perbuatan-perbuatan yang dilakukan Nabi tidak diketahui keterkaitannya dengan agama, tidak ada keterangan lain untuk melihat implikasi dari perbuatan itu, maka perbuatan semacam ini termasuk bagian dari Sunnah non-*tasyrī‘iyyah*.

7. Kekhususan-kekhususan Nabi (*Khaṣā’iṣuhu*)

Rasul sebagai seorang teladan, telah digambarkan Alquran sebagai sosok panutan yang harus diikuti, semua tindakan dan perkataannya untuk diamalkan umat. Akan tetapi di sisi lain, ia melakukan perbuatan-perbuatan untuk tidak diikuti atau diteladani, karena Allah telah menganugerahkan kepadanya beberapa kekhususan. Kekhususan itu tidak untuk diteladani umat, dalam kajian fikih kemudian diistilahkan dengan *khaṣā’iṣ al-rasūl*.

Kekhususan-kekhususan Nabi Muḥammad sangat beragam dan dapat dilihat dari beberapa sisi. Ada kekhususan Rasul bersama umatnya dari para Nabi yang

72 Mengenai apakah *mubāḥ* ini masuk dalam hukum syarak atau tidak telah dibahas di dalam bab tiga.

lain beserta umat mereka, kekhususannya dari orang-orang yang bukan Nabi, ada juga kekhususannya dari para Nabi yang terdahulu dan juga manusia semua. Kekhususan ini juga dapat dilihat dari segi waktu, ada yang terjadi di dunia seperti kejadian *isrā'* dan *mi'rāj*, ada juga yang terjadi di akhirat, misalnya Nabi sebagai pemberi syafaat. Dan dari segi kandungannya, ada yang tidak berkaitan dengan hukum syarak dan ada yang berkaitan dengan hukum.⁷³

Dalam kajian ini, yang dimaksud dengan kekhususan Rasul adalah, perbuatan-perbuatan Rasul yang berkaitan dengan hukum syarak selama ia masih hidup dan perbuatan itu hanya khusus untuk Rasul, baik perbuatan itu juga dilakukan oleh para Nabi sebelumnya atau tidak.⁷⁴

Pembatasan makna kekhususan dalam arti ini dimaksudkan untuk mengeluarkan beragam kekhususan Rasul yang tidak ada kaitannya dengan hukum syarak, karena bahasan kita ingin melihat perbuatan-perbuatan Rasul yang tidak boleh diikuti umat. Sementara itu, kekhususan yang lain seperti kelebihan dalam kejadian *isrā'* dan *mi'rāj* dan pemberi syafaat di hari kiamat memang tidak terbuka peluang bagi umat untuk mengikutinya.

Kemudian para ulama telah merumuskan bentuk-bentuk kekhususan Rasul yang berkaitan dengan hukum syarak

73 Muḥammad Sulaymān al-Asyqar, *Af'āl al-Rasūl...*, hlm. 264-265.

74 *Ibid.*, hlm. 272.

menjadi tiga macam:

1. Perbuatan Nabi yang khusus wajib atas dia sendiri, seperti memberi pilihan kepada istrinya untuk memilih antara kehidupan dunia dan akhirat;
2. Perbuatan Nabi yang haram secara khusus baginya, seperti menerima zakat dan sedekah;
3. Perbuatan yang hanya boleh dilakukan Nabi secara khusus, seperti kawin lebih dari 4 istri.⁷⁵

Memasukkan perbuatan-perbuatan Nabi sebagai kekhususan (*khuṣūṣiyyāt*) ke dalam bagian Sunnah non-*tasyrī'iyah* tidak melenceng dari teori yang digunakan penulis, karena sebelumnya telah ditegaskan bahwa yang dimaksud dengan Sunnah non-*tasyrī'iyah* adalah segala perkataan, perbuatan dan persetujuan (*taqrīr*) Rasul yang tidak mengandung unsur syariat umum, tidak mengikat umat untuk mengikuti, tidak mengandung hukum wajib, sunnat dan juga tidak mengandung hukum *mubāḥ syar'iyah*. Meskipun perbuatan *khuṣūṣiyyāt* Rasul sendiri secara lahir memang melekat padanya hukum-hukum syarak, seperti wajib, haram, mubah, akan tetapi semua itu hanya berlaku bagi Rasul, bukan untuk umatnya.

Penulis memasukkannya sebagai bagian dari Sunnah non-*tasyrī'iyah* dengan pertimbangan bahwa perbuatan

75 *Ibid.*, hlm. 273.

itu semua tidak dimaksudkan untuk umat, umat tidak dibenarkan mengambil perbuatan *khuṣūṣiyyāt* Rasul sebagai dalil, dan hukum syarak seperti wajib, haram, makruh yang ada pada perbuatan tersebut hanya berlaku untuk Nabi, atas pertimbangan inilah penulis menilainya sebagai Sunnah non-*tasyrī'iyyah*.

Al-Āmidī menegaskan bahwa perbuatan-perbuatan Nabi yang menjadi kekhususannya seperti kewajiban melaksanakan salat ḍuḥā, berkorban, salat witr, tahajud di tengah malam, boleh melaksanakan puasa *wiṣāl*, masuk kota Makkah tanpa ihram, kawin lebih dari empat, itu semua tidak boleh ada orang lain yang meniru.⁷⁶ Perbuatan itu tidak untuk diikuti umat.⁷⁷

Di antara contoh kekhususan (*khuṣūṣiyyāt*) Rasul adalah kewajibannya memberi pilihan pada para istri untuk memilih antara kehidupan dunia dan akhirat. Kejadian ini digambarkan Allah dalam surat al-Aḥzāb ayat 28-29:

يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِأَزْوَاجِكَ إِن كُنْتُمْ تُرَدْنَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا وَزِينَتَهَا
فَتَعَالَيْنَ أُمَتِّعْكُنَّ وَأُسَرِّحْكُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا (٨٢) وَإِن كُنْتُمْ تُرَدْنَ
اللَّهِ وَرَسُولَهُ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ فَإِنَّ اللَّهَ أَعَدَّ لِلْمُحْسِنَاتِ مِنكُنَّ أَجْرًا

76 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, Juz I, hlm. 122. Lihat juga 'Alī Ḥasbullāh, *Uṣūl...*, hlm. 70.

77 Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl...*, juz I, hlm. 478.

عَظِيمًا.

Artinya: “Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu: Jika kamu sekalian mengingini kehidupan dunia dan perhiasannya, maka marilah supaya kuberikan kepadamu mut‘ah dan aku ceraikan kamu dengan cara yang baik. Dan jika kamu sekalian menghendaki (keridhaan) Allah dan Rasul-Nya serta (kesenangan) di negeri akhirat, maka sesungguhnya Allah menyediakan bagi siapa yang berbuat baik di antaramu pahala yang besar.”

Peristiwa ini terjadi setelah Allah menganugerah kepada Nabi Muḥammad kemenangan dalam perang Ahzab, Rasul bersama pasukan Islam berhasil menaklukkan daerah Qurayzah dan al-Naḍīr. Pada saat itu, para istri Rasul mengira banyak harta rampasan yang dimilikinya, kemudian mereka duduk di samping Rasul dan meminta padanya untuk memberikan mereka kekayaan dan perhiasan. Rasul merasa keberatan dengan permintaan tersebut, beliau tidak mau memperkaya istrinya dan memberlakukan mereka seperti seorang raja memperlakukan permaisurinya. Kemudian Allah menurunkan ayat Alquran dan memerintahkannya membaca pada mereka,⁷⁸ yaitu surat al-Ahzab ayat 28-29 di atas.

78 Muḥammad ‘Alī al-Ṣābūnī, *Ṣafwat al-Tafāsīr*, jilid II, cet IX, (Kairo: Dār al-Ṣābūnī, t.th.), hlm. 522-523.

Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, kisah ini terekam secara rinci:

وحدثنا زهير بن حرب حدثنا روح بن عباد حدثنا زكرياء بن إسحاق حدثنا أبو الزبير عن جابر بن عبد الله قال: دخل أبو بكر يستأذن على رسول الله صلى الله عليه وسلم. فوجد الناس جلوسا ببابه. لم يؤذن لأحد منهم. قال: فأذن لأبي بكر. فدخل. ثم أقبل عمر فاستأذن فأذن له. فوجد النبي صلى الله عليه وسلم جالسا، حوله نساؤه. واجما ساكتا. قال فقال: لأقولن شيئا أضحك النبي صلى الله عليه وسلم. فقال: يا رسول الله لو رأيت بنت خارجه سألتني النفقة فقممت إليها فوجأت عنقها فضحك رسول الله صلى الله عليه وسلم وقال: هن حولي كما ترى. يسألني النفقة. فقام أبو بكر إلى عائشة يجأ عنقها. فقام عمر إلى حفصة يجأ عنقها. كلاهما يقول: تسألن رسول الله صلى الله عليه وسلم ما ليس عنده. فقلن: والله لا نسأل رسول الله صلى الله عليه وسلم شيئا أبدا ليس عنده. ثم اعتزلهن شهرا أو تسعا وعشرين. ثم نزلت عليه هذه الآية: (يا أيها النبي قل لأزواجك) حتى بلغ (للمحسنيات منكن أجرا عظيما). قال: فبدأ بعائشة. فقال: يا عائشة، إني أريد أن أعرض عليك أمرا أحب أن لا تعجلي فيه حتى تستشيرني أبويك. قالت: وما هو؟ يا رسول

الله، فتلا عليها الآية. قالت: أفيك، يا رسول الله استشير أبوي؟ بل أختار الله ورسوله والدار الآخرة. وأسألك أن لا تخبر امرأة من نساءك بالذي قلت. قال: لا تسألني امرأة منهن إلا أخبرتها. إن الله لم يعثني معتنا ولا متعتنا. ولكن بعثني معلما ميسرا. ٧٩

“Zuhayr ibn Ḥarb menceritakan kepada kami, Rawḥ ibn ‘Ubādah menceritakan kepada kami, Zakariyyā’ ibn Ishāq menceritakan kepada kami, Abū al-Zubayr menceritakan kepada kami, dari Jābir ibn ‘Abdillāh, dia berkata: Abū Bakr datang ingin berjumpa Rasulullah saw., kemudian dia melihat banyak orang duduk di pintu rumah Rasul dan tidak seorang pun dari mereka diizinkan masuk, Jābir berkata: Lalu Abū Bakr diizinkan kemudian dia masuk, kemudian ‘Umar datang dan dia pun diizinkan masuk, ‘Umar melihat Nabi sedang duduk dan dikelilingi oleh para istrinya dalam keadaan terdiam. Jābir berkata: Kemudian ‘Umar berkata: Aku akan menceritakan sesuatu yang akan membuat Rasul tertawa, dia berkata: Wahai Rasulullah, bagaimana pandanganmu Binti Khārijah meminta nafkah yang berlebihan dariku, lalu aku memukul pundaknya. Rasul pun tertawa dan berkata: Mereka (para istriku)

79 Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj ibn Muslim al-Qusyayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I, (Riyadh: Dār al-Salām, 1998), hlm. 633-634. Hadis ini juga terdapat dalam *Musnad Aḥmad* dan *Sunan al-Nasā’i* dan bernilai sahih. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ...*, jilid I, hlm. 371.

di sampingku juga meminta nafkah yang lebih dariku. Ketika itu Abū Bakr bangun dan memukul pundak ‘Ā’isyah, dan ‘Umar memukul pundak Ḥafṣah, keduanya kemudian berkata: Kalian meminta dari Rasul sesuatu yang tidak dimilikinya. Para wanita tersebut berkata: Kami tidak akan meminta dari Rasul sesuatu yang tidak dimilikinya. Setelah itu Rasul mengasingkan diri dari mereka (para istri) selama satu bulan atau dua puluh sembilan hari. Lalu turunlah ayat “Hai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu..... sampai dengansiapa yang berbuat baik di antaramu mendapat pahala yang besar.” Jabir berkata, kemudian Rasul mulai melaksanakan perintah Allah dengan ‘Ā’isyah dan berkata: Wahai ‘Ā’isyah, aku ingin menyampaikan sesuatu dan aku harap kamu tidak tergesa-gesa memutuskannya sampai kamu bermusyawarah dengan kedua orang tuamu. ‘Ā’isyah bertanya, apa itu wahai Rasulullah? Kemudian Rasul membaca ayat yang diturunkan. ‘Ā’isyah berkata, apakah saya harus bermusyawarah dengan kedua orang tuaku? Sedangkan saya memilih Allah dan Rasul-Nya serta kehidupan akhirat, dan aku meminta engkau agar tidak memberi tahu jawabanku ini kepada istrimu yang lain. Rasul kemudian berkata: Tidak ada seorang istriku yang menanyakan sesuatu padaku kecuali aku akan memberi tahu mereka, Allah tidak mengutusku untuk menutupi sesuatu, tetapi Ia mengutusku untuk memberi tahu dan mempermudah urusan.”

Dari cerita di atas, dapat dipahami bahwa Nabi telah memberi pilihan kepada istrinya antara memilih kemewahan dunia atau kehidupan yang abadi di akhirat, hal ini dilakukan karena perintah dari Allah swt. khusus padanya. Jadi, perbuatan ini bagian dari kekhususan Rasul yang tidak harus diikuti oleh umat.

Perbuatan Nabi lain sebagai *khuṣūṣiyyāt* yang tidak boleh diikuti umat adalah kewajibannya melaksanakan salat witr, ḍuḥā dan berkurban. Dalam sebuah hadis Nabi bersabda:

حدثنا شجاع بن الوليد عن أبي جناب الكلبي عن عكرمة عن ابن عباس قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: ثلاث هن علي فرائض وهن لكم تطوع الوتر والنحر وصلاة الضحى.⁸⁰

“Telah menceritakan kepada kami Syujā‘ ibn al-Walīd dari Abī Janāb al-Kalbī dari ‘Ikrimah dari Ibn ‘Abbās, dia berkata, aku mendengar Rasulullah bersabda: Ada tiga perbuatan yang menjadi kewajiban atasku dan

80 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, (Riyadh: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 1998), hlm. 201. Hadis ini diriwayatkan oleh Aḥmad ibn Ḥanbal dengan lima jalur sanad yang berbeda, akan tetapi para ulama menilainya hadis ḍa‘īf, bahkan al-Albānī menilainya palsu. Muḥammad Nāṣir al-Din al-Albānī, *Ḍa‘īf al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr wa Ziyādatuh al-Faḥ al-Kabīr*, cet. III, (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990), hlm. 378.

sunat bagi kalian, yaitu salat witr, berkorban dan salat ḍuḥā.”

Kalaupun umat dibolehkan atau bahkan dianjurkan untuk mengerjakan beberapa bentuk ibadah, itu tidak berdasarkan perbuatan khusus Nabi, karena perbuatan khusus bagi Nabi tidak boleh menjadi dalil bagi umat. Apa yang dikerjakan umat seperti salat ḍuḥā, witr, tahajud adalah berdasarkan dalil-dalil *qawliyyah* yang lain selain *khaṣā’iṣ al-Rasūl*.

Imam al-Suyūṭī memasukkan persoalan haramnya Nabi menikah dengan wanita yang tidak berhijrah dengannya sebagai kekhususan bagi Rasul.⁸¹ Ini dapat dilihat dalam sebuah hadis yang terdapat dalam *Sunan al-Tirmidhī*:

حدثنا عبد حدثنا روح عن عبد الحميد بن بهرام عن شهر بن حوشب قال : قال ابن عباس رضي الله عنهما : نهي رسول الله صلى الله عليه و سلم عن أصناف النساء إلا ما كان من المؤمنات المهاجرات.⁸²

81 Jalāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥmān Abī Bakr al-Suyūṭī, *al-Khaṣā’iṣ al-Kubrā*, juz II, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1985), hlm. 357.

82 Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah, *Sunan al-Tirmidhī*, juz V, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 146-147.

Imam al-Tirmidhī menilai hadis ini *ḥasan*, meskipun ia berpendapat bahwa hadis ini hanya kita ketahui melalui ‘Abd al-Ḥamīd ibn Bahrām, akan tetapi Aḥmad ibn Ḥanbal menilai tidak

“Telah menceritakan kepada kami Rawh dari ‘Abd al-Ḥamīd ibn Bahrām dari Syahr ibn Ḥawsyāb, dia berkata, Ibn ‘Abbās berkata: Rasul dilarang menikahi wanita kecuali mereka para wanita Mukmin yang berhijrah.”

Kualitas hadis ini diperdebatkan oleh para ulama, hanya sebagian kecil ulama yang memberi penilaian positif (*ta’dīl*) terhadap Syahr ibn Ḥawsyāb, sedangkan yang lainnya menilai negatif (*jarḥ*) terhadapnya, apalagi ‘Abd al-Qādir ‘Irfān, penta’īq *Sunan al-Tirmidhī* mengatakan bahwa hadis ini hanya dijumpai dalam *Sunan al-Tirmidhī* dan tidak terdapat dalam lima kitab lainnya yang termasuk dalam kategori *kutub al-sittah*.⁸³

masalah (لا بأس به) dengan riwayat ‘Abd al-Ḥamīd ibn Bahrām dari Syahr ibn Ḥawsyāb. Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Muḥammad ibn ‘Abdillāh, *‘Ariḍat al-Aḥwadhī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Tirmidhī*, jilid VI, juz XII, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997), hlm. 64.

Akan tetapi sebagian ulama lain mempersoalkan kualitas sanad pada hadis ini, salah seorang rawi dalam sanad ini, Syahr ibn Ḥawsyāb dinilai *ḍa’īf* oleh Ibn ‘Adī dan hadisnya tidak boleh dijadikan dalil. Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān al-Dhahabī, *Mizān al-‘Iṭidāl fī Naqd al-Rijāl*, jilid II, (t.tp: Dār al-Fikr, t.th), hlm. 283-284.

Mūsā ibn Hārūn mengatakan bahwa dia itu *ḍa’īf*, al-Nasā’ī menilainya tidak kuat, Ibn Ma’īn menilai *thabat*, al-‘Ijlī berkata dia itu *thiqah*. Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, juz VIII, (Beirut: Dār al-Fikr, 1994), hlm. 409-410.

83 Abū ‘Īsā Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Sawrah, *Sunan al-Tirmidhī*, juz V..., hlm. 147.

Jadi, meskipun al-Suyūṭī menganggapnya sebagai kekhususan, akan tetapi sebagian ulama lain tidak menerima hadis yang dikutip al-Suyūṭī sebagai dalil yang sahih. Menurut penulis, contoh ini juga tidak begitu penting bagi masyarakat sekarang, karena persoalan hijrah sudah berlalu dan tidak mungkin lagi hadis ini dapat diterapkan untuk masa sekarang.

Perbuatan lain yang haram dilakukan Rasul adalah menerima zakat. Hal ini dapat dipahami dari sebuah hadis yang berbunyi:

حدثنا هارون بن معروف حدثنا ابن وهب أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن عبد الله بن الحارث بن نوفل الهاشمي أن عبدالمطلب بن ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب أخبره أن أبا ربيعة بن الحارث بن عبدالمطلب والعباس بن عبدالمطلب قالوا لعبدالمطلب بن ربيعة و للفضل بن عباس: اثبتا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لنا إن هذه الصدقات إنما هي أوساخ الناس إنما لاتحل لمحمد ولا لآل محمد.⁸⁴

“Telah menceritakan kepada kami Hārūn ibn Ma’rūf, telah menceritakan kepada kami Ibn Wahb, telah

84 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 437. Hadis ini terdapat dalam *Musnad Ahmad* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan sanad berkualitas sahih. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’...*, jilid I, hlm. 342.

menberitakan kepada saya Yūnus ibn Yazīd dari Ibn Syihāb dari ‘Abdillāh ibn al-Hārith ibn Nawfal al-Hāsyimī, bahwasannya ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Rabī’ah ibn al-Hārith ibn ‘Abd al-Muṭṭalib memberitahunya bahwa ayahnya Rabī’ah ibn al-Hārith ibn ‘Abd al-Muṭṭalib dan al-‘Abbās ibn ‘Abd al-Muṭṭalib keduanya berkata kepada ‘Abd al-Muṭṭalib ibn Rabī’ah dan al-Faḍl ibn al-‘Abbās, keduanya datang kepada Rasulullah, kemudian Rasul berkata kepada kami: “Sesungguhnya zakat ini adalah kotoran manusia dan tidak halal bagi Muḥammad dan keluarganya.”

Dalam sanad lain Rasul bersabda:

حدثنا عبدالرحمن بن سلام الجمحي حدثنا الربيع (يعني ابن مسلم) عن محمد (وهو ابن زياد) عن أبي هريرة. أن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا أتى بطعام سأل عنه. فإن قيل هدية أكل منها. وإن قيل صدقة لم يأكل منها.⁸⁵

“Telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Raḥmān ibn Sallām al-Jumahī, telah menceritakan kepada kami al-Rabī’ yaitu Ibn Muslim dari Muḥammad dia adalah Ibn Ziyād dari Abī Hurayrah, bahwasanya Rasulullah apabila diberikan makanan oleh seseorang, ia akan

85 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 438. Hadis ini terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan al-Nasā’ī*, sanadnya bernilai sahih. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’...*, jilid II, hlm. 850-851.

bertanya tentang makanan itu, jika dijawab sebagai hadiah (penghormatan) baginya, Rasul akan makan, dan jika dijawab sebagai sedekah, ia tidak mau makan.”

Kekhususan lain bagi Rasul adalah diperbolehkan baginya melaksanakan puasa *wiṣāl*. Dalam sebuah hadis Rasul bersabda:

حدثنا يحيى حدثنا عبد الرزاق عن معمر عن همام أنه سمع أبا هريرة رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه و سلم قال إياكم والوصال, مرتين. قيل: إنك تواصل. قال: إني أبيت يطعمني ربي ويسقين, فاكلفوا من العمل ما تطيقون.⁸⁶

“Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Razzāq dari Ma‘mar dari Hammām, ia mendengar Abā Hurayrah dari Nabi, ia bersabda: “Janganlah kalian lakukan puasa wiṣāl.” Sebanyak dua kali. Lalu dikatakan: “Sesungguhnya engkau telah melakukannya wahai Rasul.” Rasul kemudian menjawab: “Saya menetap, Allah memberi makanan dan minuman untukku, maka pikullah beban sesuai dengan kesanggupan kalian.”

86 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī...*, jilid IV, hlm. 256. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* pada bab larangan melalukan puasa *al-wiṣāl*. Lihat Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 448. Sanadnya bernilai sahih. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’...*, jilid I, hlm. 522.

Hadis ini menunjukkan bahwa puasa *wiṣāl* itu hanya dibolehkan kepada Nabi, sedangkan umat tidak dibenarkan melakukannya. Meskipun terasa berat untuk berpuasa *wiṣāl*, akan tetapi Rasul menyatakan bahwa dirinya diberi rasa kenyang apabila melakukan puasa *wiṣāl*.

Allah memberi makan dan minum kepada Nabi dalam hadis ini dipahami berbeda oleh ulama, sebagian berpendapat bahwa ungkapan ini harus dipahami sebagai hakikat, di mana Allah selalu memberi makanan dan minuman pada waktu malam sebagai kemuliaan baginya. Dan meskipun beliau diberi makan dan minum pada waktu malam, hal ini tidak akan membatalkan puasa wisalnya sebagai keistimewaan bagi Rasul saw. Sedangkan Jumah ulama membawa makna ini pada makna majazi, di mana Rasul diberi kekuatan oleh Allah sama seperti orang yang sudah makan dan minum, seolah-olah dalam hadis ini Rasul bersabda: “Allah memberikan aku kekuatan setelah makan dan minum,” sehingga Rasul melakukan ibadah tanpa merasa lelah. Atau makna lain di sini adalah bahwa Allah memberikan rasa kenyang dan lega sehingga Rasul tidak merasa lapar dan haus.⁸⁷

Termasuk juga kekhususan Rasul yang tidak boleh kita tiru adalah dibolehkan baginya masuk kota Makkah tanpa ihram, hal ini sangat dilarang bagi umatnya, sehingga siapa saja yang masuk ke kota Makkah tanpa ihram, maka

87 Ibn Hajar, *Fatḥh al-Bārī*..., jilid IV, hlm. 258.

ia harus membayar denda.

Dalam sebuah hadis yang diriwayatkan dari Jābir ibn ‘Abdillāh:

حدثنا يحيى بن يحيى التميمي وقتيبة بن سعيد الثقفي قال يحيى
أخبرنا وقال قتيبة حدثنا معاوية بن عمار الدهني عن أبي الزبير
عن جابر بن عبد الله الأنصاري أن رسول الله صلى الله عليه
وسلم دخل مكة -وقال قتيبة دخل يوم فتح مكة- وعليه عمامة
سوداء بغير إحرام.⁸⁸

“Yaḥyā ibn Yaḥyā al-Tamīmī dan Qutaybah ibn Sa‘īd al-Thaqafī menceritakan kepada kami, Yaḥyā berkata memberitakan kepada kami dan Qutaybah berkata, Mu‘āwiyah ibn ‘Ammār al-Duhnī menceritakan kepada kami dari Abī al-Zubayr dari Jābir ibn ‘Abdillāh al-Anṣārī, bahwasanya Rasulullah masuk ke kota Makkah dalam riwayat Qutaybah, masuk pada hari Fath Makkah- dengan menggunakan ‘imāmah warna hitam

88 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 572. Hadis ini juga diriwayatkan oleh al-Nasā‘ī dan al-Dārimī. Ḥusayn Salīm Asad dan al-Albānī menilainya sahih. Lihat ‘Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu‘ayb ibn ‘Alī al-Khurāsānī al-Nasā‘ī, *Sunan al-Nasā‘ī*, juz V, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1995), hlm. 143. Lihat juga ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Faḍl ibn Bahrām al-Dārimī, *Sunan al-Dārimī*, juz II, cet. I, (Beirut: Dār al-Kutub al- ‘Ilmiyyah, 1996), hlm. 62.

tanpa ihram.”

Dalam hadis di atas dengan jelas menggambarkan bahwa Nabi masuk kota Makkah tanpa berihram, padahal bagi umat Islam yang masuk kota Makkah tanpa ihram dikenakan sanksi berupa dengan membayar denda.

Kekhususan Nabi yang lain adalah boleh menikah lebih dari empat wanita, ini hanya dikhususkan Allah bagi Rasul, sedangkan manusia lain hanya diperbolehkan menikah paling banyak dengan empat wanita.

Perlu ditegaskan di sini, bahwa perbuatan-perbuatan Nabi yang bersifat khusus merupakan Sunnah non-*tasyrī'iyah*, tidak boleh umat mengikutinya hanya berdasarkan perbuatan tersebut. Al-Ghazālī dalam karyanya *al-Mustaṣfā* berkata:

ما عرف أنه خاصيته فلا يكون دليلا في حق غيره.⁸⁹

“Jika diketahui suatu perbuatan itu merupakan kekhususan bagi Rasul, maka hal tersebut tidak boleh dijadikan dalil bagi orang lain.”

Jadi, perbuatan-perbuatan Nabi yang menjadi kekhususannya seperti kewajiban melaksanakan salat ḍuḥā, witr, tahajud di tengah malam, masuk kota Makkah tanpa ihram,

89 Al-Ghazālī, *al-Mustaṣfā*..., jilid II, hlm. 219.

kawin lebih dari empat. Perbuatan itu semua merupakan kekhususan bagi Rasul, bukan Sunnah *tasyrī'iyah*, umat tidak mengikuti Rasul berdasarkan perilakunya semata. Kalaupun umat Islam dituntut untuk melakukan beberapa macam ibadah seperti salat *ḍuhā*, witr, tahajud, itu semua didasarkan pada dalil-dalil yang lain selain dari perbuatan-perbuatan yang menjadi kekhususan bagi Rasul.

Pemaparan kriteria-kriteria di atas dapat dijadikan pedoman untuk menetapkan suatu Sunnah non-*tasyrī'iyah*, jika dalam suatu hadis dinilai memiliki salah satu dari kriteria yang telah dijelaskan, maka dapat dinyatakan bahwa hadis tersebut termasuk dalam kategori Sunnah non-*tasyrī'iyah*.

Perlu ditegaskan di sini bahwa tidak semua ulama sepakat dengan kriteria-kriteria yang telah dirumuskan di atas, kriteria-kriteria yang dirumuskan oleh seorang ulama berbeda dengan ulama lainnya, dan di sini upaya memilah-milah antara kriteria-kriteria yang disepakati dengan yang tidak tampaknya agak sulit untuk dilakukan, hal ini disebabkan ketika seorang ulama tidak menyebutkan suatu kriteria tertentu, bukan berarti dia tidak setuju dengan kriteria tersebut, karena mereka terkadang hanya menyebutkan beberapa contoh dengan bahasa yang tidak menunjukkan jumlah yang pasti dan tidak menegaskan rumusan yang tegas.

Meskipun demikian, penulis dapat menjelaskan bahwa

semua kriteria yang telah dijelaskan di atas, yang meliputi:

1. Perkataan dan perbuatan Nabi yang berkaitan dengan persoalan duniawi;
2. Perkataan dan perbuatan Nabi sebagai kepala negara dan hakim;
3. Perkataan dan perbuatan Nabi sebagai adat kebiasaan;
4. Perintah dan larangan Nabi sebagai anjuran;
5. Perbuatan Nabi sebagai tabiat kemanusiaan (*al-fi'l al-jibillī*)
6. Perbuatan Murni Nabi (*al-fi'l al-mujarrad*)
7. Kekhususan-kekhususan Nabi (*Khaṣā'isuhu*)

secara umum, sebagian besar ulama sepakat dengan kriteria-kriteria ini, dari ketujuh kriteria tersebut, terdapat dua kriteria yang terjadi perbedaan pandangan di antara para ulama, kriteria-kriteria tersebut adalah:

1. Perkataan dan Perbuatan Nabi sebagai Kepala Negara dan Hakim

Mengenai kriteria Sunnah Nabi sebagai kepala negara dan putusan pengadilan beliau sebagai hakim, seperti telah dijelaskan sebelumnya, sebagian ulama memasukkannya ke dalam kriteria Sunnah non-*tasyrī'iyah*, akan tetapi sebagian yang lain tetap menilainya sebagai *tasyrī'*.

Maḥmūd Syaltūt misalnya, ia memasukkan Sunnah Nabi

sebagai seorang hakim dan sebagai pemimpin ke dalam bagian Sunnah *tasyrī'*, hanya saja ia menegaskan bahwa itu merupakan *tasyrī'* khusus yang hanya berlaku bagi para sahabat yang mengadakan perkara mereka kepada Rasul.⁹⁰ Sementara umat Islam yang hidup di masa sekarang, tidak boleh berdalil dengan putusan tersebut, mereka harus mengikuti putusan para hakim di tempat masing-masing.

Muḥammad al-Ṭāhir ibn al-‘Āsyūr juga menjadikan putusan pengadilan beliau sebagai hakim bagian dari Sunnah *tasyrī‘iyyah*, menurutnya, putusan peradilan Nabi adalah bagian dari syariat,⁹¹ hanya saja dia tidak menegaskan lebih rinci apakah itu merupakan syariat yang berlaku umum bagi semua umat sepanjang masa, atau hanya dianggap syariat yang berlaku khusus untuk tempat dan waktu tertentu.

Penulis dalam hal ini tetap memasukkan Sunnah Nabi sebagai kepala negara dan putusan hakim ke dalam bagian Sunnah non-*tasyrī‘iyyah*, alasannya adalah bahwa keputusan Nabi yang menyangkut dengan dua perkara tersebut terdapat kemungkinan adanya kekeliruan dari Nabi seperti dalam hadis *al-Khubbāb*. Begitu juga dalam pengadilan, Nabi mengaku bahwa ia hanya memutuskan hukum sesuai dengan bukti-bukti dan pengakuan para sengketa pada saat itu.

90 Syaltūt, *al-Islām...*, hlm. 509-510.

91 Ibn al-‘Āsyūr, *Maqāṣid...*, hlm. 30.

Kalaupun dikatakan bahwa dalam hal ini tidak perlu klaim Sunnah non-*tasyrī'iyah*, karena dalam beberapa kasus baik menyangkut putusan kepala negara maupun hakim cukup hanya dengan memahami konteksnya, apa yang disabdakan Nabi tetap sebagai syariat, hanya saja dipahami dalam konteks masyarakat sekarang.

Penulis melihat bahwa tujuan utama penyabdaannya tetap sebagai *tasyrī'*, seperti tujuan perang, etika perang, dalam hal ini ia sebagai agama yang mengikat umat. Akan tetapi sarana yang berubah-ubah itu yang dinilai non-*tasyrī'*, tidak mengharuskan umat memakai sarana yang digunakan pada zaman Nabi. Karena alasan inilah menulis memasukkan Sunnah yang diucapkan Nabi sebagai kepala negara dan hakim bagian dari Sunnah non-*tasyrī'iyah*.

2. Perbuatan Murni Nabi (*al-fi'l al-mujarrad*)

Sebagian ulama sebagaimana telah dijelaskan di atas memasukkan *fi'l mujarrad* ke dalam kriteria Sunnah non-*tasyrī'iyah*. Alasan mereka karena tidak ada indikasi apapun yang dapat dilihat dari perbuatan ini. Akan tetapi al-Āmidī, 'Alī Ḥasbullāh dan Wahbah al-Zuhaylī menjadikan perbuatan ini sebagai Sunnah *tasyrī'iyah*, menurut mereka, perbuatan murni yang tanpa sebab ini terbagi ke dalam dua bagian, yaitu perbuatan yang tampak niat *qurbah* di dalamnya dan yang tidak tampak sama

sekali adanya unsur *taqarrub* kepada Allah.⁹²

Perbuatan Nabi, apabila diamalkan oleh umat dan terdapat unsur mendekatkan diri kepada Allah, maka itu termasuk Sunnah *tasyrī'iyah*. Para ulama berbeda pandangan terhadap konsekuensi hukum yang timbul dari Sunnah dalam bentuk ini, sebagian berpendapat bahwa perbuatan Rasul itu menjadi wajib, baik pada diri Rasul maupun umatnya, pendapat lain hanya menjadikannya sebagai hukum sunat saja, sementara kelompok lain ada yang berpendapat bahwa Sunnah itu hanya mengandung hukum *ibāḥah*.⁹³

Imam al-Amidi dalam hal ini mengemukakan pendapatnya bahwa Sunnah Nabi apabila mengandung nilai *qurbah*, maka itu menjadi dalil yang memberi hukum antara wajib atau sunat, maksudnya mengikutinya lebih dikuatkan daripada meninggalkan (ترجيح الفعل علي الترك لا غير).⁹⁴ Sedangkan 'Ali Hasbullah menyimpulkan, jika perbuatan Rasul mengandung unsur *qurbah* seperti melaksanakan salat dua rakaat tanpa *muwazabah* (secara berkesinambungan), maka akan menjadi sunat.⁹⁵

Wahbah al-Zuhaylī (ulama kontemporer) juga sepakat

92 Al-Āmidī, *al-Iḥkām...*, hlm. 122.

93 *Ibid.*

94 *Ibid.*, hlm. 122-123.

95 'Alī Ḥasballāh, *Uṣūl...*, hlm. 71.

dengan pendapat di atas, ia menambahkan bahwa munculnya niat untuk mendekatkan diri itu sendiri menjadi dalil (tanda) bahwa perbuatan itu memang dituntut untuk dikerjakan (ظهور قصد القرية دليل علي ان الفعل مطلوب).⁹⁶

Apabila dicermati dengan teliti, sebenarnya tidak ada perbedaan pandangan yang mendasar di antara para ulama dalam hal ini, karena yang dimaksudkan sebagai Sunnah *non-tasyrī'iyah* oleh sebagian ulama adalah apabila perbuatan murni tersebut memang tidak terlihat sama sekali adanya unsur *qurbah*, sehingga mereka menilainya *non-tasyrī'iyah*. Sementara al-Āmidī dan 'Alī Ḥasullāh menganggapnya sebagai Sunnah *tasyrī'iyah* jika terdapat indikasi-indikasi adanya unsur *taqarrub* dalam perbuatan tersebut.

C. Sunnah yang Diperdebatkan antara Tasyrī'iyah dan Non-Tasyrī'iyah

Dalam bahasan di atas, meskipun sudah terdapat kriteria-kriteria yang dapat membedakan antara Sunnah *tasyrī'iyah* dan *non-tasyrī'iyah* dari segi teorinya, bukan berarti persoalan ini sudah selesai. Al-Qarāfi menjelaskan, di antara para ulama masih terdapat perbedaan pandangan dalam memasukkan suatu Sunnah ke dalam dua kategori yang telah disebut di atas, apakah suatu Sunnah itu

96 Wahbah al-Zuhaylī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, jilid I, cet. II, (Damaskus: Dār al-Fikr, 2004), hlm. 480.

dimasukkan dalam kategori *tasyrī'* atau non-*tasyrī'*.

Hal ini dikarenakan konteks-konteks Sunnah Rasul terkadang dapat dipahami dengan jelas dan pasti, sehingga setiap perbuatan beliau dapat didudukkan menurut konteksnya masing-masing. Tetapi terkadang juga timbul kebingungan untuk mengetahui konteks suatu Sunnah, sehingga terjadilah perbedaan pendapat antara para ulama tentang kedudukan Sunnah itu, apakah ia termasuk *tasyrī'* yang harus diikuti atau ditinggalkan, atau bukan Sunnah *tasyrī'* yang menjadi petunjuk bagi umat. Persoalan-persoalan yang diperselisihkan tersebut juga beragam, ada yang berkaitan dengan persoalan ibadah, muamalah, *aḥwāl syakhṣiyyah* dan sebagainya.

1. Ibadah

Perbuatan Nabi yang ada kaitannya dengan persoalan ibadah yang diperdebatkan antara *tasyrī'* atau non-*tasyrī'* di antaranya adalah singgahnya beliau di Muḥaṣṣab pada malam nafar dari Mina (meninggalkan Mina menuju Makkah). Daerah Muḥaṣṣab juga dikenal dengan nama al-Abṭaḥ, adalah tanah lapang yang terletak antara Mina dan Makkah, tempat ini merupakan lembah yang lapang dan luas.⁹⁷

Dalam hal ini terdapat perbedaan dalam melihat singgahnya

97 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 51.

Nabi di Muḥaṣṣab. Apakah perbuatan Nabi tersebut sebagai Sunnah yang berkaitan dengan ibadah haji dan harus diikuti, atau itu hanya tempat Rasul kebetulan singgah di sana dan tidak ada kaitan sama sekali dengan agama.

Golongan pertama mengatakan bahwa singgah di Muḥaṣṣab adalah Sunnah haji, karena dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* sama-sama meriwayatkan dari Abū Hurayrah bahwa Rasul ketika ingin melakukan nafar dari Mina, ia bersabda:

نحن نازلون غدا بخيف بني كنانة حيث تقاسموا على الكفر . يعني ذلك المحصب.⁹⁸

“Kita besok akan singgah di perkampungan Bani Kinanah yang penduduknya bersumpah akan tetap kufur, yaitu di al-Muhassab.”

Pada mulanya orang-orang Quraisy dan Banī Kinānah bersumpah kepada Banī Hāsyim dan Banī ‘Abd al-Muṭṭalib bahwa mereka tidak akan menjalin pernikahan dengan Banī Hāsyim dan Banī ‘Abd al-Muṭṭalib dan tidak akan terjadi hubungan apapun antara mereka, kecuali kalau mereka mau menyerahkan Nabi di tempat itu.⁹⁹ Maka Nabi

98 Ibn Ḥajar, *Faṭḥ al-Bārī...*, juz III, hlm. 550. Lihat juga Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 551.

99 Ibn Ḥajar, *Faṭḥ al-Bārī...*, juz III, hlm. 550.

bermaksud memperlihatkan syiar Islam di tempat mereka mempertunjukkan syiar kekufuran dengan memusuhi Allah dan Rasul-Nya.

Ibn ‘Umar termasuk dalam kelompok ini, ia berpendapat bahwa singgah di Muḥaṣṣab adalah Sunnah. Hal ini berdasarkan riwayat dari Nāfi‘, ia mengatakan:

عن نافع أن ابن عمر كان يري التحصيب سنة, و كان يصلي الظهر يوم النفر بالحصبة, قال نافع: قد حسب رسول الله صلي الله عليه و سلم و الخلفاء بعده. (رواه مسلم) ١٠٠

“Dari Nāfi‘ bahwasanya Ibn ‘Umar berpendapat bahwa singgah di Muḥaṣṣab itu adalah Sunnah, ia pernah melaksanakan salat Zuhur di sana pada hari nafar. Nāfi‘ lalu berkata bahwa Rasul dan para khalifah sesudahnya juga pernah singgah di Muḥaṣṣab.”

Alasan Ibn ‘Umar singgah di Muḥaṣṣab sebagai bagian dari Sunnah adalah bahwa Nabi pernah singgah di sana dan melakukan salat Zuhur, Asar, Magrib dan Isya di Muḥaṣṣab. Dalam Ṣaḥīḥ Muslim diceritakan:

عن نافع عن ابن عمر أن النبي صلي الله عليه و سلم و أبا بكر

100 Muslim, Ṣaḥīḥ Muslim..., hlm. 550.

و عمر كانوا ينزلون الأبطح.¹⁰¹

“Dari Nāfi’ dari Ibn ‘Umar bahwasanya Rasul, Abū Bakr dan ‘Umar pernah singgah di al-Abṭaḥ.”

Al-Bukhārī meriwayatkan dari Ibn ‘Umar bahwa ia melakukan salat Zuhur, Asar, Magrib dan Isya di Muḥaṣṣab dan Nabi pun beristirahat sejenak. Ibn ‘Umar menjelaskan bahwa Rasul juga melakukan hal yang sama.¹⁰²

Kelompok kedua berpendapat bahwa singgahnya Nabi di Muḥaṣṣab bukan sebagai Sunnah yang mengikat umat. Dalam hal ini ‘Ā’isyah dan Ibn ‘Abbās berpendapat bahwa singgah di Muḥaṣṣab bukan bagian dari Sunnah, itu dilakukan Nabi kebetulan saja, dan hanya sekedar tempat persinggahan.

Diriwayatkan dari ‘Ā’isyah, ia berkata:

نزل الأبطح ليس بسنة إنما نزله رسول الله صلى الله عليه وسلم
لأنه كان أسمع لخروجه إذا خرج.¹⁰³

“Singgah di al-Abṭaḥ bukanlah Sunnah, Rasul berada di sana hanya sekedar singgah agar beliau lebih mudah

101 *Ibid.*

102 Ibn Ḥajar, *Fatḥ al-Bārī*..., juz III, hlm. 719.

103 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*..., hlm. 551.

untuk keluar.”

Dalam riwayat Aḥmad, ‘Ā’isyah telah menjelaskan persoalan tersebut, ia berkata:

ثم ارتحل حتى نزل الحصبة قالت والله ما نزلها الا من أجلى.¹⁰⁴

“Rasul kemudian berangkat hingga sampai di Muḥaṣṣab, Demi Allah, beliau tidaklah singgah di Muḥaṣṣab kecuali demi saya.”

Ibn ‘Abbās juga sejalan dengan ‘Ā’isyah, ia berpendapat bahwa singgah di Muḥaṣṣab bukanlah bagian dari Sunnah. Imam Muslim meriwayatkan bahwa Ibn ‘Abbās pernah berkata:

ليس التحصيب بشيء إنما هو منزل نزله رسول الله صلى الله عليه
و سلم.¹⁰⁵

“Singgah di Muḥaṣṣab bukanlah apa-apa. Itu hanyalah tempat yang pernah disinggahi Nabi.” Al-Qaraḍāwī mengartikan makna ucapan Ibn ‘Abbās (Laysa Bisay), bahwa singgah di sana bukanlah Sunnah yang harus diikuti.¹⁰⁶

104 Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad...*, hlm. 1940.

105 Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim...*, hlm. 551.

106 Al-Qaraḍāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 52.

Dari bahasan di atas, tampak jelas bahwa perbedaan pandangan dalam menyoroiti ucapan dan perbuatan Nabi tidak dapat dielakkan, bahkan para sahabat sekali pun masih berbeda dalam memahami Sunnah Nabi, apalagi generasi yang hidup jauh setelah Nabi wafat, kemungkinan beda pandangan dalam memahami ajaran agama akan semakin besar.

2. Muamalah

Perbedaan pandangan para ulama juga terjadi dalam perkara-perkara muamalah. Dalam sebuah hadis yang berkaitan dengan pembukaan lahan kosong, Nabi bersabda:

حدثنا محمد بن المثني، ثنا عبد الوهاب، ثنا أيوب، عن هشام بن عروة، عن أبيه، عن سعيد بن زيد، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: من أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وليس لعرقٍ ظالمٍ حقٌّ.^{١٠٧}

“Telah menceritakan kepada kami Muḥammad ibn al-Muthannā, telah menceritakan kepada kami ‘Abd al-Wahhāb, telah menceritakan kepada kami Ayyūb, dari Hisyām ibn ‘Urwah dari ayahnya dari Sa‘īd ibn Zayd

107 Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Azīm Abādī, *‘Awn al-Ma‘būd Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*, jilid IV, juz VIII, (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), hlm. 227. Hadis ini juga terdapat dalam *Sunan al-Tirmidhī* dan bernilai ḥasan ṣaḥīḥ. Al-Tirmidhī, *Sunan...*, juz II, hlm. 419.

dari Nabi saw., beliau bersabda: Barang siapa yang menghidupkan lahan yang kosong, maka lahan tersebut adalah miliknya, tidak ada hak bagi keringat orang yang zalim.”

Dalam hal ini, para ulama berbeda pendapat dalam memahami maksud yang terkandung dalam hadis ini. Apakah sabda Nabi itu termasuk fatwa dari seorang Rasul, sehingga siapa pun boleh membuka lahan kosong, baik mendapat izin dari pemerintah atau pun tidak? Atau hadis ini hanya merupakan keputusan Nabi Muḥammad sebagai kepala negara, sehingga siapa pun tidak boleh membuka lahan kosong kecuali ada izin dari pemerintah.

Dalam mazhab Mālik dan al-Syāfi‘ī, hadis di atas dianggap sebagai ucapan Nabi Muḥammad sebagai Rasul, sehingga tanpa izin dari pemerintah pun seseorang boleh saja menggarap lahan kosong yang ada, sementara Abū Ḥanīfah menganggap hadis itu sebagai ucapan dari seorang kepala negara, sehingga tanpa izin dari pemerintah tidak boleh ada yang membuka lahan kosong dengan dalih mengamalkan hadis ini.¹⁰⁸

Meskipun demikian, dalam mazhab Mālikī, masih ada pendapat yang berupaya membedakan antara tanah yang dekat dengan pemukiman penduduk dengan tanah yang jauh dari pemukiman. Menurut mazhab ini, membuka

108 Al-Qarāfi, *al-Furūq...*, hlm. 359.

tanah yang dekat dengan pemukiman penduduk itu harus dengan izin pemerintah, sedangkan tanah yang jauh dari penduduk boleh dibuka tanpa adanya izin dari pemerintah.¹⁰⁹ Imam al-Qarāfi sendiri menguatkan pendapat mazhab Mālikī dan al-Syāfi‘ī, di mana seseorang boleh saja membuka lahan kosong yang jauh dari pemukiman penduduk- tanpa izin dari pemerintah.¹¹⁰

Al-Qaradāwī berpendapat mazhab Abū Ḥanīfah lebih kuat, alasannya karena kemaslahatan umum perlu adanya kebijakan pemerintah terhadap hak kepemilikan tanah dan menetapkan peraturan tentang tanah-tanah yang tak bertuan, karena di antara tanah-tanah tersebut ada yang merupakan kawasan militer dan juga tempat-tempat arkeologi bersejarah, dalam hal ini pemerintah berhak menetapkan peraturan tertentu sebagai syarat untuk pemanfaatan tanah tersebut.¹¹¹

Menurut penulis, Sunnah Nabi yang disabdakan dalam kasus menghidupkan tanah kosong wajib dipahami sebagai ucapannya sebagai pemimpin negara. Umat muslim sekarang tidak boleh berdalil dengan hadis Nabi tersebut sehingga melegalkan mereka menebang kayu sembarangan untuk membuat areal perkebunan. Dalam persoalan ini, hadis Nabi hanya dituturkan kepada orang-

109 *Ibid.*

110 *Ibid.*

111 Al-Qaradāwī, *al-Sunnah...*, hlm. 29.

orang yang hidup pada masanya, sama sekali tidak boleh diperluas kepada umat sekarang.

Di sini hukum negara tempat komunitas tertentu yang berlaku, hukum positif itulah aturan yang harus digunakan dalam persoalan aturan kenegaraan, termasuk masalah membuka lahan kosong di pegunungan. Seandainya hadis Nabi di atas dijadikan dalil bagi umat sekarang untuk membuka lahan-lahan kosong, dapat dipastikan petaka akan terjadi, di samping perebutan untuk mengambil kekayaan, juga musibah yang akan timbul akibat perbuatan yang tidak tunduk pada hukum negara setempat. Jadi tegasnya hukum positif itulah pedoman yang harus diikuti dalam persoalan ini.

3. *Aḥwāl Syakhṣiyyah*

Ketika persoalan rumah tangga menimpa Hindun binti ‘Utbah, di mana suaminya Abū Sufyān tidak memberi belanja yang cukup untuk keluarganya, ia datang mengadu kepada Rasul saw. Kejadian ini telah direkam oleh para ulama dalam kitab-kitab hadis. Dalam sebuah riwayat disebutkan:

حدثنا محمد بن المثنى حدثنا يحيى عن هشام قال أخبرني أبي عن عائشة أن هند بنت عتبة قالت يا رسول الله إن أبا سفيان رجل شحيح، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي إلا ما أخذت منه وهو

لا يعلم، فقال خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف.¹¹²

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn al-Muthanna, telah menceritakan kepada kami Yahya dari Hisyam, dia berkata, telah mengabarkan kepadaku ayahku dari ‘A’isyah, bahwasannya Hindun binti ‘Utbah berkata, wahai Rasul, sesungguhnya Abu Sufyan adalah seorang laki-laki yang pelit, ia tidak memberikan nafkah yang cukup padaku dan anakku, kecuali jika aku mengambil dari hartanya tanpa sepengetahuan dia. Kemudian Rasul bersabda: “Ambillah dari hartanya sekadar untuk memenuhi kebutuhanmu dan juga anakmu.”

Dalam masalah ini ulama berbeda pandangan, apakah hadis ini merupakan fatwa dari seorang Rasul, sehingga siapa pun boleh mengambil haknya dari lawan perkara tanpa sepengetahuan orang yang bersangkutan, atau sabda itu merupakan keputusan beliau sebagai hakim, sehingga siapa pun yang merasa kesulitan mengambil haknya dari orang yang berhutang padanya tidak boleh mengambil hak itu tanpa sepengetahuan yang bersangkutan, kecuali dengan keputusan pengadilan.

Mazhab al-Syāfi‘ī mengambil pendapat pertama, di mana

112 Ibn Ḥajar, *Fatḥh al-Bārī*..., juz IX, hlm. 486. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abī Dāwūd*, *Sunan al-Nasā’ī*, *Sunan Ibn Mājah* dengan sanad yang sah. Al-Albānī, *Ṣaḥīḥ al-Jāmi’ al-Ṣaḥīḥ*..., jilid I, hlm. 613.

hadis tersebut diucapkan oleh Nabi Muḥammad sebagai seorang Rasul, sementara pendapat mazhab Mālikī yang masyhur menganggap hadis itu sebagai ucapan dari seorang hakim.¹¹³ Imam Abū Ḥanīfah dan Aḥmad dalam hal ini melarang seseorang mengambil haknya dari orang lain tanpa sepengetahuan pemiliknya.¹¹⁴

Alasan ulama yang berpendapat bahwa proses pengambilan hutang harus dengan keputusan pengadilan adalah bahwa perkara ini menyangkut harta terhadap orang tertentu saja, sehingga tidak boleh memasukkan perkara yang lain dalam perkara ini kecuali dengan putusan pengadilan. Adapun ulama yang mengatakan hadis Rasul tersebut sebagai fatwa beralasan bahwa ketika hadis itu disabdakana Nabi, Abū Sufyān waktu itu berada di Madinah, sedangkan memberikan keputusan pengadilan terhadap orang yang berada di tempat (tidak musafir) tanpa melalui pemberitahuan atau panggilan untuk mendengarkan penjelasan terdakwa adalah tidak boleh, sehingga pastilah sabda Rasul tersebut merupakan fatwa, inilah pengertian eksplisit dari hadis di atas.¹¹⁵

4. Etika Berhias

Ajaran Islam yang dibawa Rasul tidak hanya menyangkut

113 Al-Qarāfī, *al-Furūq...*, hlm. 360.

114 Ibn Ḥajar, *Fatḥh al-Bārī...*, juz IX, hlm. 486. 489.

115 Al-Qarāfī, *al-Furūq...*, hlm. 360.

persoalan-persoalan yang besar, seperti hubungan manusia dengan Allah, hubungan manusia sesama manusia dan hubungan manusia dengan lingkungan tempat ia tinggal. Islam juga memiliki ajaran-ajaran yang rinci, persoalan yang dianggap sepele pun telah diajarkan Rasul kepada umatnya.

Islam telah merancang segala peraturan kepada umatnya dari sejak seseorang bangun tidur, dalam aktivitas sehari-hari, sampai ia tidur kembali. Jika seseorang menguap misalnya, terdapat hadis Nabi yang menyuruh untuk menutup mulut dengan tangan, begitu juga hal-hal lain yang secara lahir tidak begitu penting dalam agama.

Di antara persoalan ini adalah etika berhias, di mana terdapat perintah dari Rasul untuk memanjangkan janggut dan memendekkan kumis. Dalam sebuah hadis Nabi bersabda:

حدثنا محمد بن منهل: حدثنا يزيد بن زريع: حدثنا عمر بن محمد بن زيد، عن نافع، عن ابن عمر، عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (خالفوا المشركين: وفروا اللحى، وأحفوا الشوارب). وكان ابن عمر: إذا حج أو اعتمر قبض على لحيته، فما فضل أخذه.¹¹⁶

116 Ibn Hajar, *Fath al-Bārī*..., juz X, hlm. 397. Hadis ini juga terdapat dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan sanad yang sahih. al-Albānī, *Ṣaḥīḥ*

“Telah menceritakan kepada kami Muhammad ibn Minhal, telah menceritakan kepada kami Yazid ibn Zuray’, telah menceritakan kepada kami ‘Umar ibn Muhammad ibn Zayd dari Nafi’ dari Ibn ‘Umar dari Nabi, dia bersabda: “Tampil bedalah kalian dengan orang-orang musyrik, panjangkanlah janggut dan pendekkanlah kumis kalian. Ibnu ‘Umar, jika ia menunaikan haji atau umrah, maka ia menggenggam janggutnya dan memotong kelebihanannya.””

Dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dan *Sunan Abī Dāwūd* juga terdapat hadis-hadis yang maknanya serupa dengan riwayat al-Bukhārī, yaitu perintah agar umat Islam harus berbeda dari orang Yahudi atau Majusi dengan cara memanjangkan janggut dan memendekkan kumis.

Terhadap hadis-hadis ini, tidak ada perbedaan sedikit pun di kalangan para ulama bahwa Rasul memang bersabda demikian, tetapi yang diperselisihkan adalah apakah hadis itu merupakan hukum syariat yang berlaku umum untuk setiap waktu dan dalam semua keadaan? Ataukah perintah itu hanya untuk kondisi tertentu.

Sebagian ulama menilai bahwa hadis ini disabdakan Rasul untuk menjadi dalil bagi umat Islam. Maksudnya, hadis ini disabdakan Muḥammad saw. sebagai Rasul, sehingga umat Islam akan mendapat pahala jika mengamalkannya.

Qādī 'Iyād berpendapat bahwa mencukur, memotong, dan membakar janggut hukumnya makruh, sedangkan memangkas kelebihan dan merapkannya adalah perbuatan yang baik, ia juga menegaskan jika seseorang memelihara janggut sampai tumbuh berlebihan agar dikenal orang hukumnya juga makruh, seperti makruhnya memotong.¹¹⁷

Hadis ini dinilai *tasyrī'* dan hukum memelihara janggut dan memotong kumis adalah sunat, bahkan mayoritas ulama mazhab mewajibkan janggut dengan menegaskan keharaman mencukurnya, bukan hanya makruh. Hal ini dapat dilihat pendapat-pendapat mereka dalam berbagai rujukan. Al-Qaraḍāwī juga menegaskan bahwa kebanyakan ulama fikih mengharamkan mencukur jenggot, berdalil pada hadis di atas, setiap perintah pada dasarnya menunjukkan hukum wajib, apalagi Rasulullah telah memberikan alasan dibalik perintahnya itu, yaitu supaya kita berbeda dengan orang-orang kafir, dan berbeda dengan orang kafir hukumnya wajib juga.¹¹⁸

Al-Qaraḍāwī kemudian mempertegas bahwa tidak seorang pun ulama salaf meninggalkan kewajiban memelihara janggut. Hanya ulama sekarang yang memiliki pandangan berbeda, di mana mereka membolehkan mencukur

117 Ibn Ḥajar, *Fatḥh al-Bārī...*, juz X, hlm. 398.

118 Al-Qaraḍāwī, *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, cet. XXII, (Kairo: Maktabah Wahbah, 1997), hlm. 86.

janggut karena alasan perubahan kondisi masyarakat. Mereka berpendapat bahwa memelihara janggut itu hanya perbuatan adat Nabi, bukan bagian dari syariat dan tidak bernilai ibadah.¹¹⁹

Meskipun demikian, bukan berarti hal ini disepakati oleh semua ulama, sebagian ulama lain menganggap hadis ini diucapkan Rasul hanya berlaku pada saat itu, di mana orang Yahudi pada saat itu memiliki kebiasaan mencukur janggut dan memanjangkan kumis. Salah seorang ulama yang mengikuti pendapat ini adalah Muhammad Abū Zahrah, ia berpendapat bahwa memanjangkan janggut dan memendekkan kumis adalah perbuatan adat Nabi, bukan syariat.¹²⁰

Abū Zahrah melihat *'illat* perintah untuk memanjangkan janggut dan memendekkan kumis itu agar umat Islam tidak sama seperti Yahudi dan orang-orang asing yang mana kebiasaan mereka memanjangkan kumis dan mencukur janggut, sehingga disimpulkan bahwa perilaku memanjangkan janggut dan memendekkan kumis adalah hanya adat kaum Nabi pada waktu itu.¹²¹ Jadi, perintah itu sangat temporer dengan alasan untuk membedakan antara muslim dan kafir. Jika kebiasaan Yahudi dan Majusi seperti sekarang sudah berubah, bahkan sebagian mereka memiliki

119 *Ibid.*

120 Muḥammad Abū Zahrah, *Uṣūl...*, hlm. 115.

121 *Ibid.*

janggut yang lebat, maka perintah Rasul di atas tidak dapat diberlakukan lagi.

Dalam hal ini, alasan logis (*'illat*) harus dijadikan pijakan dalam memahami hadis, dalam kaidah fikih disebutkan:

الحكم يدور مع العلة وجودا او عدما.^{١٢٢}

“Hukum itu mengikuti alasan logis ('illat*), jika ada alasan akan ada hukum, jika alasan tidak ada, hukum juga tidak ada.”*

Dari paparan di atas, menurut Abū Zahrah, ucapan Nabi dalam hal ini bukanlah sebagai seorang Rasul, melainkan hanya ucapan Nabi Muḥammad yang memiliki adat dan kebiasaan kaumnya. Hanya saja ia tidak memberikan dalil yang memadai ketika menegaskan bahwa perbuatan memanjangkan janggut itu sebagai adat dan kebiasaan Rasul.

Menurut penulis, perintah Rasul untuk memanjangkan janggut dan memedekkan kumis itu bagian dari *tasyrī'*, hanya saja tidak sampai pada tingkat wajib, melainkan sunat, karena Nabi tidak memerintah dengan bahasa yang *jazam*, meskipun mengaitkannya agar berbeda dengan kaum musyrik.

122 Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī*..., juz IX, hlm. 64.

Sebagai kesimpulan bab, maka dapat dipertegasakan bahwa tidak semua yang disabdakan Nabi menjadi agama yang mengikat umat untuk mengikutinya. Karena dalam kenyataannya, ternyata terdapat ucapan dan perbuatan Nabi yang telah dikumpulkan ulama dalam berbagai kitab hadis pada dasarnya bukanlah sebagai sumber agama yang mengharuskan umat untuk mengikutinya. Hal ini akan lebih mudah dipahami dengan melihat kriteria-kriteria Sunnah non-*tasyrī'iyah* yang telah dipaparkan di atas.

Upaya menampilkan beberapa contoh hadis dalam kajian ini tidak berarti Sunnah non-*tasyrī'iyah* hanya terbatas pada beberapa contoh tersebut, masih banyak hadis lain apabila dipahami secara teliti dapat dimasukkan dalam kategori Sunnah non-*tasyrī'iyah*.

Perlu dipertegasakan di sini bahwa tujuan pengkajian mengenai Sunnah non-*tasyrī'iyah* ini bukan ingin mengajak orang untuk meninggalkan pengamalan terhadap hadis-hadis Nabi yang dinilai sebagai Sunnah non-*tasyrī'iyah*, karena jika seseorang tetap ingin mengikuti dan meniru Rasul dalam segala segi kehidupannya, hal itu juga dianggap sebagai penyempurnaan *ittibā'*nya kepada Rasul. Akan tetapi tujuan utama kajian ini adalah ingin menetralsir paham-paham ekstrim kanan yang sampai batas-batas tertentu dapat dipandang kaku. Terutama ketika mereka tetap mewajibkan pengamalan terhadap Sunnah non-*tasyrī'iyah* dan menyalahkan orang lain yang tidak mengamalkannya. []

6



PENUTUP

Nabi Muḥammad sebagai Rasul telah menjadi contoh teladan yang harus diikuti umat. Allah mengutusnyanya sebagai Rasul yang mengemban amanah dari Tuhan untuk disampaikan kepada umat. Kehadiran Rasul sangat dibutuhkan umat untuk memahami agama, baik untuk memahami isi kandungan Alquran maupun segala yang berkaitan dengan agama dari sabdanya. Dalam posisi ini, Nabi Muḥammad harus menjadi figur yang selalu diikuti umat agar tidak tersesat dalam menjalani segala perintah

Allah. Semua ucapan dan tindakan Rasul dalam hal ini dikenal dengan istilah Sunnah *tasyrī'iyah*.

Di sisi lain, Nabi Muḥammad adalah manusia biasa layaknya orang lain, ia sebagai orang Arab yang memiliki adat dan budaya yang berbeda dengan bangsa-bangsa lain, ia sebagai suami dari istri-istrinya, sebagai ayah dari anak-anaknya, ia juga sebagai teman bagi sahabat-sahabat lain yang dalam keseharian selalu berinteraksi dengan mereka dalam berbagai bentuk kegiatan. Nabi berbicara dengan mereka dalam kapasitas yang beragam, ia bercanda, ia mendidik anaknya dan bercumbu dengan para istri. Di sini, Muḥammad diposisikan bukan sebagai Rasul yang berbicara atas nama Tuhan, tutur dan perbuatannya bukan sebagai wahyu yang diturunkan dari langit, sehingga apa yang dituturkan dan yang dilakukannya dalam konteks ini dapat dianggap sebagai Sunnah non-*tasyrī'iyah*.

Untuk dapat membedakan kedua bentuk Sunnah tersebut dari seorang Nabi, perlu ketelitian dan keseriusan dalam melihat indikasi-indikasi yang dapat membedakan keduanya, sehingga dari indikasi tersebut dapat diturunkan menjadi kriteria-kriteria yang jelas dan dapat membedakan kedua macam Sunnah dimaksud.

Adanya perhatian Nabi untuk menyampaikan sesuatu kepada masyarakat umum, keseriusan beliau dalam melaksanakan Sunnah tersebut, pemberitahuan hukum diumumkan dan dinyatakan dalam bentuk persoalan-

persoalan universal, ini merupakan indikasi bahwa Sunnah tersebut sebagai *tasyrī'iyah* untuk diikuti umat.

Sebaliknya, jika tidak ada keinginan dari Rasul untuk melaksanakan suatu perbuatan, maka hal itu sebagai indikasi bahwa perilaku itu tidak dimaksudkan sebagai hukum syariat atau disebut sebagai Sunnah non-*tasyrī'iyah*. Begitu juga jika perilaku Nabi yang tidak ada kaitannya dengan hak Allah dan hambanya serta tidak ada unsur mendatangkan kemaslahatan dan menjauhi kerusakan, tidak mengandung unsur *qurbah* (mendekatkan diri kepada Allah), ini semua merupakan indikator bahwa Sunnah tersebut sebagai Sunnah non-*tasyrī'* yang tidak wajib diikuti atau harus dijauhi umat.

Setelah peneliti mengkaji dari berbagai rujukan dan menelaah pendapat para ulama, penulis dapat menyimpulkan kriteria-kriteria ucapan dan perbuatan Nabi Muḥammad yang dapat didudukkan pada posisinya sebagai Rasul dan sebagai selain Rasul.

Kriteria-kriteria Sunnah *tasyrī'iyah* adalah Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akidah, Sunnah Nabi yang berkaitan dengan hukum syariat, dan Sunnah Nabi yang berkaitan dengan akhlak. Ketiga kriteria ini mayoritas ulama untuk tidak mengklaim seluruhnya- menyepakatinya, meskipun mereka tidak menegaskan secara langsung, akan tetapi hasil ini disimpulkan oleh penulis dari contoh-contoh yang dipaparkan para ulama.

Semua kriteria ini sebagaimana ditegaskan di atas disimpulkan setelah mengkaji karya-karya para ulama yang membahas masalah ini, jadi apabila ditemukan Sunnah Nabi yang memiliki salah satu kriteria-kriteria yang telah disebutkan, maka itu termasuk dalam Sunnah *tasyrī'iyah* yang mengikat umat untuk mengikutinya, apakah hukum yang terkandung di dalamnya berupa wajib, sunat ataupun *mubāḥ* secara syarak.

Adapun kriteria-kriteria Sunnah non-*tasyrī'iyah* adalah perkataan dan perbuatan Nabi yang berkaitan dengan persoalan dunia yang berdasarkan pengalaman, perkataan dan perbuatan Nabi sebagai kepala negara dan hakim, perkataan dan perbuatan Nabi sebagai adat kebiasaan, perintah dan larangan Nabi sebagai anjuran, perbuatan Nabi sebagai manusia biasa (*al-fi'l al-jibillī*), perbuatan murni Nabi (*al-fi'l al-mujarrad*), dan kekhususan-kekhususan Nabi (*khaṣā'isuhu*).

Secara umum, mayoritas setuju dengan kriteria-kriteria ini, hanya saja terdapat dua kriteria masih terjadi perbedaan pandangan di kalangan ulama, dua kriteria tersebut yaitu perkataan dan perbuatan Nabi sebagai hakim dan perbuatan murni Nabi (*al-fi'l al-mujarrad*).

Jika ditemukan dalam Sunnah Nabi salah satu kriteria ini, maka Sunnah tersebut termasuk dalam kategori non-*tasyrī'iyah*, di mana Nabi tidak mengucapkan atau melakukannya sebagai Rasul atas perintah Tuhan, tetapi ia

menjadi ucapan dan perbuatan yang tidak mengharuskan umat untuk mengikutinya. Seseorang tidak berpahala apabila mengikutinya dan juga tidak berdosa jika mengabaikannya. Jadi, Sunnah non-*tasyrī'iyah* tidak memiliki otoritas dalam agama, maksudnya umat Islam boleh saja menolak atau tidak mengamalkannya.

Apa yang disimpulkan di atas sebagai pemisah antara Sunnah *tasyrī'iyah* dan non-*tasyrī'iyah*, meskipun demikian, bukan berarti setiap ucapan Nabi dapat ditetapkan secara gampang dalam salah satu dari dua bagian ini, karena terdapat hadis Nabi yang diperselisihkan oleh para ulama, apakah ia ditetapkan sebagai Sunnah *tasyrī'iyah* atau bukan, misalnya persoalan menghidupkan tanah kosong, kasus Hindun dan memelihara janggut yang telah dijelaskan pada bab sebelumnya.

Apabila dibandingkan Sunnah *tasyrī'iyah* dengan non-*tasyrī'iyah* dari segi jumlah, Sunnah *tasyrī'iyah* lebih banyak ditemukan dalam berbagai kitab hadis, hal ini dikarenakan Nabi Muḥammad memang diutus sebagai pembawa risalah bagi umatnya. Kesimpulan ini juga beranjak dari pengertian syariat yang dimaksud dalam penelitian ini mencakup aspek yang luas, yaitu akidah, syariat (hukum) dan akhlak. Beberapa komentar para ulama juga sejalan dengan pernyataan ini, Maḥmūd syaltūt ketika menjelaskan bagian Sunnah *tasyrī'iyah*, ia menjelaskan bahwa Sunnah *tasyrī'iyah* adalah Sunnah Nabi mengenai hukum amalan praktis (العملية الاحكام) yang

berkaitan dengan ibadah, muamalah dan lain sebagainya, ia memberi komentar bahwa bagian ini memiliki jumlah besar yang ditemukan dalam berbagai hadis, sehingga para ulama menjadikan Sunnah sebagai sumber kedua syariat setelah Alquran.¹

Al-Tāhir ibn ‘Āsyūr juga menegaskan bahwa sebagian besar ucapan dan perbuatan Nabi memang dimaksudkan sebagai *tasyrī‘*, karena dia diutus Allah untuk mengemban risalah syariat,² Alquran menegaskan:

وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ.

“Muḥammad itu adalah seorang Rasul.”

Apabila dilihat dari kandungan Sunnah *tasyrī‘iyyah* yang meliputi bagian akidah, syariah dan akhlak, semua bagian ini termasuk agama yang harus diikuti, hanya saja para ulama berbeda pandangan ketika menetapkan kualitas Sunnah yang dapat dijadikan dalil untuk ketiga bagian tersebut.

Pada bagian akidah, terjadi perbedaan yang tajam antara para ulama, sebagian menetapkan hanya *naṣṣ* yang *qaṭ‘ī*

1 Maḥmūd Syaltūt, *al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, cet. III, (t.tp.: Dār al-Qalam, 1966), hlm. 514.

2 Muḥammad al-Tāhir ibn al-‘Āsyūr, *Maqāṣid al-Syari‘ah al-Islāmiyyah*, cet. I, (Tunisia: Maktabat al-Istiḳāmah, 1366), hlm. 29.

dapat dijadikan dalil dalam persoalan akidah, sehingga hanya Alquran dan hadis *mutawātir* yang dapat dijadikan rujukan untuk masalah ini, sementara ulama lain tidak melihat otoritas hadis dari segi kuantitas perawi, apabila sebuah hadis sudah memenuhi syarat-syarat kesahihannya, maka ia termasuk hadis *maqbūl* dan dapat dijadikan dalil untuk segala bidang dalam agama, termasuk persoalan akidah. Karena bagi kelompok ini, hadis sahih tetap menjadi *qaṭī* dan oleh sebab itu sama dengan hadis *mutawātir*.

Pada bagian hukum (syariah), tidak begitu kentara perbedaan antara para ulama, jika sebuah hadis sudah dinilai *maqbūl*, maka ia dapat dijadikan rujukan dan dalil dalam persoalan ini, meskipun ada pendapat yang menyatakan bahwa hadis *aḥād* tidak dapat dijadikan dalil dalam bagian hukum, akan tetapi pendapat ini dinilai lemah.

Adapun bahasan tentang akhlak, sebagian ulama memperlonggar persyaratan hadis untuk dijadikan dalil, mereka membolehkan hadis *ḍaʿīf* sebagai dalil untuk persoalan akhlak, sedangkan kelompok lain tetap memperketat persyaratan hadis di bidang ini, bahkan mereka menetapkan bahwa bagian akhlaklah yang sangat esensi dalam agama, sehingga tidak boleh menganggap masalah akhlak lebih rendah dari persoalan akidah dan hukum.

Peneliti lebih menguatkan pendapat terakhir, di mana persoalan akhlak tetap harus diposisikan sebagai bagian terpenting dan sebagai tujuan akhir dalam beragama. Hal ini juga dengan melihat ucapan Nabi yang dengan tegas menyatakan bahwa ia diutuskan untuk menyempurnakan akhlak yang baik, apalagi ulama yang membolehkan hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan sebagai dalil dalam persoalan akhlak, mereka juga membuat beberapa syarat tertentu, sehingga tidak semua jenis hadis *ḍaʿīf* dapat digunakan, ini juga mengindikasikan bahwa sesungguhnya persoalan akhlak juga bagian yang terpenting dalam agama.

DAFTAR KEPUSTAKAAN

‘Abd al-Bāqī, Muḥammad Fu’ād. *al-Lu’lu’ wa al-Marjān*, cet. III. Surabaya: Bina Ilmu, 1996.

_____. *al-Mu’jam al-Mufahras li Alfāz al-Qur’ān al-Karīm*. t.tp.: t.p., 1992.

‘Abd al-Hādī, ‘Abd al-Muḥdī ‘Abd al-Qādir. *al-Madkhal ilā al-Sunnah al-Nabawiyyah: Buhūth fī al-Qaḍāyā al-Asāsiyyah ‘an al-Sunnah al-Nabawiyyah*. t.tp.: Dār al-I’tiṣām, 1998.

‘Abd al-Khāliq, ‘Abd al-Ghānī. *Ḥujjiyyat al-Sunnah*, cet. I. Beirut: Dār al-Qur’ān al-Karīm, 1986.

‘Ajjāj al-Khaṭīb, Muḥammad. *al-Sunnah Qabla al-Tadwīn*,
cet. V. Beirut: Dār al-Fikr, 1981.

_____. *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuhu wa Muṣṭalaḥuh*.
Lebanon: Dār al-Fikr, 1989.

‘Alā al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz ibn Aḥmad al-Bukhārī. *Kasyf al-
Asrār ‘An Uṣūl Fakhr al-Islām al-Bazdawī*. Beirut: Dār
al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

‘Alī al-Sāyis, Muḥammad. *Tārīkh al-Fiqh al-Islāmī*. Beirut:
Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

‘Alī Ḥasballāh. *Uṣūl al-Tasyrī‘ al-Islāmī*. Mesir: Dār al-
Ma‘ārif, 1976.

Ali Audah. *Konkordansi Qur’an, Panduan Dalam Mencari
Ayat Qur’an*, cet II. Jakarta: Litera Antar Nusa, 1997.

Abādī, Muḥammad Syams al-Ḥaq al-‘Azīm. *‘Awn al-Ma‘būd
Syarḥ Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kutub al-
‘Ilmiyyah, t.th.

Abū Bakr Muḥammad ibn ‘Abdillāh ibn Muḥammad ibn
‘Abdillāh. *‘Āriḍat al-Aḥwadhī bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-
Tirmidhī*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah,
1997.

Abu Lubabah Husain. *Pemikiran Hadis Mu’tazilah*, cet. I.
Jakarta: Pustaka Firdaus, 2003.

Abū Syuhbah, Muḥammad. *Diḡā‘an al-Sunnah*, cet. I. Kairo: Maktabat al-Sunnah, 1989.

Abū Zahrah, Muḥammad. *Uṣūl al-Fiqh*. t.tp.: Dār al-Fikr al-‘Arabī, t.th.

Ahmad Azhar Basir. “Dialog”, dalam Yunahar Ilyas dan M. Mas’udi, *Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis*. Yogyakarta: LPPI Universitas Muhammadiyah, 1996.

Aḡmad Zarqā’, Muṣṡafā. *al-Madkhal al-Fiqhī al-‘Ām: al-Fiqh al-Islāmī fī Thawbihi al-Jadīd*, cet. IX. Damaskus: Dār al-Fikr, 1968.

Al-A‘zamī, Muḥammad Muṣṡafā. *Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1992.

_____. *Hadis Nabawi Dan Sejarah Kodifikasinya*, (*Dirāsāt fī al-Ḥadīth al-Nabawī wa Tārīkh Tadwīnih*), terj. Ali Mustafa Yaqub, cet. II. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2000.

_____. *Studies in Hadith Methodology and Literature*. Indianapolis: Islamic Teaching Centre, 1977.

Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Din. *Berhujjah dengan Hadits Ahad dalam Masalah Akidah dan Hukum*, (*al-*

Ḥadīth Ḥujjat bi Nafsihi fī al-'Aqā'id wa al-Aḥkām),
terj. Darwis, cet. I. Jakarta: Darus Sunnah Press,
2008.

_____. *Ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatuh al-Faṭḥ
al-Kabīr*, cet. III. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1990.

_____. *Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. VI. Beirut: al-
Maktab al-Islāmī, 1987.

_____. *Ringkasan Shahih Muslim*, (*Mukhtaṣar Ṣaḥīḥ
Muslim*), terj. Elly Lathifah, cet. I. Jakarta: Gema
Insani, 2005.

_____. *Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr wa Ziyādatuh al-Faṭḥ
al-Kabīr*, cet. III. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1988.

Al-Āmidī, Sayf al-Dīn Abī al-Ḥasan 'Alī ibn Abī 'Alī ibn
Muḥammad. *al-Iḥkām fī Uṣūl al-Aḥkām*, cet. I. Beirut:
Dār al-Fikr, 1997.

Al-Asyqar, Muḥammad Sulaymān. *Af'āl al-Rasūl wa
Dilālatushā 'alā al-Aḥkām al-Syar'iyyah*. Amman: Dār
al-Nafā'is, 2004.

Al-Baghawī. *Syarḥ al-Sunnah*, cet. II. Beirut: al-Maktab al-
Islāmī, 1983.

Al-Dahlawī, Aḥmad Syāh Walī Allāh ibn 'Abd al-Raḥīm.
Ḥujjat Allāh al-Bāligah, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-

‘Ilmiyyah, 1995.

Al-Damsyiqī, Ibn Ḥamzah al-Ḥusaynī al-Ḥanafī. *al-Bayān wa al-Ta’rīf fi Asbāb Wurūd al-Ḥadīth al-Syarif*, cet. VI. Jakarta: Kalam Mulia, 2006.

Al-Dārimī, ‘Abdullāh ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn al-Faḍl ibn Bahrām. *Sunan al-Dārimī*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Al-Dhahabī, Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad ibn ‘Uthmān. *Mīzān al-Itidāl fi Naqd al-Rijāl*. t.tp: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Dumaynī, Musfir ‘Azm Allāh. *Maqāyīs Naqd Mutūn al-Sunnah*, cet. I. Riyad: tp., 1984.

Al-Ghazālī. *al-Mankhūl min Ta’līqāt al-Uṣūl*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1400 H.

_____. *al-Mustaṣfā min ‘Ilm al-Uṣūl*, cet. I. Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1997.

Al-Ghazālī, Muḥammad. *al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh wa Ahl al-Ḥadīth*, cet. I. Beirut: Dār al-Syurūq, 1989.

_____. *Studi Kritis Atas Hadis Nabi saw. Antara Pemahaman Tekstual dan Kontekstual*, (Al-Sunnah al-Nabawiyyah bayna Ahl al-Fiqh Wa Ahl al-Ḥadīth),

terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Mizan, t.th.

Al-Hilālī, Abū Usāmah Salīm ibn ‘Īd. *al-adillah wa al-Syawāhid ‘alā Wujūb al-Akhdh bi Khabar al-Wāḥid fī al-Aḥkām wa al-‘Aqā’id*, cet. I. t.tp.: Dār al-Ṣaḥābah, 1408 H.

Ali Mustafa Yaqub. *Kritik Hadis*, cet. IV. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2004.

_____. *Peran Ilmu Hadis dalam Pembinaan Hukum Islam*, cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus, 1999.

Al-Idlibī, Ṣalāḥ al-Dīn ibn Aḥmad. *Manhāj Naqd al-Matan ‘inda ‘Ulamā’ al-Ḥādīth al-Nabawī*. Beirut: Dār al-Afāq al-Jadīdah, 1983.

Al-Isnawi, Jamāl al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm. *Nihāyat al-Sūl Syarḥ Minhāj al-Wuṣūl*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1999.

Al-Juwaynī. *al-Burhān fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1997.

Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Abū Bakr Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit. *al-Kifāyah fī ‘Ilm al-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

Al-Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

Al-Nasā'ī, 'Abd al-Raḥmān Aḥmad ibn Syu'ayb ibn 'Alī al-Khurāsānī. *Sunan al-Nasā'ī*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995.

Al-Nawawī, Maḥy al-Dīn Abū Zakariyā Yaḥyā ibn Syaraf. Dasar-Dasar Ilmu Hadis, (*Al-Taqrīb wa al-Taysīr li Ma'rifat Sunan al-Basyīr al-Nadhīr*), terj. Syarif Hade Masyah, cet. I. Jakarta: Pustaka Firdaus, 2001.

Al-Naysābūrī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn 'Abdillāh al-Ḥākīm. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1990.

_____. *al-Mustadrak 'alā al-Ṣaḥīḥayn*, cet. I. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.th.

_____. *Ma'rifat 'Ulūm al-Ḥadīth*. Kairo: tp., 1937.

Al-Naysābūrī, Abū al-Ḥusayn Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Qusyayrī. *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1991.

_____. *Ṣaḥīḥ Muslim*, cet. I. Riyad: Dār al-Salām, 1998.

Al-Qaraḍāwī, Yūsuf. *al-Ḥalāl wa al-Ḥarām fī al-Islām*, cet. XXII. Kairo: Maktabah Wahbah, 1997.

_____. *al-Madkhal li Dirāsāt al-Sunnah al-Nabawiyah*, cet. III. Kairo: Maktabah Wahbah, 1992.

_____. *al-Sunnah Maşḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah*. t.tp: Dār al-Syurūq, t.th.

_____. *As-Sunnah Sebagai Sumber Iptek dan Peradaban, (Al-Sunnah Maşḍaran li al-Ma'rifah wa al-Ḥaḍārah)*, terj. Setiawan Budi Utomo, cet. I. Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 1997.

_____. *Kayfa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Virginia USA: al-Ma'had al-'Ālamī li al-Fikr al-Islāmī, 1993.

Al-Qarāfī, Aḥmad ibn Idrīs. *al-Furūq fi Anwār al-Burūq fi Anwā'i al-Furūq*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998.

Al-Qāsimī, Muḥammad Jamāl al-Dīn. *Qawā'id al-Taḥḍīth min Funūn Muşṭalaḥ al-Ḥaḍīth*, cet. IV. Beirut: Dār al-Nafā'is, 2006.

Al-Qaṭṭān, Mannā' Khalik. *al-Tasyri' wa al-Fiḥ fi al-Islām: Tārīkhan wa Manhājan*. t.tp.: Maktabah Wahbah, 1976.

Al-Qazwaynī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*. Beirut: Dār al-Fikr, 1995.

Al-Qurṭubī, Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Anṣārī. *al-Jāmi' li Aḥkām al-Qur'ān*. Beirut: Dār al-

Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn Muḥammad ibn ‘Umar al-Ḥusayn. *al-Maḥṣūl fī ‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1988.

Al-Ṣābūnī, Muḥammad ‘Alī. *Ṣafwat al-Tafāsīr*, cet IX. Kairo: Dār al-Ṣābūnī, t.th.

Al-Sakhāwī, Syams al-Dīn Muḥammad ibn ‘Abd al-Raḥmān ibn Muḥammad. *Fath al-Mughīth Syarḥ Alfīyyat al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1996.

Al-Salafī, Muḥammad Luqmān. *al-Sunnah: Ḥujjiyyatuhā wa Makānatuhā fī al-Islām*, cet. I. Madinah: Maktabat al-‘Imān, 1989.

Al-Ṣan‘ānī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Amīr al-Ḥasanī. *Tawḍīḥ al-Afkār li Ma‘ānī Tanqīḥ al-Anzār*. Kairo: tp., 1366 H.

Al-Sarakhsī, Abū Bakr Muḥammad ibn Aḥmad ibn Abī Sahl. *Uṣūl al-Sarakhsī*, cet. I. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1993.

Al-Sibā‘ī, Muṣṭafā. *al-Sunnah wa Makānatuhā fī al-Tasyrī‘ al-Islāmī*, cet. IV. Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1985.

Al-Sijistānī, Abū Dāwud Sulaymān ibn al-Asy’ath. *Sunan Abī Dāwud*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1999.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn. *al-Khaṣā'ish al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1985.

_____. *Tadrīb al-Rāwī fī Syarḥ Taqrīb al-Nawawī*. Kairo: Dār al-Kutub al-Ḥadīthah, 1966.

Al-Syāfi'ī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Risālah*. t.tp.: t.p., t.th.

Al-Syawahī, Ibrāhīm Dasūqī. *Muṣṭalah al-Ḥadīth*. t.tp.: Syirkat al-Ṭabā'ah al-Fanniyyah al-Muttaḥidah, 1971.

Al-Syāṭibī, Abū Ishāq. *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Syarī'ah*. Kairo: al-Maktabat al-Tawfiqiyyah, t.th.

Al-Syawkānī, Muḥammad ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Irsyād al-Fuḥūl*. t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Syirāzī, Abū Ishāq Ibrāhīm ibn 'Alī. *al-Luma' fī Uṣūl al-Fiqh*, cet. I. Damaskus: Dār al-Kalim al-Ṭayyib, 1995.

Al-Ṭahānawī, Zafar Aḥmad al-'Uthmānī. *al-Targhīb wa al-Tarhīb min al-Ḥadīth al-Syarīf*, cet. I. Beirut: Dār al-Fikr, 1996.

_____. *Qawā'id fī 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Maktabat al-Maṭba'ah al-Islāmiyyah, 1972.

Al-Ṭahḥān, Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*. t.tp.: t.p., t.th.

_____. *Ilmu Hadits Praktis, (Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth)*, terj. Abu Fuad, cet. II. Bogor: Pustaka Thariqul Izzah, 2006.

Al-Tirmidhī, Abū ʿĪsā Muḥammad ibn ʿĪsā ibn Sawrah ibn Mūsā. *Jāmiʿ al-Tirmidhī*, cet. I. Riyad: Dār al-Salām, 1999.

_____. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut: Dār al-Fikr, 1994.

_____. *Sunan al-Tirmidhī*. Semarang: Toha Putra, t.th.

Al-Zuhaylī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī*, cet. II. Damaskus: Dār al-Fikr, 2004.

Arifuddin Ahmad. *Paradigma Baru Memahami Hadis Nabi*, cet. I. Jakarta: Renaisan, 2005.

Bustamin dan M. Isa H. A. Salam. *Metodologi Kritik Hadis*, cet. I. Jakarta: RajaGrafindo Persada, 2004.

Brown, Daniel W. *Menyoal Relevansi Sunnah dalam Islam Modern, (Rethinking Tradition in Modern Islamic Thought)*, terj. Jaziar Radiani, cet. I. Bandung: Mizan, 2000.

Daud Rasyid. *Sunnah di Bawah Ancaman*. Bandung: Syaamil, 2006.

Fatchur Rahman. *Ikhtisar Mushthalahul Hadits*, cet. X. Bandung: Alma'arif, t.th.

Goldziher, Ignaz. *Muslim Studies*, vol. II. London: George Allen & Unwin Ltd., 1971.

Harun Nasution. *Islam ditinjau dari Berbagai Aspeknya*, cet. IV. Jakarta: Universitas Indonesia Press, 1985.

_____. *Islam Rasional: Gagasan dan Pemikiran*, cet. V. Bandung: Mizan, 1998.

Hasan, Ahmad. *Pintu Ijtihad Sebelum Tertutup*, (*The Early Development of Islamic Jurisprudence*), terj. Agah Garnadi, cet. II. Bandung: Pustaka, 1994.

Hasbi Ash Shiddieqy. *Memahami syariat Islam*, cet. I. Semarang: Pustaka Rizki Utama, 2000.

_____. *Pengantar Ilmu Fiqh*, cet. II. Semarang: Pustaka Rizki Utama, 1999.

_____. *Problematika Hadis Sebagai Dasar Pembinaan Hukum Islam*. Jakarta: Bulan Bintang, 1964.

_____. *Sejarah Dan Pengantar Ilmu Hadis*, edisi II, cet. VIII. Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2001.

Ibn 'Āsyūr, Muḥammad al-Ṭāhir. *Maqāṣid al-Syari'ah al-Islāmiyyah*, cet. I. Tunisia: Maktabat al-Istiqāmah,

1366.

Ibn al-Şalāh. *‘Ulūm al-Ḥādīth*, cet. III. Beirut: Dār al-Fikr, 2000.

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. *I‘lām al-Muwaqqi‘īn ‘an Rabb al-‘Ālamīn*. Beirut: Dār al-Jayl, t.th.

Ibn Ḥajar, Aḥmad Ibn ‘Alī al-‘Asqalānī. *Fath al-Bārī bi Syarḥ Şaḥīḥ al-Bukhārī*. Mesir: Dār al-Taqwā, 2000.

_____. *Syarḥ Nukhbat al-Fikr fī Muşṭalah Ahl al-Athar*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 1934.

Ibn Ḥanbal, Aḥmad ibn Muḥammad. *al-Musnad*, cet. I. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 1995.

_____. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Riyad: Bayt al-Afkār al-Dawliyyah, 1998.

Ibn Ḥazm, Abū Muḥammad ‘Alī ibn Aḥmad ibn Sa‘īd al-Zāhirī. *Al-Iḥkām fī uşūl al-Aḥkām*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Ibn Kathīr. *Ikhtisār ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Kairo: al-Istiqāmah, 1951.

Ibn Qutaybah, Abū Muḥammad ‘Abdullāh ibn Muslim. *Ta’wīl Mukhtalif al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.

Ibn Taymiyyah, Aḥmad. *Majmū' Fatāwā*. t.tp.: t.p., 1997.

Ibrāhīm Anīs. *al-Mu'jam al-Wasīṭ*. t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.

Jalaluddin Rahmat. “Dari Sunnah ke Hadis atau Sebaliknya?” dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. II. Jakarta: Paramadina, 1995.

Khallāf, ‘Abd al-Wahhāb. *‘Ilm Uṣūl al-Fiqh*, cet. XII. t.tp.: Dār al-Qalam, 1978.

Majd al-Dīn Abū al-Sa‘ādāt al-Mubārak ibn Muḥammad. *Jāmi‘ al-Uṣūl fī Aḥādīth al-Rasūl*. Beirut: Dār al-Fikr, 1997.

Mālik ibn Anas. *al-Muwaṭṭa’*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2001.

Muhammad ‘Imarah. *Haqa’iq wa Syubhat Hawla al-Sunnah al-Nabawiyyah*, cet. I. Kairo: Dar al-Salam, 2010.

Muḥammad al-Mubārak ‘Abdullāh. *al-Nāqid al-Ḥādīth fī ‘Ulūm al-Ḥādīth*. Kairo: Muḥammad ‘Alī Ṣubayh wa Awlādūh, 1961.

Muḥammad Salām Madkūr. *al-Fiqh al-Islāmī*. Makkah: Maktabat ‘Abdillāh Wahbah, 1955.

Musahadi Ham. *Evolusi Konsep Sunnah: Implikasinya Pada Perkembangan Hukum Islam*, cet. I. Semarang: Aneka

Ilmu, 2000.

Mustofa. *Akhlaq Tasawuf*, cet. IV. Bandung: Pustaka Setia, 2007.

Nūr al-Dīn ‘Itr. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*. Damaskus: Dār al-Fikr, 1997.

Nūr al-Dīn ‘Itr. *Ulum al-Hadits 2*, terj. Mujiyo, cet. I. Bandung: Remaja Rosdakarya, 1994.

Nurcholish Madjid. “Pergeseran Pengertian Sunnah ke Hadis: Implikasinya dalam Pengembangan Syariah,” dalam Budhy Munawar Rahman (ed.), *Kontekstualisasi Doktrin Islam dalam Sejarah*, cet. II. Jakarta: Paramadina, 1995.

Quraish Shihab, M. *Wawasan Al-Quran: Tafsir Maudhu‘i atas Pelbagai Persoalan Umat*, cet. XVIII. Bandung: Mizan, 2007.

Rahman, Fazlur. *Islam*, edisi II. Chicago: University of Chicago Press, 1979.

Ramli Abdul Wahid. *Fikih Ramadan*. Medan: LP2IK, t.th.

_____. *Fikih Sunnah Dalam Sorotan*, cet. I. Medan: LP2IK, 2005.

_____. *Sejarah Pengkajian Hadis di Indonesia*, cet. I.

Medan: IAIN Press, 2010.

_____. *Studi Ilmu Hadis*, cet. I. Bandung: Citapustaka Media, 2005.

Rasyīd Riḍā, Muḥammad. *Tafsīr al-Qurʾān al-Ḥakīm (Tafsīr al-Manār)*, cet. II. t.tp.: Dār al-Fikr, t.th.

Said Agil Husin Munawwar. *Asbabul Wurud: Studi Kritis Hadis Nabi, Pendekatan Sosio-Historis-Kontekstual*, cet. I. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2001.

Ṣubḥī al-Ṣālīḥ. *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*. Beirut: Dār al-ʿIlm li al-Malāyīn, 1977.

_____. *ʿUlūm al-Ḥadīth wa Muṣṭalaḥuh*, cet. XVII. Beirut: Dār al-ʿIlmi li al-Malāyīn, 1988.

Suharsimi Arikunto. *Prosedur Penelitian Suatu Pendekatan Praktek*. Jakarta: Rineka Cipta, 1993.

Suhayr Rasyād Muḥanna. *Khabar al-Wāḥid fī al-Sunnah wa Atharuh fī al-Fiqh al-Islāmi*. Beirut: Dār al-Syurūq, t.th.

Syākir, Aḥmad Muḥammad. *al-Bāʿith al-Ḥathīth Syarḥ Ikhtisār ʿUlūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, t.th.

Syalabī, Muḥammad. *al-Madkhal fī Taʾrīf al-Fiqh al-Islāmī*.

Beirut: Dār al-Nahḍah al-‘Arabiyyah, 1969.

Syaltūt, Maḥmūd. *al-Islām ‘Aqīdah wa Syarī‘ah*, cet. III. t.tp.:
Dār al-Qalam, 1966.

Syuhudi Ismail, M. *Hadis Nabi Yang Tekstual dan Kontekstual*. Jakarta: Bulan Bintang, 1994.

Syuhudi Ismail, M. *Kaidah Kesahihan Sanad Hadis, Telaah Kritis dan Tinjauan dengan Pendekatan Ilmu Sejarah*, cet. II. Jakarta: Bulan Bintang, 1995.

_____. *Pengantar Ilmu Hadis*, cet. X. Bandung: Angkasa, 1994.

Tarmizi M. Jakfar. *Otoritas Sunnah Non-Tasyri‘iyyah menurut Yusuf al-Qaradhawi*, cet. I. Jokjakarta: Ar-Ruzz Media, 2011.

Tim Penulis. *Ensiklopedia Islam*. Jakarta: Ichtiar Baru Van Hoeve, t.th.

‘Umar Hāsyim, Aḥmad. *Difā‘an al-Ḥadīth al-Nabawī*, cet. I. Kairo: Maktabah Wahbah, 2000.

_____. *Qawā‘id Uṣūl al-Ḥadīth*, cet. II. Beirut: ‘Ālam al-Kutub, 1997.

Zarkasyi Abdul Salam dan Oman Fathurohman Sw. *Pengantar Usul Fiqh*. Yogyakarta: Lembaga Studi

Filsafat Islam, 1994.

Zuhri, Muh. *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*, cet. I. Yogyakarta: LESFI, 2003.