

KERANCUAN PENERAPAN **TEORI NASIKH** MANSUKH HADIS

Kita sering menemukan hadis-hadis Nabi saw yang isinya secara lahiriah kontradiksi antara satu dan lainnya. Para ulama dalam menyikapi hadis-hadis seperti ini cenderung berbeda-beda, ada yang mengompromikan antara keduanya (al-jam'u), ada yang memilih mana yang lebih kuat sanadnya (tarjih) dan ada juga yang menasakhkan salah satu di antaranya (al-naskh), Nah, sikap mendahulukan kompromi adalah pilihan yang ditawarkan oleh mayoritas ulama dan tawaran inilah yang sangat adil terhadap hadis-hadis Nabi saw asalkan kualitas hadis-hadis tersebut sama-sama kuat.

Akan tetapi realita di lapangan masih banyak ulama yang terburu-buru memilih tawaran ketiga, yaitu memandang mansukh salah satu di antara hadis-hadis yang bertentangan tersebut. Padahal menurut ulama yang pakar dalam bidangnya masih bisa menempuh jalan kompromi antara kedua hadis yang bertentangan itu. Kerancuan inilah yang dipaparkan dalam buku yang kecil ini. Selain itu penulis turut menyertakan beberapa langkah atau syarat-syarat lain yang ditetapkan oleh para ulama sebelum divonis hadis-hadis itu mansukh. Selamat membaca semoga bermanfaat.

 **allsysmedia**
Publishing & comm agency
Jl. Cikopo Selatan, Gadog
Kec. Megamendung
Kabupaten Bogor
Jawa Barat 16770



Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

KERANCUAN PENERAPAN **TEORI NASIKH** MANSUKH HADIS



KERANCUAN PENERAPAN **TEORI NASIKH** MANSUKH HADIS

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag
Editor: Salman Abdul Muthalib

 **allsysmedia**
Publishing & comm agency



KERANCUAN PENERAPAN
**TEORI NASIKH
MANSUKH HADIS**

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M.Ag

Editor: Salman Abdul Muthalib

KERANCUAN PENERAPAN TEORI NASIKH MANSUKH HADIS

Copyright@2023, Penulis & Penerbit

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.

ISBN:

978-623-88351-8-8

Editor:

Salman Abdul Muthalib

Cover & Layout:

BANDAR Creative

Diterbitkan Oleh:

Allsys Media

Jl. Cikopo Selatan, Gadog, Kec. Megamendung,
Kabupaten Bogor, Jawa Barat 16770

Dicetak oleh:

Percetakan Bandar di Lamgugob Banda Aceh

(Isi diluar tanggung jawab percetakan)

Cetakan Pertama, Juni 2023

Ukuran : 14,5 x 20,5 cm | Halaman: x + 167 hlm

HAK CIPTA DILINDUNGAN UNDANG-UNDANG

All Rights Reserved. Dilarang mengutip atau memperbanyak sebagian atau seluruh isi buku ini tanpa ada izin ini dari Penerbit.

- Barang siapa sengaja melanggar dan tanpa hak melakukan perbuatan sebagaimana dimaksud dalam pasal (2) Ayat (1) atau pasal 49 Ayat (1) dan Ayat (2) dipidana dengan pidana penjara masing-masing paling singkat 1 bulan dan/atau denda paling sedikit Rp. 1.000.000,- (satu juta rupiah) atau pidana penjara paling lama 7 (tujuh) tahun dan/ atau denda paling banyak Rp. 500.000.000 (lima ratus juta rupiah)
- Barang siapa dengan sengaja menyiarkan, memamerkan, mengedarkan, atau menjual kepada umum suatu ciptaan atau barang hasil pelanggaran hak ciptaan atau hak terkait sebagai pada Ayat (1) dipidanan dengan pidana penjara paling lama 5 (lima) tahun dan/atau denda paling banyak Rp.500.000.000 (lima ratus juta rupiah)



Kata **PENGANTAR**

designed by freepik.com

باسم الله الرحمن الرحيم

Puji dan syukur ke hadirat Allah SWT karena atas perkenan dan pertolongan-Nya buku ini selesai dikerjakan meskipun dengan segala kekurangan dan keterbatasannya. Salawat serta salam sejahtera penulis persembahkan ke haribaan makhluk mulia Nabi besar Muhammad SAW, karena tanpa pengutusannya ke alam semesta ini makhluk manusia akan selalu berada dalam kegelapan dan kejahiliahan sepanjang masa. Berkat penyuluhan dan penyinaran dari beliau ilmu pengetahuan dapat menembus relung-relung hati manusia yang gersang.



Buku kecil yang ada di tangan pembaca ini secara khusus ditulis untuk membahas satu persoalan yang berkaitan dengan ilmu nasikh mansukh hadis, yang sejauh penelusuran penulis masih sangat sedikit ditulis dalam bahasa Indonesia. Padahal ilmu ini sangat penting diketahui oleh mereka yang berkecimpung dalam bidang ilmu hadis, tafsir, fatwa dan bidang hukum Islam dan tidak terkecuali juga dalam bidang-bidang kajian keislaman lainnya yang mengandalkan hadis-hadis Nabi SAW sebagai dasar pijakannya. Bahkan tukang kisah saja memerlukan ilmu ini agar dalam kisah-kisah yang ia sampaikan tidak merujuk kepada hadis-hadis yang sudah mansukh.

Ali bin Abi Thalib pernah mengeluarkan seorang tukang kisah atau pendongeng dari sebuah mesjid di Kufah dan melarang berkisah atau mendongeng di sana. Ali waktu itu masuk ke dalam masjid kebetulan melihat seseorang yang sedang menakut-nakuti orang-orang yang ada di mesjid dengan kisah-kisahnyanya. Lalu beliau bertanya: Apakah kamu mengetahui nasikh dan mansukh sebuah riwayat? Laki-laki itu menjawab: Tidak, lalu beliau mengatakan: Keluarlah dari mesjid kami, janganlah kamu menakut-nakuti lagi orang dengan kisah-kisah yang tidak jelas. Ibn Abbas r.a. juga pernah melewati seorang laki-laki yang sedang bercerita atau menyampaikan kisah-kisah kepada para pendengarnya lalu menggerakkan kakinya sambil mengatakan, apakah kamu tahu nasikh dan mansukh? Laki-laki itu menjawab: Tidak, Lalu Ibn Abbas mengatakan: Kamu celaka dan mencelakakan.



Kalau tukang kisah saja dipandang penting mengetahui nasakh mansukh hadis-hadis Nabi maka ahli agama dan juru dakwah yang mengajak orang kepada jalan Allah, guru agama, dosen yang mengajarkan orang lain tentang agama jauh lebih penting lagi mengetahui hadis-hadis nasikh dan mansukh, sehingga dakwah-dakwah dan pelajaran-pelajaran agama yang disampaikan tidak berlandaskan hadis-hadis yang sudah mansukh. Dengan demikian pengetahuan tentang nasakh mansukh hadis menjadi perkara yang tidak boleh diabaikan oleh banyak pihak terlebih yang menekuni bidang kajian agama. Persoalannya, seperti yang menjadi isu utama pembahasan buku ini, banyak hadis-hadis yang diklaim sebagai nasikh dan mansukh ternyata menurut sebagian ahli ilmu agama atau para fuqaha tidak terpenuhi syarat-syarat nasikh mansukhnya.

Di antara syarat-syarat nasakh seperti yang dijelaskan dalam buku ini adalah adanya kontradiksi antara dua buah hadis dan kontradiksi tersebut tidak menyisakan sedikit pun celah untuk bisa dikompromi. Selama masih terdapat celah untuk bisa dikompromi, sebagaimana ditegaskan oleh Imam Al-Syafi'i, tetap harus ditempuh jalur kompromi, tidak boleh dibatalkan salah satunya. Karena ketika kedua hadis tersebut sama-sama kuat tidak layak untuk diambil yang satu dan ditinggalkan yang lainnya. Karena seperti ditegaskan oleh Imam Al-Syafi'i lebih lanjut, kewajiban kita terhadap hadis yang satu adalah sama dengan kewajiban kita terhadap hadis yang lainnya. Sementara realita dalam banyak kitab di lapangan terdapat sejumlah hadis yang diklaim telah berlaku nasakh dan mansukh ternyata masih bisa dikompromikan oleh para



fuqaha, sehingga dengan demikian hadis tersebut masih tetap berlaku.

Persyaratan lain yang juga sering tidak terpenuhi untuk dikatakan sebagai nasikh dan mansukh adalah masih terdapat hadis-hadis yang diklaim nasikh dan mansukh kualitasnya bukan-hadis-hadis yang kuat atau hadis-hadisnya telah dinilai dhaif oleh ahli hadis, baik hadis yang menasakhkan maupun yang dinasakhkan, atau salah satu di antara keduanya yang dhaif. Klaim nasikh mansukh dengan hadis-hadis seperti ini juga banyak ditemukan dalam kitab-kitab yang khusus mengumpulkan hadis-hadis mansukh, seperti yang ditegaskan oleh Ibn Al-Jawzi dan Al-Kayyali, sehingga buku yang sangat sederhana ini diberi judul “Kerancuan Penerapan Teori Nasikh Mansukh Hadis”.

Singkatnya, buku ini hadir dengan segala keterbatasannya adalah untuk mengusung isu-isu tersebut untuk menggugah para pembaca yang budiman agar persoalan nasikh mansukh hadis menjadi perhatian banyak orang yang menggeluti kajian hadis dan kajian-kajian keislaman lainnya. Penulis juga mengajak agar kita perlu berhati-hati terhadap klaim-klaim nasikh mansukh hadis yang biasanya berawal dari hadis-hadis yang secara lahiriah terkesan bertentangan. Terhadap hadis-hadis yang secara lahir tampak pertentangan seperti ini, jalan yang paling aman adalah selalu mencari solusi damai dan kompromi sesuai pesan Imam Al-Syafi'i, pakar dalam bidang ini yang diakui oleh banyak ulama. Dalam sebuah ungkapan terkenal Imam Syafi'i mengatakan: “Kami tidak membiarkan dua hadis Rasulullah terus-menerus dalam



keadaan berlawanan (antara satu dan lainnya). Apabila kedua hadis itu ditemukan cara untuk bisa diamalkan kedua-duanya maka kami tidak akan meninggalkan salah satu di antara hadis tersebut dengan mengamalkan yang lainnya. Karena kewajiban kita terhadap hadis yang satu sama dengan kewajiban kita terhadap hadis yang lain. Kami tidak menganggap hadis-hadis itu bertentangan, kecuali ketika hadis-hadis itu sama sekali tidak bisa diamalkan untuk selamanya melainkan dengan meninggalkan salah satu di antara keduanya.”

Kemudian pada bagian yang lain Imam Al-Syafi'i juga mengatakan: “Setiap terdapat dua hadits yang isinya bertentangan antara satu dan lainnya (mukhtalif), yang mungkin diamalkan kedua-duanya hendaklah diamalkan kedua-duanya, janganlah hadis yang satu menelantarkan/membatalkan hadis yang lain.” Demikian buku kecil ini penulis persembahkan kepada para pembaca sekalian dan akhirnya penulis sangat mengharapkan kritik saran untuk perbaikannya di masa akan datang insya Allah.

Penulis,

Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.



Daftar **ISI**

designed by freep

KATA PENGANTAR	iii
DAFTAR ISI.....	ix
BAB I : PENDAHULUAN	1
A. Pengertian Nasakh Mansukh	6
B. Syarat-syarat Nasakh Mansukh	13
C. Metode Mengetahui Nasakh Mansukh	23
BAB II: PERANAN ILMU NASIKH MANSUKH HADIS	47
A. Sekilas Sejarah Nasikh Mansukh Hadis	48
B. Pentingnya Ilmu Nasikh Mansukh Hadis	53
C. Hikmah Adanya Nasakh Mansukh Hadis	58

BAB III : KERANCUAN APLIKASI TEORI NASIKH MANSUKH HADIS65
A. Kerancuan Faktor Pengabaian Kompromi67
B. Faktor Kualitas Hadis Yang Lemah112

BAB IV : PENUTUP147

DAFTAR PUSTAKA.....155

KURIKULUM VITAE.....163





BAB I

PENDAHULUAN

designed by freepik.com

Pemberlakuan nasikh dan mansukh bukan saja terjadi pada Al-Qur`an, tetapi juga terjadi pada hadis-hadis Rasulullah saw. Hal ini telah disepakati oleh mayoritas ulama, perbedaan mereka hanya terjadi dalam hal ayat dan hadis mana yang menghapuskan dan ayat serta hadis mana yang dihapuskan serta beberapa perbedaan lainnya seperti akan dibahas kemudian. Pemberlakuan nasikh mansukh pada sumber ajaran utama Islam ini (Al-Qur`an) menurut imam Al-Syafi'iy sebagai wujud dari kasih sayang Allah kepada para hamba-Nya, karena dengan penghapusan tersebut berarti Allah SWT telah memberikan keringanan dan kelonggaran kepada mereka (terhadap hukum yang sebelumnya berat)

dalam beberapa hal yang telah ditetapkan sebelumnya.¹ Demikian juga halnya pemberlakuan nasikh mansukh pada hadis-hadis Rasulullah SAW di antaranya juga sebagai bentuk kasih sayang beliau kepada umatnya. Perbedaan pendapat ulama tentang nasikh mansukhnya hadis lebih tajam dibandingkan dengan perbedaan pendapat mereka tentang nasikh mansukhnya Al-Qur`an.

Masalah nasikh mansukh ini sebenarnya masalah yang menjadi objek kajian Ilmu Ushul Fiqh. Oleh karena itu untuk mengetahui pembahasan lebih jauh dan mendalam tentang masalah ini perlu dirujuk kepada kitab-kitab Ushul Fiqh. Namun nasikh mansukh hadis-hadis Rasulullah saw juga dibicarakan dalam kitab-kitab Ilmu Hadits bahkan untuk itu telah lahir suatu cabang ilmu hadis tersendiri dengan nama *Ilmu Nasikh al-Hadits wa Mansukhihi*. Menurut imam Al-Syafi'iy, pada dasarnya nasikh mansukhnya sebuah hadis itu bukan persoalan ijthadi tetapi ia tawqifi, di mana hanya Rasulullah sendiri yang menerangkan apabila ada hadis hadis-hadis beliau itu yang telah dinasakahkan, hanya saja si perawi hadis-hadis tersebut kadang-kadang tidak mengetahui ada di antara hadis-hadis yang diriwayatkan itu telah mansukh. Ia hanya menerima salah satu saja dari hadis-hadis itu dan tidak menerima yang lainnya.² Sementara perawi lain menerima yang lainnya tidak menerima yang diriwayatkan oleh perawi pertama. Masing-masing mereka tentu meriwayatkan sesuai

¹ Imam Al-Syafi'iy, *Al-Risalah*, (Kairo: Al-Aqsha, t.t.), hlm. 54.

² Imam Al-Syafi'iy, *Al-Risalah*, hlm. 214-215.



yang ia terima. Lalu ketika ada perawi lain lagi yang kebetulan pernah menerima dan meriwayatkan kedua hadis tersebut terlihatlah pertentangan di antara kedua hadis itu, karena tidak ditemukan keterangan bahwa hadis yang satu telah menasakhkan yang lain.

Oleh karena itu apabila ditemukan ada hadis-hadis mukhtalif (yang bertentangan antara satu dan lainnya) dan tidak dapat dikompromikan dengan metode-metode kompromi apapun, karena pertentangan di antaranya tidak saja pada makna lahiriahnya (eksplisit), tetapi juga pada makna yang terkandung di dalamnya (implisit), maka sangat besar kemungkinan salah satu di antara hadis tersebut telah menasakhkan yang lain. Pada saat itulah imam Al-Syafi'iy baru memberlakukan nasikh mansukh pada hadis-hadis Rasulullah saw, kalau tidak demikian beliau selalu mencari solusi dengan berbagai upaya yang mungkin dilakukan agar hadis-hadis yang bertentangan itu dapat diamalkan kedua-duanya. Sikap Al-Syafi'iy seperti ini dituangkan dalam sebuah ungkapan:

وَلَا نَجْعَلُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ حَدِيثَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ أَبَدًا، إِذَا وَجَدَ السَّبِيلُ إِلَى أَنْ يَكُونَ
مُسْتَعْمَلَيْنِ فَلَا نَعْطِلُ مِنْهُمَا وَاحِدًا؛ لِأَنَّ عَلَيْنَا فِي كُلِّ مَا عَلَيْنَا فِي صَاحِبِهِ، وَلَا
نَجْعَلُ الْمُخْتَلِفَ إِلَّا فِيمَا لَا يَجُوزُ أَنْ يُسْتَعْمَلَ أَبَدًا إِلَّا بِطَرَحِ صَاحِبِهِ.³

Maksudnya: Kami tidak membiarkan dua hadis Rasulullah terus-menerus dalam keadaan berlawanan (antara satu dan lainnya). Apabila kedua hadis itu ditemukan cara untuk bisa

³ Imam Al-Syafi'iy, *Ikhtilaf Al-Hadits*, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1990), hlm. 553.

diamalkan kedua-duanya maka kami tidak akan meninggalkan salah satu di antara hadis tersebut dengan mengamalkan yang lainnya. Karena kewajiban kita terhadap hadis yang satu sama dengan kewajiban kita terhadap hadis yang lain. Kami tidak menganggap hadis-hadis itu bertentangan, kecuali ketika hadis-hadis itu sama sekali tidak bisa diamalkan untuk selamanya melainkan dengan meninggalkan salah satu di antara keduanya.

Pengertian dari kalimat "*melainkan dengan meninggalkan salah satu di antara keduanya*" pada bagian akhir dari ungkapan di atas adalah memandang salah satunya telah dinasakhkan oleh yang lain. Melalui pernyataan di atas terlihat dengan jelas imam Al-Syafi'iy sangat berhati-hati mengklaim suatu hadis sebagai mansukh meskipun terhadap dua hadis yang secara lahir nampak berlawanan antara satu dan lainnya. Terhadap hadis-hadis seperti ini Imam Al-Syafi'iy lebih mendahulukan kompromi daripada pembatalan terhadap salah satu dari dua hadis tersebut. Inilah seharusnya yang patut dijadikan pedoman oleh setiap orang. Karena dengan cara seperti ini kita telah bersikap adil terhadap hadis-hadis Rasulullah SAW terutama ketika kedua hadis tersebut telah dinyatakan kuat oleh para ulama. Menurut hemat penulis peran yang dimainkan imam Al-Syafi'iy dalam konteks ini dapat menjadi alasan pendukung terhadap kepantasan beliau diberikan gelar yang sebagai penolong atau pembela sunnah-sunnah Rasulullah SAW (*Nashir al-Sunnah*). Karena di tangan beliau banyak hadis-hadis yang oleh sebagian orang dinyatakan mansukh yang karenanya menjadi terbuang, tetapi



di tangan beliau dapat terselamatkan kembali karena keberadaan hadis-hadis yang berlawanan itu dapat dikompromikan. Ketika dapat dikompromikan maka keduanya wajib diamalkan, seperti dalam ucapan imam Al-Syafi'iy berikut:

وَكُلَّمَا اِحْتَمَلَ حَدِيثَانِ أَنْ يُسْتَعْمَلَ مَعًا اسْتُعْمِلَا مَعًا وَلَمْ يُعْطَلْ وَاحِدٌ مِنْهُمَا
الْآخِرُ.⁴

Maksudnya: Setiap terdapat dua hadits (*mukhtalif*) yang mungkin diamalkan kedua-duanya hendaklah diamalkan kedua-duanya, janganlah hadis yang satu menelantarkan/membatalkan hadis yang lain.

Akan tetapi dalam kenyataannya sebagaimana dikatakan oleh Ibn al Jawzi dalam kitabnya berjudul *Ikhtbar ahl al-Rusukh fi Fiqh wa al-Tahdits bi Miqdar al-Mansukh min al-Hadits*, banyak kerancuan di kalangan ulama terkait masalah nasikh mansukh hadis ini. Ada hadis oleh sebagian ulama diklaim mansukh hanya karena terlihat secara lahiriah adanya pertentangan antara satu hadis dan hadis lainnya. Padahal menurut penelitian Ibn Al-Jawzi tidak demikian, banyak hadis yang diklaim bertentangan itu ternyata masih bisa dikompromikan. Sikap seperti ini (memandang mansukh hadis-hadis yang sesungguhnya tidak mansukh) berpengaruh besar terhadap eksistensi hadis-hadis Nabi, karena hadis-hadis yang dianggap mansukh menjadi tidak berfungsi lagi

⁴ Imam Al-Syafi'iy, *Ikhtilaf Al-Hadits*, hlm. 487.

sebagai dalil-dalil agama,⁵ yang karenanya dapat menyebabkan terjadinya kesempitan dalam menjalankan sebagian syariat Islam yang sejatinya dipandang sebagai rahmatan lil 'alamin.

A. Pengertian Nasikh dan Mansukh

Secara bahasa kata nasakh memiliki dua makna:

1. Mengangkat (*al-raf'u*) dan menghilangkan (*al-izalah*).

Al-izalah (menghilangkan) ada dua macam. *Pertama*, *Izalah* (menghilangkan) sesuatu ada penggantinya (*badal*), artinya menghilangkan sesuatu dan menempatkan yang lain pada tempatnya. Contohnya seperti dalam ungkapan: "*Nasakhat al-Syamsu al-Dilla*" (matahari telah menghilangkan bayangan) dan menempati tempat bayangan itu. Contoh lain: "*Nasakhat al-Syaibu al-Syababa*" (uban menghilangkan usia muda). *Kedua*, *Izalah* (menghilangkan) tanpa ada pengganti, yaitu tanpa ada pengganti yang dihilangkan (*mansukh*), artinya menghilangkan hukum dan membatalkannya. Contohnya seperti dalam ungkapan: "*Nasakhat al-Rihu al-Atsar*" (angin menghilangkan bekas), artinya menghilangkan dan membersihkannya.⁶ Contoh kata

⁵ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 7.

⁶ Yahya bin Mahran Al-Askariy, *Mu'jam Al-Furuq Al-Lughawiyah*, Cet. I, (Muassasah Al-Nasyr Al-Islamiy: 1412 H.), hlm. 538.



nasakh yang bermakna seperti ini terdapat dalam Al-Qur`an Surat Al-Hajj ayat 52: "*Fayansakhu Allahu ma Yulqi al-Syaithanu Tsumma Yuhkimu Allahu Ayatih*", artinya Allah menghilangkan apa yang dimasukkan Syaitan itu kemudian Allah menguatkan ayat-ayatnya".

2. Menukilkan (*Al-Naql*) atau memindahkan (*Al-Tahwil*).

Maksud dari kata memindahkan atau dalam bahasa modern disebut meng-copy, artinya yang asli masih tetap ada (tidak hilang). Contoh dalam ungkapan kamu: "*Nasakhtu al-Kitaba Idza Naqalta ma fih* *ila Kitabin Akhar*" (aku telah memindahkan atau menukilkan kitab, artinya kamu telah memindahkan atau menukilkan isi kitab yang satu kepada kitab yang lain. Ungkapan ini tidak bermakna menghilangkan isi kitab tersebut dalam kitab pertama. Contoh kata nasakh yang bermakna seperti ini terdapat dalam Al-Qur`an Surat Al-Jatsiyah ayat 29: "*Inna Kunna Nastansikhu ma Kuntum Ta'malun*", artinya Kami memindahkan atau mencatat apa yang kamu kerjakan.

Adapun pengertian nasakh menurut istilah Syara' terjadi perbedaan di kalangan ulama antara makna menghapuskan hukum (*raf'an li al-hukm*) atau menerangkan hukum (*bayanan lahu*). Nasakh yang bermakna menerangkan hukum setidaknya dapat diwakili oleh definisi nasakh yang diberikan oleh Al-Baidhawi sebagai berikut:

بيان انتهاء حكم شرعي بطريق شرعي متراخ عنه⁷

Menerangkan berakhirnya hukum syara' dengan hukum Syara' yang datang kemudian.

Akan tetapi definisi yang paling populer dan banyak dipilih oleh para ulama adalah definisi yang menerangkan makna nasakh sebagai penghapusan hukum. Definisi tersebut berbunyi:

رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متأخر متراخ عنه⁸

Menghapuskan hukum syara' (yang lama) dengan dalil hukum syara' yang datang kemudian.

Inilah definisi yang sangat ringkas untuk pengertian nasakh secara istilah. Dengan perbedaan redaksi yang sedikit berbeda-beda namun maknanya sama dapat ditemukan juga dari kitab-kitab Ushul Fiqh lainnya dari berbagai mazhab.⁹ Adapun perbedaan pandangan ulama dalam mendefinisikan nasakh, misalnya apakah nasakh itu bermakna menghapuskan hukum atau menerangkan hukum seperti yang dikatakan oleh Al-Juwaini dan beberapa pentahqiq

⁷ Al-Subki, *Al-Ibha'j Fi Syarh al-Minhaj*, Juz II, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 226.

⁸ Al-Syawkanî, *Irsyad al-Fuhul*, Cet. II, Jilid II, (Dar al-Kitab al-Arabi, 1999), hlm. 52

⁹ Zakaria Al-Anshari, *Al-Durar al-Lawami' Fi Syarh Jam'iy al-Jawami'*, Juz II, (Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah, 2008), hlm. 461;



lainnya merupakan perbedaan *lafdli* saja yang tidak memberi pengaruh kepada perbedaan hukum sama sekali.¹⁰

Pengertian kata nasakh secara istilah yang disebutkan di atas adalah versi para ulama mutaakhhirin, berbeda dengan pengertian nasakh yang diberikan oleh para ulama salaf atau mutaqaddimin. Ulama salaf atau mutaqaddim seperti yang ditegaskan Ibn Qayyim Al-Jawziyyah memperluas makna nasakh melebihi makna nasakh yang diberikan oleh ulama mutaakhhirin. Kebanyakan ulama mutaqaddimin mengartikan nasakh kadang-kadang dengan penghapusan hukum secara keseluruhan, sebagaimana yang dipahami oleh ulama mutaakhhirin. Tetapi kadang-kadang mereka mengartikan nasakh dengan penghapusan dilalah umum, muthlaq, dlahir dan lain-lain adakalanya dengan menjadikannya sebagai takhshish atau taqyid atau membawa makna muthlaq kepada muqayyad, atau menjadikannya sebagai tafsiran dan penjelasan terhadap nash yang telah ada. Sehingga kadang-kadang pengecualian, syarat dan sifat pun mereka namakan sebagai nasakh, karena semua itu mencakup penghapusan dilalah lahir dan penjelasan terhadap nash-nash sebelumnya. Jadi arti nasakh menurut mereka dan menurut bahasa mereka adalah menerangkan suatu lafadl dengan lafadl yang lain, bahkan dengan sesuatu di luar lafadl tersebut. Siapa saja yang memperhatikan pembicaraan mereka akan mendapati begitu banyak contoh-contoh seperti

¹⁰ 'Audh al-Silmiy, *Ushul al-Fiqh alladzi la Yasa'u al-Faqih Jahluhu*, Cet. I, (Riyadh: Dar al-Tadmiriyyah, 2005), hlm. 423.

itu dan dengan demikian akan hilanglah kesulitan-kesulitan ketika membawa pembicaraan mereka kepada istilah-istilah zaman sekarang yang sudah terbiasa mengartikan kata nasakh seperti yang dipahami oleh para ulama mutaakhirin.¹¹

Menurut Al-Sakhawi perluasan makna nasakh seperti dijelaskan di atas terjadi setelah masa Ibn Abbas, bahkan Ibn Abbas sendiri menurut sebuah riwayat memahaminya juga seperti itu. Misalnya ketika ditanyakan kepada beliau tentang ayat perintah meminta izin kepada anak-anak yang masuk ke kamar (S. Al-Nur: 58)

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَيْسَ تَأْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِنْ قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِنَ الظَّهْرِ وَمِنْ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثَ عَوْرَاتٍ لَكُمْ... (النور : ٥٨)

Maksudnya: "Wahai orang-orang yang beriman hendaklah hamba sahaya yang kamu miliki dan orang-orang yang belum baligh di antara kamu meminta izin kepada kamu pada tiga waktu, sebelum shalat subuh, Ketika kamu tanggalkan pakaian (luar) mu di siang hari dan setelah shalat Isya..."

Diriwayatkan dari Ibn Abbas ia mengatakan bahwa ayat ini tidak diamalkan lagi sekarang (mansukh). Ketika itu rumah-rumah atau kamar-kamar rumah tidak punya pintu dan tidak punya gorden. Kadang-kadang pembantu dan anak-

¹¹ Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *l'lam Al-Muwaqqi'in*, Cet. I, Jilid I, (Bairut: DarAl-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991), 499-450.



anak masuk ke kamar seseorang yang sedang tidur dengan istrinya, lalu Allah memerintahkan agar anak-anak ketika masuk meminta izin terlebih dahulu pada tiga waktu ini. Kemudian mereka diberikan kelapangan sehingga mampu membuat pintu atau penutup. Oleh karena itu orang-orang menganggap bahwa pintu atau penutup yang mereka miliki sudah memadai dan tidak perlu lagi meminta izin. Pendapat yang sama juga diterima dari Sa'id bin Musayyab. Nash yang dijadikan sebaga nasikh atau penghapus terhadap ayat tadi adalah penggalan ayat berikut:

لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَاعٌ لَكُمْ (النور: ٢٩)

Artinya: Tidak ada dosa atasmu memasuki rumah yang tidak dihuni yang di dalamnya ada kepentingan kamu...

Padahal ayat 29 Surat Al-Nur ini sebagaimana ditegaskan Al-Sakhawi bukan menjadi penghapus atau nasikh sebagaimana dipahami ulama mutaakhkhirin terhadap ayat 58 Surat Al-Nur yang telah dikutip sebelumnya. Tetapi ini hanya pengecualian dari ayat tersebut, di mana ayat 58 diperintahkan meminta izin bagi setiap orang yang masuk ke rumah orang yang ada penghuninya. Sementara kebolehan masuk tanpa meminta izin yang tersebut pada ayat 29 adalah pada rumah yang tidak ada penghuninya.¹² Lalu Al-Sakhawai berkomentar bahwa inilah di antara lain keterangan yang menunjukkan bahwa para ulama salaf atau ulama

¹² Al-Sakhawi, *Jamal al-Qurra' wa Kamal Al-Iqra'*, Cet. I, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Makmun li Al-Turats, 1997), hlm. 439.

mutaqaddimin menggunakan istilah nasakh terhadap sesuatu yang tidak seperti kita maksudkan, karena itu Al-Sakhawi mengingatkan kita agar tidak tertipu dengan istilah-istilah mansukh yang mereka gunakan,¹³ karena yang mereka maksud dengan mansukh dalam ayat ini adalah “pengecualian” dari yang sifatnya umum. Maksudnya ada pengecualian untuk kebolehan memasuki rumah-rumah kosong yang tidak ada penghuni yang di dalamnya ada keperluan kita memasukinya walaupun tidak ada yang mempersilakannya.

Lagi pula ayat 29 Surat Al-Nur ini sebenarnya tidak berkaitan langsung dengan ayat 58 pada Surat yang sama, karena ayat 58 berbicara tentang larangan masuk kamar bagi anak-anak pada tiga waktu, sebelum shalat Subuh, ketika istirahat di siang hari dan setelah shalat Isya. Sedangkan ayat 29 berbicara tentang larangan memasuki rumah orang lain secara umum tanpa meminta izin atau mengucapkan salam, itupun pada rumah-rumah yang ada penghuninya, bila tidak ada penghuninya dibolehkan masuk walaupun tanpa izin atau tanpa mengucapkan salam. Inilah yang dimaksudkan dengan pengecualian yang disebutkan di atas

¹³ Al-Sakhawi, *Jamal Al-Qurra’...*, hlm. 439.



B. Syarat-syarat Nasikh Mansukh Hadis

Para ulama membuat beberapa syarat yang harus terpenuhi pada nasakh, yaitu sebagai berikut:

1. Nasikh hendaklah berupa ayat Al-Qur`an atau hadits.

Berdasarkan syarat ini, maka tidak sah nasikh dengan qiyas, juga tidak sah dengan ijma' menurut mayoritas ulama. Demikian juga syarat mansukhnya harus berupa nash Al-Qur`an atau hadis.

2. Nasikh datangnya harus lebih terakhir daripada mansukh.

Ini suatu hal yang tidak pernah terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Karena tidak mungkin suatu ketentuan yang datangnya lebih awal dapat menghapuskan ketentuan yang datangnya kemudian. Apabila nasikh dan mansukh bersambung (*muttashil*), maka ia tidak dinamakan nasakh, tetapi hanya dinamakan penjelasan (*bayan*). Al-Hazimi mencontohkan: Rasulullah bersabda: "Janganlah kalian memakai gamis, celana dan sepatu, kecuali seseorang yang tidak memiliki sandal maka ia dibolehkan memakai sepatu." Akan tetapi apabila nasikh dan mansukhnya terpisah (*munfashilan*), itupun dilihat dulu, apakah keduanya bisa dikompromikan. Apabila bisa dikompromikan maka tetap ditempuh cara kompromi, tidak langsung memandang salah satunya menasakhkan yang lain. Imam Syafi'iy seperti telah dikutip sebelumnya mengatakan: "Apabila dua hadis

yang bertentangan ditemukan cara untuk bisa diamalkan kedua-duanya maka kami tidak akan meninggalkan salah satu di antara hadis tersebut (menasakhkan) dengan mengamalkan yang lainnya. Karena kewajiban kita terhadap hadis yang satu sama dengan kewajiban kita terhadap hadis yang lain.¹⁴ Misalnya hadis: *"Sejelek-jelek saksi adalah saksi yang memberikan kesaksian sebelum diminta."* Lalu ada hadis lain: *"Sebaik-baik saksi adalah saksi yang memberikan kesaksian sebelum diminta."* Kedua hadis ini jelas bertentangan secara lahir, yang membuat kesulitan bagi selain fuqaha untuk mengompromikannya, karena keduanya saling menafikan. Dalam kondisi seperti ini, boleh jadi sebagian ulama yang melihat kepada masing-masing sanad hadis ini akan melihat bahwa sanad hadis pertama lebih baik daripada sanad hadis yang kedua, maka ia akan menasakhkan hadis yang kedua. Namun menurut Al-Hazimi tidak demikian, karena keduanya masih bisa dikompromikan, yaitu hadis pertama dimaksudkan bagi orang yang memberikan kesaksian saat tidak diperlukan kesaksiannya. Dipahami demikian karena ada hadis Imran bin Husain r.a. dimana ia meriwayatkan bahwa Rasulullah SAW bersabda: *"Sebaik-baik umat adalah umat yang hidup segenerasi denganku, kemudian umat yang hidup setelah generasiku, lalu umat yang hidup*

¹⁴ Imam Al-Syafi'iy, *Ikhtilaf Al-Hadits*, hlm. 553.



setelah mereka lagi, kemudian umat yang memberikan kesaksian padahal tidak diminta kesaksiannya." Sedangkan hadis yang kedua dimaksudkan bagi saksi yang memberikan kesaksian ketika kesaksian itu sangat diperlukan (*masis al-hajat*), saksi yang memberikan kesaksian seperti ini adalah saksi yang baik. Dalam konteks seperti ini sangat sepatutnya ditempuh cara kompromi untuk menghilangkan pertentangan antara satu hadis dengan hadis lainnya.¹⁵ Apabila tidak mungkin dikompromi dan pada kedua hadis ini mengandung hukum yang berbeda antara satu dan lainnya, juga perlu dilihat apakah bisa dibedakan antara yang dahulu dan yang kemudian. Apabila bisa dibedakan maka wajib dipakai hukum dalam hadis yang datang kemudian.¹⁶

3. Kekuatan nasikh harus sama dengan kekuatan mansukh.

Dengan demikian ayat Al-Qur`an harus dinasakhkan dengan Al-Qur`an, sunnah dinasakhkan dengan sunnah. Ini adalah pendapat yang sudah disepakati. Al-Qur`an tidak boleh dinasakhkan kecuali dengan Al-Qur`an juga. Karena sunnah tidak sama kekuatannya dengan Al-Qur`an dan tidak lebih baik daripadanya, seperti keterangan dari Al-Qur`an sendiri Surat Al-Baqarah ayat 106:

¹⁵ Al-Hazimi, *Al-l'tibar*, Cet. II, (Hyderabad: Dairat Al-Ma'arif, 1356 H.), hlm. 7-8

¹⁶ Al-Hazimi, *Al-l'tibar ...*, hlm 8.

مَا نُنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا

Maksudnya: "Ayat yang Kami batalkan atau Kami hilangkan dari ingatan pasti Kami ganti dengan yang lebih baik atau yang sebanding dengannya.

Demikian pendapat dan dalil mazhab imam Syafi'iy tentang penghapusan Al-Qur`an hanya dibolehkan dengan Al-Qur`an, dan pendapat ini juga yang dipilih oleh Sebagian *ashhabnya*. Sementara Sebagian besar imam-imam mazhab lainnya, semisal Abu Hanifah berpendapat bahwa Al-Qur`an boleh dinasakhkan dengan sunnah/hadis mutawatir atau hadis masyhur. Mereka berdalil bahwa secara rasio hal itu dimungkinkan dan secara syara' memang sudah terjadi. Maksud secara syara' sudah terjadi adalah ayat yang menerangkan masalah wasiat untuk kedua orang tua seperti terdapat dalam Surat Al-Baqarah ayat 180:

كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةَ لِلْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ

Maksudnya: "Diwajibkan atas kamu apabila maut hendak menjemput seseorang di antara kamu jika dia meninggalkan harta berwasiat untuk kedua orang tua dan karib kerabat..."



Ayat ini dinasakhkan oleh hadis:

لَا وَصِيَّةَ لِرِوَاثٍ (رواه ابن ماجه عن أنس بن مالك)¹⁷

Maksudnya: Tidak ada wasiat kepada ahli waris (H.R. Ibn Majah dari Anas bin Malik).

Para ulama yang bergabung dalam kelompok ini (menerima penghapusan ayat dengan hadis mutawatir dan masyhur juga berdalil dengan firman Allah Surat Al-Hasyar ayat 7:

وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا

Maksudnya: “Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah.”

Mereka menanggapi dalil yang diajukan oleh imam Al-Syafi’iy Surat Al-Baqarah ayat 6: (نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا) yang bermakna: “Kami mendatangkan yang lebih baik daripadanya”, tidak mesti nasikh itu Al-Qur`an. Tetapi yang dimaksud dengan “yang lebih baik” adalah “lebih baik bagi para mukallaf,” artinya bila Kami hapuskan suatu ayat Al-Quran (suatu hukum dari Al-Qur`an) Kami datangkan hukum yang lebih baik bagi mukallaf daripada hukum yang disebutkan dalam ayat yang telah dihapuskan tersebut. Meskipun menurut lahir

¹⁷ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz II, (Dar Ihya al-Kutub al-Arabiyyah), hlm. 902.

ayat menguatkan pendapat Al-Syafi'iy, hanya saja kebanyakan ulama cenderung menakwilkan ayat tersebut.¹⁸

Adapun penghapusan Al-Qur`an dengan hadis ahad, menurut jumbuh ulama tidak dibolehkan. Imam Al-Haramain meriwayatkan bahwa ketentuan ini merupakan ijma', beliau mengatakan: "Para ulama telah ijma' bahwa sesuatu yang ketetapanannya sudah *qath'iy* (pasti) tidak boleh dihapuskan dengan sesuatu yang masih *madlnun* (dugaan), maka Al-Qur`an tidak boleh dihapuskan dengan hadis ahad dan sunnah mutawatir tidak boleh dihapuskan oleh sesuatu yang diriwayatkan tidak secara *qath'i* (pasti).¹⁹ Orang-orang yang membolehkan hadis Ahad sebagai nasikh terhadap Al-Qur`an berdalil dengan cara menganalogikan atau menyamakan nasakh dengan takhsish dan membuat contoh penghapusan wasiat kepada dua orang tua dengan hadis "*tidak ada wasiat kepada ahli waris*" dan penghapusan (Surat Al-An'am ayat 145) yang artinya: "Katakanlah: 'Tidak kudapati di dalam apa yang diwahyukan kepadaku sesuatu yang diharamkan memakannya bagi yang ingin memakannya, kecuali daging hewan yang mati

¹⁸ 'Audh al-Silmiy, *Ushul al-Fiqh Alladzi La Yasa'u Al-Faqih Jahluh*, Cet. I, (Riyadh: Al-Dar Al-Tadmiriyyah, 2005), hlm. 424.

¹⁹ Imam Al-Haramain, *Al-Burhan Fi Ushul Al-Fiqh*, Cet. I, Juz II, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997 M.), hlm. 257



(bangkai), darah yang mengalir dan daging babi, karena semua itu kotor atau hewan yang disembelih bukan atas nama Allah” dengan hadis larangan memakan setiap binatang buas yang bertaring dan setiap burung yang berparuh.

Pengambilan dalil dengan qiyas seperti ini ditolak karena qiyas seperti ini adalah *qiyas ma'a al-fariq* (mengqiyas sesuatu yang tidak sama), sebab nasakh adalah “mengangkat dan menghilangkan” sementara takhsish adalah penjelasan. Demikian juga ditolak pengambilan dalil dengan sesuatu yang telah terjadi sebagai berikut:

Pertama, bahwa ayat perintah wasiat kepada dua orang tua dihapuskan dengan ayat-ayat mawarits, bukan dengan hadis “tidak ada wasiat bagi ahli waris”.

Kedua, bahwa ayat 145 Surat Al-An'am yang memberi kesan seolah-olah yang diharamkan hanya “bangkai, darah yang mengalir, daging babi dan hewan yang disembelih bukan atas nama Allah” tidak mansukh. Karena ayat tersebut tidak mungkin memberi pengertian bahwa selain dari yang empat macam itu tidak diharamkan. Ayat itu hanya memberi pengertian bahwa yang diharamkan hingga diturunkan ayat tersebut adalah empat macam yang tersebut dalam ayat itu saja. Tidak menghalangi adanya pengharaman-

pengharaman lainnya dalam ayat-ayat lain setelah ayat itu diturunkan.²⁰

Masih berkaitan dengan syarat nasikh harus lebih kuat dari mansukh atau minimal harus sama kuatnya dengan mansukh, maka hadis-hadis yang dapat dijadikan sebagai nasikh adalah hadis-hadis sahih atau minimal hadis hasan, tidak boleh hadis yang kualitasnya dha'if atau lemah apalagi maudhu'. Syarat ini sering terabaikan dalam penerapan teori nasikh mansukh hadis. Padahal para ahli ilmu salaf dan khalaf telah sepakat tidak sah nasakh kecuali dengan dalil dan dalilnya pun harus yang berkualitas sahih, pasti dan yakin, karena hukum asal dalil yang sahih itu adalah pasti sehingga datang dalil yakin yang menyalahi hukum asal ini. Ibn Hazm mengatakan: Tidak halal seorang muslim yang beriman kepada Allah dan hari akhirat mengatakan sesuatu tentang Al-Qur`an dan Al-Sunnah bahwa "ini mansukh kecuali atas dasar yakin". Karena Allah berfirman: "*Kami tidak mengutus seorang Rasul pun kecuali untuk ditaati dengan izin Allah SWT.*" (Al-Nisa': 64). Pada ayat lain Allah juga berfirman: "*Ikutilah oleh kamu sekalian apa yang diturunkan kepadamu dari Tuhanmu*". (Al-A'raf: 3). Ibn Hazm lalu berkata: "Semua yang diturunkan dari Al-Qur`an kepadamu atau yang disampaikan oleh Nabi-Nya wajib diikuti, maka siapa saja yang mengatakan

²⁰ 'Audh al-Silmiy, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 425



tentang Al-Qur'an dan Al-Sunnah "sesungguhnya ayat atau hadis ini mansukh maka ia telah menafikan kewajiban ini dan telah menggugurkan kewajiban mengikutinya. Sikap ini adalah murni telah melakukan maksiat kepada Allah dan menyalahi sesuatu yang telah nyata, kecuali ada keterangan terhadap kebenaran apa yang ia katakan itu. Kalau tidak, berarti ia telah mengada-adakan yang tidak ada. Siapa saja yang membolehkan sesuatu menyalahi dari kami katakan, maka perkataannya itu telah membatalkan syari'at seluruhnya. Ucapan ini telah menyebabkan ia keluar dari Islam. Sesuatu yang telah pasti secara yakin tidak boleh dibatalkan hanya dengan sesuatu yang sifatnya dugaan semata. Tidak dibolehkan menggugurkan ketaatan terhadap perintah Allah dan Rasul kecuali dengan dalil nasakh yang telah yakin, yang tidak ada keraguan padanya.²¹

Demikian juga qiyas tidak bisa dijadikan nasikh terhadap Al-Qur'an dan terhadap sunnah, karena eksistensinya tidak dipertimbangkan apabila qiyas itu berlawanan dengan keduanya (Al-Qur'an dan Sunnah). Nasakh tidak terjadi kecuali ada perlawanan antara nasikh dan mansukh. Sebagian ulama mengatakan apabila illat qiyas itu mansush maka dibolehkan ia menjadi nasikh. Lalu bagaimana dengan pembatalan qiyas, mungkinkah qiyas itu dibatalkan?

²¹ Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Juz IV, hlm. 497.

Ulama menjawab kalau pembatalannya karena mengikuti pembatalan asalnya hal itu dibolehkan, sementara jika *ashal*-nya tidak dibatalkan, maka jumhur ulama tidak membolehkan pembatalan qiyas. Akan tetapi secara realita mereka tidak menamakan hal itu sebagai nasakh.

Adapun mengqiyaskan kepada *ashal* yang yang telah mansukh, mayoritas ulama menolak hal ini, sementara Abu Hanifah membolehkannya. Beliau pernah mengqiyaskan puasa fardhu dengan niat di siang hari kepada puasa asyura yang pada waktu itu hukumnya wajib dan telah dinasakhkan.²² Karena sesungguhnya Nabi SAW menyuruh orang-orang yang belum makan agar menyempurnakan puasa pada hari tersebut padahal orang tersebut tidak meniatkan di malam hari sebagaimana terdapat dalam Riwayat Rabi' binti Mu'awwidz yang mengatakan: Nabi SAW mengutus seseorang di pagi hari asyura ke perkampungan Anshar untuk menyerukan: "Siapa saja yang telah makan di pagi hari, maka hendaklah ia menyempurnakan sisa hari tersebut dengan berpuasa, dan siapa saja yang memasuki paginya dalam keadaan berpuasa maka hendaklah ia teruskan puasanya di hari itu." (H. R. Al-Bukhari).²³

²² 'Audh al-Silmiy, *Ushul al-Fiqh...*, hlm. 246.

²³ Imam Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Cet. I, Juz III, (Dar Thuq Al-Najat: 1422 H.), hlm. 37.



4. Berlakunya hukum terdahulu tidak dibatasi dengan zaman atau masa tertentu.

Dengan demikian hadis Nabi saw yang berbunyi: "Tidak ada shalat setelah shalat subuh sehingga terbit matahari dan tidak ada shalat setelah shalat ashar sehingga tenggelam matahari." (H. R. Ibn Majah),²⁴ tidak dapat dikategorikan dalam konteks nasikh mansukh. Karena ketidakbolehan shalat sunat setelah shalat subuh hingga terbit matahari dan ketidakbolehan shalat sunat setelah shalat ashar hingga tenggelam matahari telah dibatasi langsung dalam hadis tersebut. Jadi kebolehan shalat sunat setelah dua waktu itu bukan berarti nasikh terhadap ketidakbolehan shalat pada dua waktu sebelumnya. Karena pembatasan waktu tercegah untuk dikatakan sebagai nasakh.²⁵

C. Metode Mengetahui Nasikh Mansukh

Sekurang-kurangnya ada dua metode yang ditempuh para ulama untuk mengetahui nasikh dan mansukh sebuah nash, metode yang disepakati dan metode yang diperselisihkan:

²⁴ Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Cet I, Jilid II, (Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 2009), hlm. 302

²⁵ Al-Hazimi, *Al-l'tibar*, hlm, 6-7.

1. Metode yang disepakati para ulama

a. Nasikh atau mansukh harus berupa lafaz Nash.

Terlepas apakah nasikh yang bermakna penghapusan hukum maupun nasikh yang bermakna berakhirnya masa berlaku suatu hukum, seperti ditegaskan oleh para ulama, misalnya Ibn Qudamah harus melalui nash, tidak bisa diketahui secara akal. Sekiranya bisa diketahui secara akal maka ketetapan hukum syara' pun dapat diketahui dengan akal dan tidak memerlukan nash syara', tetapi realitanya tidak demikian.²⁶ Apabila telah jelas bahwa akal tidak bisa mengetahui nasikh dan mansukh, maka jelas pula tidak ada metode lain untuk mengetahuinya kecuali hanya semata-mata melalui nash. Contohnya sabda Rasulullah Saw:

عَنْ بُرَيْدَةَ بْنِ حُصَيْبٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: " كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنْ زِيَارَةِ الْقُبُورِ فَزُورُوهَا فَإِنَّ فِي زِيَارَتِهَا عِظَةً وَعِبْرَةً... (رواه أحمد)²⁷

Artinya: Dari Buraidah bin Hushaib dari Rasulullah saw beliau bersabda 'Dahulu aku melarang kamu untuk menziarahi kubur, maka sekarang ziarahilah,

²⁶ Ibn Qudamah, *Rawdhat al-Nadlir wa Jannat al-Manadlir Fi Ushul al-Fiqh*, Cet. II, Juz I, (Mu' assasah Al-Rayyan li Al-Thiba'ah: 2002), hlm 270.

²⁷ Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Cet. II, Juz XIV dan XVIII, (t.t.p.: Muassasah Al-Risalah, 1999)



karena dengan menziarahinya menjadi peringatan dan pelajaran...' (H. R. Ahmad).

Ini adalah metode pertama untuk mengetahui nasikh dan mansukh. Metode ini dinamakan oleh ulama dengan metode *Al-Tanshish min Al-Syar'iy* (adanya nash Syara') yang menerangkan salah satu dari dua dalil yang berlawanan itu menjadi nasikh terhadap hadis yang datang sebelumnya. Pada hadis tersebut Nabi saw telah menegaskan bahwa kebolehan ziarah kubur itu datangnya dari beliau setelah adanya larangan sebelumnya. Sebagian ulama mengatakan bahwa nasikh dan mansukh itu diketahui dari lafaz atau ucapan, di mana dari lafaz atau ucapan itu dapat diketahui hadis yang lebih awal dan hadis yang datangnya kemudian. Dengan demikian dapat diketahui bahwa yang datangnya kemudian menjadi nasikh terhadap yang datangnya lebih awal.

Contoh nasikh dan mansukh dari ayat Al-Qur'an, di antaranya firman Allah SWT dalam Surat Al-Baqarah ayat 66:

عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ
بَاشِرُوهُمْ...

Artinya: Allah mengetahui bahwa kamu tidak dapat menahan dirimu sendiri, tetapi Dia menerima

taubatmu dan memaafkan kamu, maka sekarang campurilah mereka...

Di masa-masa awal diwajibkan puasa apabila seseorang telah berbuka puasanya lalu tertidur dan terbangun lagi di malam hari tidak dibolehkan lagi makan minum dan melakukan hubungan suami istri walaupun belum keluar fajar.²⁸ Tetapi melalui ayat 66 Surat Al-Baqarah ini Allah SWT menghapuskan ketentuan tersebut, karena menahan diri di malam hari, termasuk menahan untuk tidak melakukan hubungan suami istri, dirasakan berat oleh sebagian orang. Terdapat sebagian sahabat yang merasakan hal ini, termasuk di antaranya Umar bin Khattab. Dalam Tafsir Al-Thabari diceritakan suatu ketika Umar pulang di malam hari dan mendapati istrinya sedang tidur, ketika terbangun dari tidurnya Umar pun melakukan hubungan badan dengan istrinya. Keesokan harinya ia melaporkan hal ini kepada Rasulullah, lalu Allah menurunkan ayat 66 Surat Al-Baqarah tersebut di atas.²⁹

Selain berdasarkan lafadh dari Nabi SAW penghapusan suatu nash juga dapat diterima berdasarkan keterangan yang diberikan oleh sahabat dengan secara yakin bahwa nash yang ini

²⁸ Ibn Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari*, Cet. I, Jilid III, (Mu`assasah Al-Risalah: 2000), hlm. 496.

²⁹ Ibn Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari*, hlm. 496.



lebih dahulu datang dari nash ini. Apabila ada keterangan seperti ini dari seorang sahabat, maka nash yang pertama datang dihapuskan oleh nash yang datang kemudian. Hal ini berlaku ketika antara nash yang pertama dengan nash yang kedua bertentangan. Misalnya keterangan yang diberikan oleh Zaid bin Arqam:

عَنْ زَيْدِ بْنِ أَرْقَمٍ، قَالَ: كُنَّا نَتَكَلَّمُ فِي الصَّلَاةِ يُكَلِّمُ الرَّجُلُ صَاحِبَهُ
وَهُوَ إِلَى جَنْبِهِ فِي الصَّلَاةِ حَتَّى نَزَلَتْ {وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ} فَأَمْرُنَا
بِالسُّكُوتِ، وَمُهَيْبَنَا عَنِ الْكَلَامِ. (رواه مسلم)³⁰

Artinya: Dari Zaid bin Arqam ia mengatakan: Dahulu kami berbicara sedang melaksanakan shalat, seseorang berbicara dengan teman yang berdiri di sampingnya, hingga kemudian turunlah ayat yang artinya: “Laksanakan shalat dalam keadaan khusyu.”, Lalu kami diperintahkan untuk diam dan dilarang untuk berbicara. (H. R. Muslim).

Jadi menurut keterangan Zaid bin Arqam dalam hadis ini, pada masa-masa awal diwajibkan melaksanakan shalat, tidak ada larangan berbicara di dalam shalat. Kemudian dalam hadits ini juga

³⁰ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid II, (Bairut: Dar Al-Jil, 1334), hlm. 71

Zaid bin Arqam menyebutkan larangannya, yaitu setelah diturunkan Surat Al-Baqarah ayat 238:

...وَقُومُوا لِلَّهِ قَانِتِينَ (البقرة: 238)

Artinya: "...dan laksanakanlah (shalat) dengan khusyu'

Termasuk dalam katagori ini juga penegasan sahabat terhadap dua hadis dari Nabi saw yang bertentangan. Misalnya sahabat mengatakan: Di antara dua hadis yang bertentangan, yang paling terakhir dipraktikkan oleh Nabi saw adalah "begini". Contoh pertentangan adalah dua buah hadis tentang perlu tidaknya berwudhu' karena memakan makanan yang telah dimasak dengan api. Hadis pertama berasal dari Abu Hurairah r.a. bahwa orang yang makan makanan yang telah dimasak perlu mengulangi wudhu'nya:

عَنْ أَبِي طَلْحَةَ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ تَوَضَّأُوا مِمَّا أَنْصَجَتْ النَّارُ. (رواه النسائي)³¹

Artinya: Dari Abu Thalhah bahwa Nabi saw bersabda: "Berwudhu'lah kamu karena memakan makanan yang dimasak dengan api." (H. R. Al-Nasa'iy)

³¹ Abu Abdurrahman Al-Nasa'iy, Sunan Al-Nasa'iy, Cet. V, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1420 H.), hlm. 115.



Hadis kedua berasal dari Abu Thalhah r.a. menyebutkan orang yang memakan makanan yang dimasak tidak perlu mengulangi wudhu'nya:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ : كَانَ آخِرَ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ -
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَرَكْتُ الْوُضُوءَ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ (رواه
البيهقي)³²

Artinya: "Dari Jabir bin Abdullah r.a. berkata: Praktek terakhir dari Rasulullah saw beliau meninggalkan wudhu' karena memakan makanan yang dimasak dengan api." (H.R. Al-Baihaqi).

Dalam Riwayat Al-Nasa'iy dengan redaksi yang berbeda:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُتَكَدِيرِ قَالَ سَمِعْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ كَانَ
آخِرَ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَرَكْتُ الْوُضُوءَ مِمَّا
مَسَّتِ النَّارُ (رواه النسائي)³³

Artinya: Dari Muhammad bin Al-Munkadir ia mengatakan: Aku mendengar Jabir bin Abdullah r.a. mengatakan: Pilihan terakhir dari Rasulullah saw (di antara dua perkara berwudhu' atau meninggalkan wudhu') karena memakan sesuatu

³² Abu Bakar Ahmad Al-Baihaqi, Sunan Al-Kubra, Cet. I, Jilid I, (Hyderabad India: Majelis Da`irat Al-Ma'arif Al-Nidlamiyah Al-Kainah, 1344), hlm. 155.).

³³ Al-Nasa'iy, *Al-Mujtaba Min Al-Sunan*, Cet. II, Jilid I dan II, (Aleppo: Maktabah Al-Mathbu'at Al-Islamiyyah, 1986)

yang telah dimasak adalah meninggalkan wudhu' (H. R. Al-Nasa'iy).

Dengan demikian, keterangan Jabir dalam hadis ini dapat menjadi dasar untuk mengetahui nasikh mansukhnya sebuah hadis, yakni tidak perlu mengulangi wudhu' dengan sebab makan makanan yang dimasak sebagai hadis yang menghapuskan (nasikh) dan perlu mengulangi wudhu' adalah hadis yang dihapuskan (mansukh). Jadi yang berlaku adalah orang yang makan makanan yang dimasak tidak perlu mengulangi wudhu'nya, karena demikian itulah praktek terakhir dari Nabi saw sesuai penegasan sahabat Jabir. Al-Zuhri juga mengatakan bahwa jika dalam melakukan suatu amalan yang dalam melakukan amalan itu terdapat dua cara yang pernah dipraktikkan oleh Nabi saw maka praktek beliau yang terakhirlah yang menjadi pegangan kita.³⁴

Demikian juga penegasan beberapa sahabat Nabi saw mengenai kontradiksi dua buah hadis dari Nabi tentang perlu tidaknya mandi orang yang melakukan hubungan suami istri yang tidak mengeluarkan sperma. Terdapat sejumlah hadis yang menyatakan bahwa hubungan suami istri yang demikian tidak mewajibkan mandi. Hadis

³⁴ Ibn Nashr Al-Kassiy, *Al-Muntakhab min Musnad 'Abdun bin Humaid*, Cet. I, (Kairo: Maktabah Al-Sunnah, 1988 M.), hlm. 216.



yang menerangkan seperti ini misalnya terdapat dalam kitab Shahih Al-Bukhari,³⁵ Shahih Muslim,³⁶ Sunan Abu Dawud,³⁷ Sunan Al-Turmudzi,³⁸ dan Sunan Ibn Majah.³⁹ Namun juga ditemukan dalam beberapa riwayat lain yang berbeda dengan riwayat di atas, dimana dikatakan bahwa setiap terjadinya hubungan suami istri tetap diwajibkan mandi, baik keluar sperma atau tidak. Riwayat seperti ini juga terdapat dalam kitab-kitab yang sama, antara lain dalam kitab Sunan Abu Dawud,⁴⁰ Sunan Al-Turmudzi,⁴¹ dan Sunan Ibn Majah.⁴² Kedua versi hadis ini berkualitas sahih. Dalam Riwayat Abu Dawud dari Ubay bin Ka'ab disebutkan hadis-hadis yang menyatakan tidak wajib mandi itu adalah pada masa-masa awal Islam, tetapi kemudian hadis itu dihapuskan dan setelah itu siapa saja yang melakukan hubungan suami istri tetap diwajibkan mandi, baik terjadi inzal atau tidak. Alasan tidak diwajibkan mandi di awal-awal Islam, seperti ditegaskan Ubay bin Ka'ab sebagai bentuk keringanan karena waktu itu sangat

³⁵ Imam Al-Bukhari, Shahih Al-Bukhari, I, 77

³⁶ Imam Muslim, Shahih Muslim, Juz I, hlm. 185

³⁷ Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, I, 86

³⁸ Al-Turmudzi, Sunan Al-Turmudzi, I, 184

³⁹ Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, I, hlm. 199

⁴⁰ Abu Dawud, I, hlm. 86.

⁴¹ Al-Turmudzi, Sunan Al-Turmudzi, I, hlm. 183

⁴² Ibn Majah, Sunan Ibn Majah, Juz I, hlm 200.

sedikitnya kain yang dimiliki oleh para sahabat (*li qillati al-tsiyab*),⁴³ yang bisa mereka gunakan untuk berbagai kepentingan dalam kehidupan mereka sehari-hari.

- b. Nasikh dapat diketahui melalui ucapan si perawi hadis

Seorang perawi hadis misalnya mengatakan: “Hadis ini aku dengar dari Nabi saw pada tahun penaklukan Makkah.” Lalu dia menyampaikan hadis lain yang diterima dari beliau setelah terjadi penaklukan Makkah, maka dengan demikian hadis yang dia dengar pada waktu penaklukan Makkah menjadi mansukh, karena hadis inilah yang pertama didengar dari Nabi saw, sedangkan hadis yang terakhir di terima adalah sebagai nasikhnya.⁴⁴ Hal ini pun berlaku apabila antara dua hadis ini saling berlawanan antara satu dan lainnya.

Contoh yang disebutkan ulama untuk kasus seperti ini adalah pertentangan dua hadis tentang tukang bekam dan orang yang dibekam. Hadis pertama menyebutkan bahwa tukang bekam dan yang dibekam batal puasanya, yaitu hadis yang

⁴³ Abu Dawud, Sunan Abu Dawud, hlm. 55.

⁴⁴ Ibn Qudamah, *Rawdhat Al-Nadlir*, hlm. 271.



berasal dari Syaddad bin Aus r.a. dalam riwayat Syafi'iy dan Abu Dawud sebagai berikut:

عَنْ شَدَّادِ بْنِ أَوْسٍ، قَالَ: كُنَّا مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
زَمَانَ الْفَتْحِ، فَرَأَى رَجُلًا يَحْتَجِمُ لِثَمَانِ عَشْرَةَ حَلَّتْ مِنْ رَمَضَانَ،
فَقَالَ وَهُوَ آخِذٌ بِيَدِي: «أَفْطَرَ الْحَاجِمُ وَالْمَحْجُومُ (رواه الشافعي)⁴⁵

Artinya: Dari Syaddad bin Aus r.a. ia mengatakan: Kami bersama Rasulullah saw pada tahun penaklukan Makkah, beliau melihat seorang laki-laki yang sedang berbekam pada hari ke delapan belas bulan Ramadhan. Beliau bersabda sambil memegang tanganku: "Pembekam dan yang dibekam batal puasanya." (H.R. Imam Al-Syafi'iy).

Namun juga terdapat riwayat dari Ibn Abbas r.a. yang menyebutkan Nabi saw sendiri berbekam dalam keadaan berpuasa:

عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - اِحْتَجَمَ وَهُوَ
صَائِمٌ (رواه أبو داود)⁴⁶

Artinya: Dari Ibn Abbas r.a. bahwa Rasulullah saw berbekam padahal beliau dalam keadaan berpuasa (H. R. Abu Dawud).

⁴⁵ Imam Al-Syafi'iy, *Musnad Imam Al-Syafi'iy*, Cet. I, Jilid II

⁴⁶ bu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 2009)

Menurut penelitian Imam Syafi'iy kedua hadis ini sama-sama kuat, yang karenanya sulit dikompromikan. Namun menurut fakta sejarah hadis Syaddad lebih dahulu datangnya dari Nabi daripada hadis Ibn Abbas. Syafi'iy menjelaskan hadis Syaddad Ibn Aus disampaikan oleh Nabi saw pada tahun penaklukan kota Makkah yakni tahun kedelapan hijriah yang pada waktu itu Rasulullah saw belum pernah melakukan ihram. Sementara hadis Ibn Abbas yang menyebutkan Rasulullah saw berbekam dalam keadaan ihram dan puasa disabdakan pada tahun Rasulullah saw melaksanakan ibadah haji, yaitu pada tahun kesepuluh hijriah. Oleh karena dapat diketahui mana yang lebih dahulu dan mana yang kemudian, maka dipastikan hadis yang datangnya lebih kemudian (hadis Ibn Abbas) telah menasakhkan hadis yang pertama (hadis Syaddad Ibn Aus). Artinya, melalui hadis Ibn Abbas r.a. ini orang yang berbekam dalam keadaan berpuasa tidak membatalkan puasa.⁴⁷ Mengenai pembatalan salah satu dari dua hadis ini dan pengamalan yang lainnya terdapat dalam ungkapan Imam Syafi'iy berikut:

⁴⁷ Imam Al-Syafi'iy, *Al-Umm*, hlm, 641



قَالَ الشَّافِعِيُّ: فَإِنْ كَانَا ثَابِتَيْنِ فَحَدِيثُ ابْنِ عَبَّاسٍ نَاسِخٌ، وَحَدِيثُ
إِفْطَارِ الْحَاجِمِ وَالْمَحْجُومِ مَنْسُوخٌ⁴⁸

Imam Syafi'iy mengatakan: "Meskipun kedua hadis ini sama-sama kuat, maka hadis Ibn Abbas adalah nasikh dan hadis tentang batalnya puasa pembekam dan yang dibekam (hadis Syaddad) adalah mansukh."

- c. Nasikh dapat diketahui melalui keterangan ijma'.

Hal ini sebagaimana dikatakan Ibn Qudamah bahwa di antara metode untuk mengetahui nasikh mansukh adalah adanya kesepakatan para ulama bahwa hukum ini mansukh dan yang memansukhkannya adalah hadis yang datang terakhir, bukan ijma' itu sendiri, karena telah dijelaskan bahwa tidak boleh adanya pembatalan hadis dengan ijma'.⁴⁹

Contoh untuk poin ini adalah pembatalan puasa asyura dengan puasa Ramadhan dan pembatalan pemberian harta selain zakat kepada fakir miskin dengan kewajiban membayar harta zakat. Para sahabat r.a. telah sepakat untuk meninggalkan atau sepakat untuk tidak memandang wajib lagi puasa asyura dengan

⁴⁸ Imam Al-Syafi'iy, *Ikhtilaf Al-Hadits*, hlm.

⁴⁹ Ibn Qudamah, *Raudhat Al-Nadlir*, Cet. II, Juz I, (T.t.p.: Muassasah Al-Rayyan, 2002), hlm. 271.

adanya kewajiban puasa Ramadhan dan tidak memandang wajib lagi pemberian harta biasa kepada fakir miskin dengan adanya kewajiban membayar zakat harta. Dengan berpalingnya mereka dari dua kewajiban yang pertama, yakni kewajiban puasa asyura dan kewajiban pemberian harta kepada fakir miskin maka ini dipandang sebagai amalan yang sudah dimansukhkan atau dibatalkan.

d. Nasih Mansukh diberitahukan oleh perawi hadis.

Adapun contoh untuk kasus ini antara lain tentang pernikahan mut'ah, dalam hal ini Salamah bin Al-Akwa' mengatakan: Rasulullah saw telah memberikan keringanan kepada kami melakukan nikah mut'ah selama tiga hari pada masa perang Awthas (juga dikenal dengan perang Hunain), kemudian beliau melarang kami melakukannya. (H. R. Muslim).

Ini metode yang keempat di antara metode mengetahui nasikh mansukh dan ini merupakan metode yang disepakati. Yang intinya adalah kita dapat mengetahui adanya nasikh karena diberitahukan oleh periwayat hadis. Demikian juga Riwayat dari Ali r.a. Nabi saw memerintahkan kami untuk berdiri ketika dilewati oleh orang-orang yang membawa jenazah. Kemudian beliau tidak melakukannya lagi, artinya setelah itu, beliau tidak



berdiri lagi ketika ada orang-orang yang membawa jenazah di hadapan beliau. Dari sini diketahui bahwa duduknya Nabi ketika dilewati oleh orang-orang yang membawa jenazah merupakan nasikh terhadap perintah berdiri sebelumnya. Walaupun sebagian ulama seperti dapat dilihat pada bagian lain dari buku ini hadis ini dapat dikompromikan sehingga menurut mereka kedua hadis ini dapat digunakan.

- e. Perawi salah satu hadis masuk Islam pada akhir hayat Nabi dan perawi yang lain tidak bertemu dengan Nabi kecuali di awal Islam.

Misalnya, seorang perawi meriwayatkan sebuah hadis tentang persoalan Fiqih. Kemudian seorang perawi lain meriwayatkan hadis lain yang berlawanan dengannya tentang masalah fiqih tersebut. Perawi hadis yang kedua diketahui masuk Islam pada akhir hayat Nabi saw dan juga diketahui bahwa perawi hadis pertama tidak bertemu dengan Nabi saw kecuali pada awal Islam. Perawi hadis kedua diketahui lebih terakhir dari perawi hadis pertama, maka hadis yang ia riwayatkan adalah nasikh dan hadis yang diriwayatkan oleh orang pertama adalah mansukh.⁵⁰

⁵⁰ Ibn Qudamah, *Raqdhat Al-Nadlir*, hlm. 272

Contoh untuk poin ini adalah hadis riwayat Al-Hazimi dari Thalq bin Ali dan Abu Hurairah tentang batal tidaknya wudhu' disebabkan memegang atau tersentuh kemaluan. Hadisnya berbunyi sebagai berikut:

عن طَلْقِ بْنِ عَلِيٍّ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - سُئِلَ عَنْ
مَسِّ الذِّكْرِ فِي الصَّلَاةِ، فَقَالَ: "هَلْ هُوَ إِلَّا بَضْعَةٌ مِنْكَ (رواه
الحازمي في الإعتبار)⁵¹

Artinya: Dari Thalq bin Ali bahwa Rasulullah saw ditanyakan tentang hukum menyentuh kemaluan ketika shalat, Nabi saw menjawab: "Tidaklah ia kecuali sepotong daging dari tubuhmu." (H. R. Al-Hazimi dalam kitab Al-I'tibar).

Namun berbeda dengan Riwayat Abu Hurairah yang mengatakan bahwa menyentuh kemaluan membatalkan wudhu, seperti dalam hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ مَنْ أَفْضَى بِيَدِهِ
إِلَى ذِكْرِهِ لَيْسَ دُونَهُ سِتْرٌ فَقَدْ وَجَبَ عَلَيْهِ الْوُضُوءُ (رواه أحمد)⁵²

Artinya: Dari Abu Hurairah r.a. dari Nabi saw beliau bersabda: "Barangsiapa tangannya menyentuh

⁵¹ Al-Hafidh Abu Bakar Al-Hazimi, *Al-I'tibar Fi Al-Nasikh wa Al-Mansukh Fi Al-Hadits*, Cet. II, (Hyderabad: Dairat Al-Maa'rif Al- Usmaniyyah, 1359 H.), hlm. 40

⁵² Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Cet. II, Juz XIV, (T.t.p.: Muassasah Al-Risalah, 1999), hlm. 131.



kemaluannya tanpa terhalangai oleh sesuatu, maka ia wajib berwudhu’.”

Al-Hazimi menyebutkan bahwa Thalq lebih dahulu masuk Islam dibandingkan Abu Hurairah. Dia mendengar hadis ini dari Nabi pada permulaan Nabi saw hijrah di mana pada saat itu Nabi sedang membangun masjid Madinah. Sementara Abu Hurairah baru masuk Islam pada tahun peperangan Hunain yakni setelah dibangun masjid Madinah sehingga hadis Riwayat Thalq menjadi batal atau mansukh dengan hadis yang ia riwayatkan.⁵³ Apabila telah pasti hadis Thalq lebih dahulu datang dan hadis Abu Hurairah lebih terlambat maka berkewajiban berpegang kepadanya (hadis Abu Hurairah) yang mengatakan batal wudhu’.⁵⁴

2. Metode Yang Diperselisihkan

- a. Perawi hadis mengatakan: “Hukum persoalan ini dahulu begini, kemudian dimansukhkan.”

Ketika perawi hadis mengatakan bahwa dahulu hukum masalah ini seperti ini, kemudian hukum tersebut dinasakhkan atau dihapuskan. Dalam hal ini ulama terbagi ke dalam dua

⁵³ Al-Syanqithi, Muzakkarah Fi Usul Al-Fiqh, Cet. V, Juz I, (Madinah: Maktabah Al-'Ulum wa Al-Hikam, 2001), hlm. 111.

⁵⁴ Al-Hafidh Abu Bakar Al-Hazimi, Al-'tibar ..., hlm 45-46.

pendapat. Menurut ulama Syafi'iyah dan jumbuh ulama, ucapan ini tidak menunjukkan secara pasti telah terjadinya nasakh, karena boleh jadi ucapan itu berdasarkan ijihad perawi bukan berdasarkan *tawqifi* atau keterangan dari Nabi saw. Apabila itu hasil ijihad, maka ijihad seorang mujtahid tidak mengikat mujtahid yang lain. Ucapan ini bermakna seorang mujtahid tidak boleh bertaqlid kepada mujtahid yang lain. Sedangkan menurut ulama Hanafiyah, ucapan perawi seperti itu telah menetapkan terjadinya penghapusan hukum atau nasakh secara pasti. Karena ucapan mutlaq dari seorang perawi yang adil tanpa menerangkan siapa yang menasakhkannya menunjukkan bahwa keterangan tersebut adalah *tawqifi* atau otoritas penasakhnya adalah Nabi saw dan karena itu ucapan perawi itu dapat diterima. Ucapan seperti ini meniscayakan perawi tersebut tidak mengucapkan ucapan itu kecuali setelah benar-benar mendengarnya dari Nabi saw. Oleh karena itu, ucapan perawi tersebut menunjukkan telah terjadinya nasakh.

- b. Salah satu di antara dua nash yang berlawanan itu tertulis dalam mashhaf setelah nash yang lainnya. Ini khusus untuk nash Al-Qur`an.

Sebagian ahli ilmu berpendapat nash yang terakhir tertulis dalam mushhaf menjadi penasakh terhadap nash yang lebih dahulu tertulis di



dalamnya. Alasan yang mereka kemukakan bahwa sesuatu yang terakhir ditulis dalam mushhaf adalah menunjukkan bahwa ia menjadi penghapus terhadap nash lebih dahulu ditulis di dalamnya apabila keduanya berlawanan. Akan tetapi pendapat Sebagian ahli ilmu ini adalah pendapat yang lemah. Sementara mayoritas ulama tidak berpendapat demikian, karena tertib (urutan) ayat-ayat Al-Qur`an di dalam mushhaf tidak ditulis menurut tertib (urutan) ayat-ayat itu diturunkan. Bahkan boleh jadi ayat yang lebih dahulu diturunkan diletakkan pada bagian akhir di dalam mushhaf, sebaliknya boleh jadi juga ayat yang paling terakhir diturunkan diletakkan pada bagian awal di dalam mushhaf. Contohnya, letak urutan ayat tentang iddah wanita yang ditinggalkan mati oleh suaminya. Tentang persoalan ini terdapat dua ayat yang berlawanan yang karenanya dalam menyelesaikan perlawanan ini para ulama menerapkan teori nasikh dan mansukh. Ternyata ayat yang menasakhkan, secara tertib tertulis dalam Al-Qur`an lebih dahulu dari ayat yang dinasakhkan. Ayat yang menasakhkan tersebut dalam Surat Al-Baqarah ayat 234:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا فَإِذَا بَلَغَ أَجَلُهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِيمَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ.

Artinya: “Dan orang-orang yang mati di antara kamu serta meninggalkan istri-istri hendaklah mereka (istri-istri) menunggu empat bulan sepuluh hari. Kemudian apabila telah sampai (akhir) iddah mereka, maka tidak ada dosa bagimu mengenai apa yang mereka lakukan terhadap diri mereka menurut cara yang patut. Dan Allah Maha mengetahui apa yang kamu kerjakan.”

Sementara ayat yang dinasakhkan terletak pada Surat yang sama tetapi dari segi urutannya lebih terakhir dari ayat tersebut yaitu pada ayat 240 Surat Al-Baqarah:

وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ فَإِنْ خَرَجْنَ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا فَعَلْنَ فِي أَنْفُسِهِنَّ مِنْ مَعْرُوفٍ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ.

Artinya: “Dan orang-orang yang akan mati di antara kamu dan meninggalkan istri-istri, hendaklah membuat wasiat untuk istri-istrinya, (yaitu) nafkah sampai setahun tanpa mengeluarkannya (dari rumah). Tetapi jika mereka keluar (sendiri), maka tidak ada dosa bagimu (mengenai apa) yang mereka lakukan terhadap diri mereka sendiri



dalam hal-hal yang baik. Allah Maha Perkasa Maha Bijaksana.”

Atas dasar ini mayoritas ulama tidak sependapat dengan pandangan yang mengatakan bahwa ayat yang terletak pada urutan terakhir dalam mushhaf menjadi nasikh (penghapus) terhadap ayat yang terletak secara urutan lebih awal dalam mushhaf, karena seperti telah disebutkan bahwa tertib (urutan) ayat-ayat Al-Qur`an di dalam mushhaf tidak ditulis menurut tertib (urutan) diturunkan ayat-ayat tersebut.

- c. Perawi salah satu hadis itu lebih muda usianya dari perawi hadis yang lain.

Dalam menyikapi hadis seperti ini terjadi perbedaan pendapat di kalangan ulama. Sebagian mereka berpendapat bahwa hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih muda usianya atau lebih terakhir Islamnya menjadi nasikh terhadap hadis yang lain. Karena secara lahir dia lebih terakhir masanya dari hadis yang lain itu. Ini alasan ulama yang berpendapat bahwa hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih muda usianya menjadi nasikh terhadap hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih tua usianya pada saat kedua hadis tersebut terjadi perlawanan makna secara lahir. Sedangkan mayoritas ulama menolak pendapat ini.

- d. Salah satu dari dua nash sesuai dengan *baraah ashliyyah*, sedangkan nash yang lain berlawanan dengannya.

Baraah Ashliyah adalah bebasnya seseorang hamba dari kewajiban dan hak Syara' sebelum adanya hukum Syara' tersebut. Apabila salah satu nash yang berlawanan itu sesuai dengan *baraah ashliyah* dan yang lainnya berbeda dengannya (*baraah ashliyah*), dalam hal ini ulama berbeda pendapat. Sebagian ulama berpendapat bahwa nash yang sesuai dengan *baraah ashliyah* dipandang sebagai nash yang terakhir datang dibandingkan dengan nash yang berlawanan dengannya. Maksud dari pernyataan ini adalah nash yang sesuai dengan *baraah ashliyah* sebagai nasikh terhadap nash yang berbeda dengannya. Alasannya karena nash yang sesuai dengan *baraah ashliyah* itu membawa sesuatu yang baru, yaitu kembalinya hukum kepada *baraah ashliyah* setelah sebelumnya dinasakhkan. Sekiranya nash itu dipandang sebagai nash yang pertama dibandingkan yang lain, hal ini tentu tidak memberikan faedah sama sekali. Ini pendapat sebagian kecil ulama. Adapun mayoritas ulama menolak pendapat tersebut, mereka beralasan bahwa susunan ayat-ayat dalam Al-Qur`an tidak selalu diurutkan menurut urutan turunnya, tetapi kadangkala ayat-ayat yang tertulis pada urutan



awal dalam Al-Qur`an adalah ayat-ayat yang paling terakhir diturunkan.

Contohnya, urutan ayat tentang iddah wanita yang ditinggal mati suaminya, ayat yang menasakhkan lebih awal urutannya di dalam Al-Qur`an dibandingkan dengan ayat yang dianasakhkan. Nasikh atau yang menasakhkan terdapat pada ayat 234 Surat Al-Baqarah, sedangkan yang dimansukhkan justru terletak pada ayat 240 Surat yang sama. Atas dasar itu jumhur ulama tidak mengklaim bila ada dua ayat yang berlawanan, ayat yang terletak paling kemudian dalam Al-Qur`an sebagai nasikh terhadap ayat lain yang lebih dahulu disebutkan. Alasannya seperti telah disebutkan sebelumnya bahwa urutan ayat-ayat dalam Al-Qur`an tidak ditempatkan sesuai urutan turunnya.



BAB II

PERANAN ILMU NASIKH MANSUKH HADIS

designed by fre

Dalam bab ini pembahasan diawali dengan sejarah singkat lahirnya ilmu nasikh mansukh, dimana diterangkan bahwa pengetahuan tentang nasikh mansukh dan urgensinya telah dikenal pada masa sahabat. Hal ini dibuktikan dalam beberapa riwayat bahwa beberapa sahabat besar mengecam orang-orang yang suka menyampaikan kisah-kisah di hadapan orang banyak, apabila mereka tidak mengetahui persoalan nasikh mansukh. Bahkan dikemukakan pula betapa mereka membenci para tukang kisah yang tidak peduli dengan masalah nasakh mansukh ini, sampai ada diantara sahabat

yang memukul mereka yang menyampaikan kisah-kisah apabila tidak mengetahui persoalan nasikh mansukh. Pada bab ini juga dikemukakan uraian tentang pentingnya mengetahui nasikh mansukh

A. Sekilas Sejarah Nasikh dan Mansukh Hadis

Pengetahuan tentang nasikh dan mansukh telah dikenal baik di masa para sahabat, dan telah dianggap sebagai ilmu yang memegang peranan penting sejak zaman itu. Abu Ja'far Al-Nuhhas dan Al-Hazimi masing-masing meriwayatkan hal ini dari Ibn Abbas r.a. bahwa ia melewati seorang laki-laki yang sedang bercerita atau menyampaikan kisah-kisah kepada para pendengarnya lalu menggerakkan kakinya sambil mengatakan, apakah kamu tahu nasikh dan mansukh? Laki-laki itu menjawab: Tidak, Lalu Ibn Abbas mengatakan: Kamu celaka dan mencelakakan.⁵⁵ Riwayat senada juga datang dari Ali bin Abi Thalib r.a. melewati seseorang yang sedang membawakan kisah-kisah di hadapan pendengarnya. Beliau juga bertanya kepada tukang kisah tersebut: Apakah kamu mengetahui nasikh dan mansukh? Ia menjawab: Tidak. Lalu beliau mengatakan: Kamu celaka dan mencelakakan, kemudian Ali meminta agar laki-laki tersebut dikeluarkan dari masjid.⁵⁶ Ibn Asakir juga

⁵⁵ Al-Hazimi, *Al-I'tibar*, hlm. 4.

⁵⁶ Para tukang kisah adalah para pemberi ceramah agama dan mursyid. Mengapa dikatakan mereka celaka, karena mereka tidak berhati hati terhadap kebenaran riwayat-riwayat yang mereka



meriwayatkan dari Umar Ibn Khattab r.a. yang sedang melewati di depan Abu Darda' r.a. yang juga sedang menyampaikan kisah-kisah di hadapan pendengar/audiennya dan telah meminta izin sebelumnya kepada Umar, lalu Umar memukul Abu Darda' dengan *dirrah* (cemeti).⁵⁷

Abu Ja'far Al-Nahhas, Al-Hazimi dan Ibn Al-Jawzi juga meriwayatkan dari Ali r.a. bahwa beliau pernah mengeluarkan seorang *al-Qash* (pengisah/pendongeng) dari salah satu masjid di Kufah dan melarangnya untuk berkisah atau mendongeng.⁵⁸ Dikatakan mendongeng karena dalam sebuah riwayat yang dinukilkan Al-Nuhhas bahwa Ali pada waktu itu masuk ke dalam masjid kebetulan melihat seseorang yang sedang menakut-nakuti manusia (*yukhawwif al-nas*), lalu beliau beratanya: Apakah kamu mengetahui nasikh dan mansukh (sebuah riwayat)? Laki-laki itu menjawab: Tidak, lalu beliau mengatakan: Keluarlah dari masjid kami, janganlah kamu menakut-nakuti lagi orang (dengan kisah-kisah yang tidak jelas).⁵⁹

Dari beberapa riwayat di atas jelas menunjukkan bahwa pengetahuan para sahabat tentang ilmu nasikh dan

sampaikan, lalu mendatangi para audiennya dan menyampaikan pelajaran dan kisah-kisah yang aneh-aneh kepada mereka. Lihat Al-Nuhhas, *Al-Nasikh wa al-Mansukh*, hlm. 2.

⁵⁷ Al-Hazimi, *Al-'Itibar*, hlm. 5.

⁵⁸ Al-Hazimi, *Al-'Itibar*, hlm. 5

⁵⁹ Abu Ja'far al-Nahhas, *Al-Nasikh wa Al-Mansukh*, Cet. I, Juz I, (Kuwait: Maktabah al-Fallah), 47.

mansukh ini, baik nasikh mansukh Al-Quran maupun hadis memang tidak asing lagi dalam perbincangan mereka. Hanya saja keberadaannya belum terwujud sebagai salah satu cabang ilmu yang berdiri sendiri dalam memahami Al-Qur`an dan Al-Hadis sebagaimana yang dikenal kemudian. Sejak waktu itu ilmu ini sangat tinggi kedudukannya dan menurut Ibn Syihab Al-Zuhri (51-124H. / 671-741 M.) ia merupakan satu bidang ilmu yang sangat menyulitkan atau memberatkan para fuqaha untuk mengetahuinya. Al-Hazimi dalam kitabnya *Al-I'tibar Fi Al-Nasikh wa Al-Mansukh Fi Al-Hadith* memberikan komentar terhadap pernyataan Al-Zuhri di atas dengan perkataan, tidakkah kamu lihat imam Al-Zuhri seorang ulama besar yang ilmu para sahabat bermuara pada dirinya, yang pada dirinya pula tempat berkumpulnya hadis-hadis ulama hijaz, serta beliau pula tempat kembali persoalan fatwa, begitu mengagungkan ilmu nasikh dan mansukh ini. Lalu Al-Hazimi mengatakan, setelah Al-Zuhri tidak ada seorang pun ulama yang pernah diketahui menangani dan mendalami ilmu ini, meringkas, menyelidiki dan mengkhususkan pembahasannya kecuali dari isyarat-isyarat singkat yang disampaikan oleh segelintir ulama. Barulah kemudian pertengahan abad kedua hijriyah datangnya Imam Syafi'iy (150 H.- 204 H.) yang mulai memberikan perhatian besar terhadap ilmu ini. Karena itulah maka beliau boleh dikatakan sebagai pembangun sejarah awal terhadap ilmu nasikh dan mansukh. Di tangannya ilmu ini menjadi lebih terang dan nyata, karena



beliau telah menerangkan mana ayat dan hadis yang benar-benar mansukh dan mana pula yang tidak mansukh karena masih bisa dikompromikan, yang sebelumnya cenderung tidak dibedakan menurut klasifikasinya yang ilmiah. Imam Al-Syafi'iy berbicara banyak tentang ilmu ini dalam kitabnya Al-Risalah, menelusuri, membuka rahasianya, menggali dasar-dasarnya dan menyusun bab-babnya dengan lebih baik, sehingga Ahmad Ibn Hambal yang merupakan murid langsung dari beliau mengatakan, tanpa Imam Al-Syafi'iy beliau tidak mengetahui ilmu ini. Bahkan Imam Ahmad Ibn Hambal sampai menunjukkan sikap kekesalan terhadap seseorang yang bertemu dengan Imam Al-Syafi'iy tetapi tidak menyalin ilmu-ilmu yang beliau ajarkan, seperti terdapat dalam sebuah riwayat dari Muhammad bin Najjah mengatakan: Saya mendengar Muhammad bin Muslim bin Warah mengatakan: Ketika saya kembali dari Mesir saya menjumpai Imam Ahmad bin Hambal sembari mengucapkan salam kepadanya. Imam Ahmad bertanya kepadaku, apakah kamu telah menyalin dan mengoleksi kitab-kitab karya Imam Al-Syafi'iy r.a.? Aku jawab: "Tidak". Imam Ahmad mengatakan kepadaku: "Kamu keterlaluhan, kami tidak mengetahui nash-nash mujmal dari mufassar dan tidak pula kami ketahui hadis-hadis nasikh dan mansukh sehingga kami duduk berdiskusi dengan imam Al-Syafi'iy r.a., barulah setelah itu kami dapat mengetahuinya."

Imam Syafi'iy telah menyebutkan dalam kitabnya Al-Risalah sejumlah hadis terkait nasakh mansukh, namun beliau tidak mengupas isinya secara mendalam. Karena kitab ini tidak dikhususkan pembahasannya untuk nasakh mansukh saja, kecuali yang beliau tunjukkan pada beberapa bagian dari buku ini. Sekiranya beliau mengupas persoalan nasakh mansukh secara panjang lebar tentu peneliti tidak perlu bersusah payah lagi mencari pembahasan nasakh mansukh. Akan tetapi dengan meninggalnya para ulama maka ilmu ini tercerai berai (*tafarraqat*) dan di tangan penerus mereka menjadi tercabik-cabik (*tamazzaqat*).

Selanjutnya ilmu nasikh mansukh termasuk ilmu pelengkap ijihad, karena unsur penting dalam persoalan ijihad adalah mengetahui *al-naql* dan di antara faedah mengetahui *al-naql* adalah mengetahui nasakh mansukh. Karena persoalan yang ada pada dhahir riwayat adalah gampang dan resikonya pun murah, Yang sulit hanya cara istimbat hukum-hukum dari nash-nash yang tersembunyi, tegasnya adalah bagaimana mengetahui nash yang awal dan yang akhir dari keduanya.

Demikian awal mula pertumbuhan dan perkembangan ilmu nasikh dan mansukh hadis. Seperti telah dijelaskan di atas Ulama yang datang setelah imam Al-Syafi'iy kemudian mengembangkan lebih lanjut ilmu ini dengan merujuk kepada karya-karyanya Imam Al-Syafi'iy.



B. Pentingnya Ilmu Nasikh dan Mansukh Hadis

Dalam uraian di atas terlihat betapa tingginya perhatian salafus salih terhadap Ilmu nasikh dan mansukh ini dan betapa ilmu ini menjadi pusat perhatian mereka mulai dari kalangan para sahabat, para tabi'in, imam-imam mujtahid dan generasi pengikut mereka. Tingginya perhatian dan semangat mereka untuk mengetahui ilmu ini, karena kedudukannya yang begitu penting di mata mereka dibandingkan dengan cabang-cabang ilmu syari'at lainnya, juga karena keterkaitannya dengan persoalan hukum dan maslahat yang mengitarinya. Mereka mencela keras para ulama yang memberanikan diri memberikan fatwa dan penafsiran terhadap ayat-ayat Al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi jika mereka tidak menguasai ilmu nasikh mansukh ini. Bahkan tidak sebatas celaan tetapi sebagian dari mereka juga ada yang sampai memukul para qushshas, tukang cerita hanya karena mereka tidak mengetahui ilmu nasikh dan mansukh dalam membawakan riwayat-riwayat yang mereka sampaikan.

Para sahabat adalah orang yang paling paham terhadap Al-Qur`an dan hadis-hadis Nabi saw, tetapi tidak ada seorang pun dari mereka yang berani mendahului mengatakan sesuatu tentang hukum-hukum, seperti mengatakan "ini halal" dan "ini haram" karena mereka takut jatuh dalam hal-hal yang berdosa, sebab boleh jadi sebagian hukum telah berubah sementara mereka tidak mengetahui ada perubahan itu atau tidak mendengarnya.

Itu sebabnya sebagian besar ulama salaf enggan untuk memberikan fatwa-fatwa agama meskipun berkaitan dengan hukum-hukum yang sudah jelas permasalahannya. Ibn Abdil Barr meriwayatkan dalam kitabnya *"Jami' Bayan al-Ilm wa Bayanah"*⁶⁰ bahwa Abubakar al-Siddiq r.a. pernah ditanyakan tentang suatu masalah dalam Al-Qur`an, beliau menjawab dengan ucapan: "Langit mana yang menaungiku dan bumi mana yang menerimaku jika aku katakan tentang isi Al-Qur`an sesuatu yang aku tidak mengetahuinya."⁶¹

Imam Al-Darimi juga meriwayatkan dari Muhammad Ibn Sirin bahwa Hudzaifah pernah ditanyakan tentang sesuatu, lalu ia menjawab: "Yang berhak memberi fatwa kepada manusia ada tiga orang yaitu seseorang yang bergelar imam (alim dalam ilmu) atau penguasa atau seseorang yang mengetahui ilmu nasikh dan mansukh". Mereka bertanya kepada Hudzaifah, siapa yang mengetahui ilmu nasikh dan mansukh itu, Hudzaifah menjawab yaitu Umar Ibn Khattab atau orang bodoh yang memaksa atau memberanikan diri untuk berfatwa."⁶²

Al-Suyuthi pernah juga menyebutkan sebuah kisah bahwa Amad Ibn Hanbal dan Yahya Ibn Ma'in suatu ketika

⁶⁰ Ibn Abd Al-Barr, *Jami' Bayan al-Ilm wa Bayanah*, Juz II, hlm. 64; Kanz al-Ummal, III, hlm 301; Ibn Jarir al-Thabari, Tafsir Ibn Jarir, Juz I, hlm. 78

⁶¹ Ibn Katsir, Tafsir Al-Qur`an Al-Adlim, Juz. IV, hlm. 501.

⁶² Imam al-Darimi, Sunan al-Darimi, Juz I, hlm 56.



melaksanakan shalat di masjid Al-Rushafah, tiba-tiba di depan mereka tampil seorang yang menyampaikan kisah dengan mengatakan: “Ahmad Ibn Hanbal dan Yahya Ibn Ma’in mengabarkan kepada kami ia berkata: Abdurrazaq mengabarkan kepada kami, yang diterimanya dari Ma’mar dari Qatadah dari Anas bin Malik ia berkata bahwa Rasulullah SAW bersabda:

من قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ خَلَقَ اللَّهُ مِنْ كُلِّ كَلِمَةٍ مِنْهَا طَيْرًا مُنْقَارُهُ مِنْ ذَهَبٍ
وريشه من مرجان

Maksudnya: “Barangsiapa yang mengatakan kalimat ‘La Ilaha illa Allah’, niscaya Allah akan menciptakan dari setiap kata ucapan tersebut seekor burung yang paruhnya dari emas dan bulunya dari Mutiara.”

Kisah yang disampaikan itu lebih kurang menghabiskan 20 lembar catatan. Mendengar itu spontan saja Ahmad Ibn Hanbal melihat ke arah Yahya Ibn Ma’in dan bertanya “Apakah anda yang menyampaikan riwayat itu kepadanya? Yahya Ibn Ma’in menjawab: “Demi Allah, aku belum pernah mendengar riwayat ini kecuali baru sekarang yang disampaikan oleh laki-laki ini. Setelah laki-laki itu menyelesaikan ceritanya Yahya Ibn Ma’in bertanya kepadanya: Siapa yang menyampaikan riwayat ini kepadamu? Laki-laki itu menjawab: Ahmad Ibn Hanbal dan Yahya Ibn Ma’in. Yahya Ibn Ma’in mengatakan: Yahya Ibn Ma’in itu saya sendiri dan ini Ahmad Ibn Hanbal. Kami belum pernah mendengar kalau cerita ini dari hadis Nabi

SAW. Lalu Yahya Ibn Ma'in mengatakan: Kalau kamu memang harus berdusta janganlah kamu atas namakan kami. Kemudian laki-laki tersebut bertanya: Anda yang namanya Yahya Ibn Ma'in? Yahya Ibn Ma'in menjawab: Benar. Lalu laki-laki itu mengatakan lagi: Saya sering mendengar bahwa Yahya Ibn Ma'in itu orangnya sangat bodoh, belum pernah aku melihat dan mengenalnya kecuali sekarang ini. Yahya Ibn Ma'in bertanya: Bagaimana anda tahu bahwa saya ini sangat bodoh? Laki-laki tersebut menjawab: Dari sikap kalian, di mana seolah-olah di dunia ini tidak ada orang lain yang bernama Yahya Ibn Ma'in dan Ahmad Ibn Hanbal. Aku telah mencatat ada tujuh belas orang yang namanya Yahya Ibn Ma'in dan Ahmad Ibn Hanbal. Kemudian imam Ahmad Ibn Hanbal meletakkan lengan bajunya ke mukanya sambil mengatakan kepada Yahya Ibn Ma'in: Tinggalkan dia! Lalu laki-laki tersebut pun berdiri seolah-olah ingin merperolok-olokkan mereka berdua.⁶³

Imam Ibn Hibban memberikan komentar terhadap kisah ini dalam kitabnya *"Ma'rifat al-Majruhin min al-Muhadditsin"* mengatakan: "Ketika pendongeng ini berani meriwayatkan hadis-hadis palsu di depan Ahmad Ibn Hanbal dan Yahya Ibn Ma'in tanpa menaruh hormat sedikit pun kepada mereka, maka apabila mereka datang ke

⁶³ Lihat, Al-Suyuthi, *Tahdzir al-Khawash min Akadzib al-Qushshash*, Tahqiq Dr. Muhammad bin Luthfiy Al-Shabbagh, Cet. II, (Bairut: Al-Maktab Al-Islamiy, 1984 M.), hlm. 195-197.



masjid-mesjid Jami' dan tempat-tempat berkumpulnya orang banyak yang di sana audiennya rakyat biasa dan orang-orang rendahan tentu mereka lebih berani lagi untuk menyampaikan hadis-hadis palsu seperti itu.⁶⁴

Terkait dengan urgennya ilmu nasikh mansukh ini Yahya bin Aktsam r.h. mengatakan: Tidak ada ilmu yang wajib bagi para ulama dan para murid serta seluruh umat Islam daripada ilmu nasikh dan mansukh. Karena mengambil nasikh adalah wajib yang difardhukan dan beramal dengannya adalah suatu hal yang pasti secara agama. Sebaliknya yang mansukh tidak boleh diamalkan, maka atas setiap orang alim diwajibkan mengetahui ilmu ini agar ia tidak mewajibkan atas dirinya dan atas orang lain sesuatu yang Allah tidak wajibkan atau sebaliknya memandang tidak wajib sesuatu yang Allah wajibkan.⁶⁵ Ibn Hazm r.a. mengatakan, tidak dibolehkan bagi seorang muslim yang beriman kepada Allah dan hari akhir mengatakan sesuatu tentang isi Al-Qur`an dan sunnah bahwa ayat atau hadis ini telah mansukh kecuali terhadap sesuatu yang sudah yakin dan pasti.⁶⁶ Imam Al-Qurthubi juga mengatakan: Mengetahui ilmu nasikh dan mansukh adalah suatu hal yang agung dan mulia, para ulama memerlukan ilmu ini, tidak ada yang mengingkarinya

⁶⁴ Al-Suyuthi, *Tahdzir al-Khawash...*, hlm. 197.

⁶⁵ Lihat Ibn Abdil Barr, *Jami' Bayan al-Ilmi wa Bayanih*, Juz II, hlm 35.

⁶⁶ Ibn Hazm, *Al-Ihkam fi Ushul Ahkam*, Juz. IV, hlm 83 dan 84.

melainkan orang-orang bodoh dan dungu, karena melalui ilmu ini seseorang dapat mengenal hukum halal dan haram.⁶⁷

C. Hikmah Adanya Nasakh

Sesungguhnya pengetahuan seseorang tentang hikmah adanya sesuatu termasuk hikmah pensyariaan suatu hukum adalah antara lain dapat melegakan jiwa dan menghilangkan kebingungan. Karena itu dalam Al-Qur`an dikatakan “orang-orang yang diberikan hikmah benar-benar mereka telah diberikan kebaikan yang banyak.” Hikmah pemberlakuan hukum qishash misalnya adalah untuk menjaga atau memelihara jiwa dan kehidupan manusia. Sekiranya tidak ada syariat qishash, orang akan dengan sangat mudah melakukan pembunuhan terhadap orang lain walaupun hanya karena alasan yang sangat sepele. Akan tetapi dengan mengetahui bahwa hukum yang sama akan diperlakukan kepadanya maka sekurang-kurangnya seseorang akan berpikir ulang pada saat terbersit dalam jiwanya untuk melakukan perbuatan jahat ini. Demikian halnya mengenai hikmah pensyariaan nasakh, baik nasakh dalam Al-Qur`an maupun dalam hadis-hadis Rasulullah saw.

Apabila merujuk kepada pembahasan para ulama tentang hikmah pemberlakuan nasakh ini akan ditemukan

⁶⁷ Imam al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Juz II, hlm. 220.



pembahasan mereka yang ringkas dan singkat dan ada pula yang panjang lebar bertele-tele. Di antara pembahasan yang baik dan mewakili pembahasan-pembahasan lainnya yang pernah dikupas para ulama mengenai hikmah ini adalah yang ditulis oleh pengarang kitab *Al-Idhah*. Oleh karena itu dalam buku ini akan dikutip seperlunya pembahasan tersebut sekadar untuk memberikan gambaran umum tentang hikmah ini.

Ketahuiilah bahwa Allah SWT lebih dahulu mengetahui sesuatu yang akan terjadi di kemudian hari, bagaimana akan terjadi serta kapan berakhir sesuatu yang telah ditetapkan. Allah SWT telah mengetahui apa yang akan diperintahkan kepada makhluk-Nya dan apa yang dilarang-Nya sebelum segala sesuatu terjadi, juga mengetahui kapan Ia memerintahkan dan kapan Ia melarang sesuatu. Hal ini karena Allah bertindak atas hamba-Nya sesuai kemaslahatan hamba. Allah memerintahkan suatu perintah pada saat yang diperintahkan itu mendatangkan kemaslahatan bagi mereka dan akan menghapuskan pada saat yang lain juga ketika Ia mengetahui adanya kemaslahatan tersebut bagi mereka. Allah senantiasa bermaksud menetapkan hukum yang pertama sampai kepada waktu yang diinginkan pembatalannya (*mansukh*) dan bermaksud menggantikannya dengan hukum yang kedua, atau menghilangkan hukum pertama tanpa menggantikan dengan hukum yang kedua pada saat Ia ingin menghapuskan hukum yang pertama. Jadi,

Allah menasakhkan suatu hukum yang telah diperintahkan dengan hukum yang juga diperintahkan oleh-Nya.⁶⁸

Hukum-hukum yang telah dipraktekkan pada masa awal Islam yaitu masa turunnya wahyu dan risalah, baik berdasarkan Al-Qur`an atau sunnah, lalu dinasakhkan dengan riwayat yang sahih adalah untuk menyingkap rahasia tasyri' dan fleksibilitasnya dalam mendidik manusia untuk menerima hukum dan beban-beban syari'at secara bertahap dan perlahan-lahan. Dengan demikian manusia akan tunduk dan memeluk agama ini dengan sukarela tanpa pemaksaan. Karena beban-beban syari'at tidak diberikan kepada mereka secara sekaligus dan mendadak.

Secara singkat hikmah dari adanya nasakh mansukh dapat dirinci sebagai berikut:

1. Penetapan nasakh secara tepat dan benar sesungguhnya dapat menghindari terjadinya pertentangan dalil-dalil secara terus-menerus. Pertentangan dalil-dalil itu juga dapat mengganggu pemahaman terhadap maknanya, yang karenanya perjalanan tasyri' pun tidak bisa berjalan seperti yang diharapkan, kecuali dengan adanya penetapan nasakh terhadap salah satu di antara dalil-dalil yang bertentangan itu.
2. Penetapan nasakh merupakan manifestasi dari keajaiban teks-teks yang dinasakhkan dan yang menasakhkan dari Al-Qur`an dan hadis secara bersama-sama. Apabila

⁶⁸ Ibn Al-Jawzi, *I'lam 'Alim*, hlm. 13-14



hukum-hukum yang telah ditetapkan tidak pernah berlaku nasakh, maka akan banyak sekali terjadi pengabaian terhadap mafsadah dan akan banyak sekali pula hilangnya kesempatan untuk menarik masalah dalam kehidupan manusia. Ketiadaan nasakh juga akan menyempitkan maksud dan tujuan syari'at yang toleran serta sesuai dengan tatanan kehidupan manusia pada setiap masa dan tempat.

3. Melalui pemberlakuan nasakh juga dapat menjaga apa yang terbaik bagi para mukallaf sebagai karunia dari Allah SWT. Selain itu, penetapan nasakh juga menjadi sarana ujian bagi para hamba-Nya dalam melakukan setiap perintah dan menjauhi larangan-Nya. Allah maha mengetahui masalah dan mafsadah yang muncul dari penasakhan hukum. Penetapan dan pembatalan hukum selalu mendatangkan maslahat kepada para hamba yang hanya diketahui oleh Zat yang menciptakan mereka. Siapa saja yang memperhatikan sejarah perjalanan tasyri' akan mengetahui begitu banyak hikmah dan rahasia di balik pemberlakuan nasakh. Kitab-kitab ulum al-qur`an dalam sub-sub pembahasan nasikh dan mansukh telah menjelaskan panjang lebar masalah ini.⁶⁹
4. Maslahat sebagai tujuan penetapan hukum terkadang berbeda antara satu waktu dengan waktu yang lain atau

⁶⁹Lihat antara lain: Al-Zarqani, *Manahil Al-Irfan fi 'Ulum Al-Qur`an*, Cet. I, Jilid II, (Bairut: Dar Kitab Al-'Arabi, 1995), hlm. 152-153. Al-Subki, *Al-Ibhaj fi Syarh Al-Minhaj*, Jilid II, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1995), hlm. 235-238.

antara satu keadaan dengan keadaan lain atau antara satu tempat dengan tempat yang lain. Karena itu perbedaan hukum pun selalu menyesuaikan dengan perbedaan masalah itu. Dengan demikian pemberlakuan nasakh pada hukum tertentu merupakan suatu keniscayaan agar kemaslahatan selalu dapat terjaga.

5. Secara lebih spesifik, *tadarruj* atau pentahapan dalam penetapan hukum adalah salah satu karakter dari hukum Islam. Apalagi sebelum Islam datang, umat manusia sudah terbiasa dengan kebiasaan dan tradisi jahiliah tanpa ada aturan hukum yang mengikat, maka ketika Islam hendak mengatur aturan-aturan hukum yang berat, boleh jadi mereka akan menjauh dari Islam bahkan boleh jadi juga akan menolak pemberlakuan hukum tersebut. Seperti pernyataan ummul mukminin Aisyah r.a. dalam riwayat Imam Al-Bukhari, Aisyah r.a. mengatakan: "Surat-surat Al-Qur`an yang paling pertama diturunkan kepada Rasulullah SAW adalah surat-surat yang kandungan ayatnya pendek-pendek. Dalam ayat-ayat tersebut lebih fokus diceritakan tentang syurga dan neraka hingga setelah Islam tertanam kuat pada diri mereka barulah diturunkan ayat-ayat tentang halal dan haram. Seandainya sejak dari awal diturunkan Al-Qur`an, ayat-ayatnya banyak berisi tentang larangan ini dan larangan itu yang pada masa jahiliah sudah biasa mereka lakukan, misalnya: "Janganlah kalian minum khamar." Mereka akan menjawab: "Kami tidak akan meninggalkan minum khamar untuk selamanya." Demikian pula apabila



diturunkan kepada mereka larangan yang berbunyi: “Janganlah kalian berzina” atau “jauhilah perbuatan zina.” Mereka akan menjawab: “Kami tidak akan meninggalkan perbuatan zina sampai kapan pun.”⁷⁰

⁷⁰ Lihat Imam Al-Bukhari, Sahih Al-Bukhari, Cet. I, Jilid VI, (Dar Thuq Al-Najah, 1422185.





BAB III

KERANCUAN APLIKASI TEORI NASIKH MANSUKH HADIS

Pembahasan bab ini khusus untuk memaparkan sejumlah hadis yang oleh sebagian ulama diklaim mansukh padahal menurut sebagian ulama lain hadis-hadis tersebut masih bisa dikompromikan dan karenanya tidak dipandang mansukh. Dengan kata lain, ulama yang memandang hadis-hadis tersebut mansukh, belum menerapkan sepenuhnya syarat-syarat mansukh seperti telah dibahas pada bab-bab sebelumnya. Misalnya, tidak setiap hadis yang berlawanan antara satu dan lainnya langsung dapat dianggap salah satunya mansukh sebelum dilakukan upaya kompromi. Tetapi yang disepakati adalah ketika bisa dikompromikan, maka kedua hadis tersebut harus diamalkan, namun jika tidak bisa

dikompromikan lebih dahulu ditempuh langkah tarjih, yaitu memilih hadis yang terkuat diantara keduanya. Apabila tidak diketahui mana yang lebih kuat baru boleh dimansukhkan. Akan tetapi kebanyakan hadis-hadis yang diklaim mansukh ternyata masih bisa dikompromikan oleh ulama yang ahli di bidangnya. Ketika buru-buru menetapkan nasakh tanpa verifikasi yang cukup berarti telah mengabaikan sebagian teori nasakh yang dipegang kuat oleh mayoritas ulama.

Pada bagian yang lain disebutkan sejumlah hadis yang diklaim mansukh juga tidak terpenuhinya syarat-syarat mansukh. Karena hadis-hadis yang digunakan adalah hadis-hadis yang tidak berkualitas kuat atau karena hadis-hadis tersebut dha'if, baik hadis yang dijadikan sebagai nasikhnya maupun hadis yang dimansukhkan atau dua-duanya dhaif. Padahal seperti telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, hadis-hadis yang dapat dijadikan dalil agama adalah yang berkualitas kuat (sahih atau hasan), terlebih lagi apabila hadis-hadis tersebut untuk dijadikan sebagai nasikh terhadap hadis-hadis yang lain. Akan tetapi tidak sedikit hadis-hadis yang dipakai dalam konteks nasikh mansukh ini yang berkualitas dhaif. Seperti akan dilihat dalam uraian-uraian selanjutnya, yang karenanya klaim nasikh dan mansukh mereka tertolak sebab tidak sejalan dengan teori yang juga dipegang kuat oleh mayoritas ulama.



A. Kerancuan Faktor Pengabaian Kompromi

1. Hadis Tentang Larangan Kencing Berdiri:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ ، أَخْبَرَنَا أَبُو حَيْثَمَةَ ، عَنِ الْأَعْمَشِ ، عَنْ شَقِيقٍ ، عَنْ حُدَيْفَةَ ، قَالَ: كُنْتُ مَعَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَأَتَيْتَنِي إِلَى سُبَاطَةِ قَوْمٍ ، فَبَالَ قَائِمًا فَتَنَحَّيْتُ فَقَالَ: اذْنُهُ فَدَنَوْتُ حَتَّى قُمْتُ عِنْدَ عَقْبِيهِ فَتَوَضَّأَ فَمَسَحَ عَلَى خُفَّيْهِ. (رواه مسلم).⁷¹

Artinya: Yahya bin Yahya Al-Tamimiy mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abu Khaitsamah mengabarkan kepada kami dari Al-A'masy dari Syaqiq dari Huzaiifah r.a. ia mengatakan: Aku pernah berpergian bersama Rasulullah saw dan perjalanan kami sampai ke suatu tempat pembuangan sampah suatu kaum lalu beliau buang air kecil di sana dalam keadaan berdiri. Lalu beliau berkata kepadaku: "Mendekatlah kepada saya". Aku pun mendekatinya hingga aku berdiri di dekat kakinya, lalu beliau berudhu' dan menyapu dua sepatunya. (H. R. Muslim).

Hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis yang diriwayatkan oleh Jabir, r.a.:

⁷¹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Jil, 1334 H.), hlm. 156.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ الْقَضَائِي، حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، حَدَّثَنَا عَدِيُّ بْنُ الْقَضَائِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: «نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَبُولَ قَائِمًا» (رواه ابن ماجه)⁷²

Artinya: Yahya bin Fadhl mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abu 'Amir mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: 'Adiy bin Fadhl mengabarkan kepada kami dari 'Ali bin Al-Hakam dari Abi Nadhrah dari Jabir bin Abdillah r.a. ia mengatakan: Rasulullah saw melarang kencing sambil berdiri. (H.R. Ibn Majah).

Ibn Jawzi mengatakan, bahwa sebagian orang mengklaim hadis pertama riwayat Huzaifah telah dinasakhkan oleh hadis kedua riwayat Jabir bin Abdullah, padahal menurut Ibn Al-Jawzi ini tidak benar. Tetapi masing-masing hadis tersebut mempunyai alasannya. Nabi melarang seseorang kencing sambil berdiri agar percikan kencingnya tidak kembali kepada orang tersebut. Sedangkan hadis Hudzaifah mempunyai tiga kemungkinan: Kemungkinan pertama Rasulullah melakukannya (buang air kecil sambil berdiri) karena sakit yang menghalanginya untuk duduk. Kemungkinan kedua Rasulullah buang air kecil sambil berdiri sebagai upaya untuk berobat dari penyakit, karena orang Arab mengobati penyakit antara lain dengan cara kencing sambil berdiri.

⁷² Imam Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 2009), hlm. 206.



Kemungkinan ketiga Rasulullah tidak memungkinkan untuk duduk pada tempat tersebut karena banyak najis. Ada kemungkinan beliau buang air kecil sambil berdiri di mana beliau pada waktu itu berada di posisi atas lalu beliau kencing ke arah bawah.⁷³

Menurut Al-Hafnawi, pendapat Ibnu Jawzi ini sangat menentramkan jiwa, tidak ada alasan yang kuat untuk mengatakan hadis Huzaifah mansukh, karena sebagian ulama berpendapat bahwa hadis yang menunjukkan larangan kencing sambil berdiri sebagai penghapus hadis yang menunjukkan kebolehnya beralasan dengan hadis dari sayyidah Aisyah ra yang mengatakan bahwa sejak turunnya al-Qur`an, beliau tidak pernah lagi buang air kecil berdiri.⁷⁴ Ibn Hajar dalam hal ini mengkritisi Aisyah dan menurut beliau yang benar adalah buang air kecil sambil berdiri tidak dihapuskan. Adapun hadis Aisyah ra yang mengatakan Nabi saw tidak pernah buang air kecil sambil berdiri, laporan ini berdasarkan pengetahuannya dan itu terjadi ketika Nabi berada di rumah, sementara ketika beliau buang air kecil di tempat-tempat lain tidak diketahui oleh Aisyah tetapi

⁷³ Ibn Al-Jawzi, *Ikhbar Ahl Al-Rusukh Fi Al-Fiqh wa Al-Tahdits Bi Miqdar Al-Mansukh Min Al-Hadits*, (Dar Al-Wafa', t.t.), hlm. 18

⁷⁴ Al-Hafnawi, Lihat Catatan kaki kitab *Ikhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 18.

diketahui oleh Huzaifah, beliau termasuk salah seorang sahabat besar.⁷⁵

Menurut Hafnawi apa yang dikatakan Ibn Hajar adalah benar, itu khusus ketika beliau berada di rumah, hal ini menjadi lebih kuat lagi berdasarkan praktek beberapa sahabat besar seperti Umar, Ali, Zaid bin Tsabit dan beberapa sahabat lainnya juga buang air kecil sambil berdiri, dan ini menunjukkan kebolehnya tanpa dipandang makruh selama terjamin percikan kencingnya tidak mengenai kaki atau kain/celananya. Berdasarkan kitab *Hasyiyah al-Shawi 'Ala Syarh al-Shaghir* tempat buang air kecil terdiri dari empat macam. Pertama, jika tempatnya bersih dan tanahnya lembek, dibolehkan buang air kecil sambil berdiri, tetapi sambil duduk lebih utama karena cara seperti ini lebih aman dari penglihatan orang lain. Kedua, bila tempat atau tanahnya lembek dan bernajis dibolehkan buang air kecil sambil berdiri, karena khawatir najis akan mengenai pakaiannya. Ketiga, jika tempat atau tanahnya keras dan padat serta bernajis lebih baik berpindah ke tempat lain, tidak dibolehkan buang air di sana sambil berdiri maupun sambil duduk. Keempat, jika tempatnya keras dan bersih maka ia sudah seharusnya buang air kecil sambil

⁷⁵ Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, Juz I, hlm. 229



duduk agar percikan kencingnya tidak mengenai diri atau pakaiannya. *Wa Allahu A'lam.*⁷⁶

Dari penjelasan di atas terlihat dengan jelas bahwa kontradiksi antara dua hadis ini masih bisa dikompromikan. Dengan demikian maka benar apa yang dikatakan Ibn Al-Jawzi, Ibn Hajar dan didukung pula oleh Al-Hafnawi, bahwa dalam konteks ini tidak berlaku nasikh mansukh, sehingga tidak bisa dikatakan bahwa kencing sambil berdiri dilarang secara mutlak. Hanya saja dalam kondisi memungkinkan sebaiknya kencing dilakukan sambil duduk atau jongkok, sedangkan bila tidak memungkinkan atau menyusahkan maka tidak mengapa kalau kencing sambil berdiri.

2. Hadis Tentang Larangan Buang Air Menghadap atau Membelakangi Kiblat.

حَدَّثَنَا يَهُزُّ بْنُ أَسَدٍ حَدَّثَنَا حَمَّادُ يَعْنِي ابْنَ سَلَمَةَ حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ يَعْنِي ابْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي طَلْحَةَ عَنْ رَافِعِ بْنِ إِسْحَاقَ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ الْأَنْصَارِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: لَا تَسْتَقْبِلُوا الْقِبْلَةَ بِفُرُوجِكُمْ، وَلَا تَسْتَدْبِرُوهَا. (رواه أحمد).⁷⁷

⁷⁶ Al-Hafnawi, Lihat catatan kaki kitab *Ikhhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 18.

⁷⁷ Imam Ahmad, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Cet. I, Jilid VIII, (Jam'iyat Mukniz Al-Islami, 2010), hlm. 1812.

Artinya: Bahz bin Asad mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Hammad bin Salamah mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ishaq bin Abdillah bin Abi Thalhaf mengabarkan kepada kami dari Rafi' bin Ishaq dari Abu Ayyub Al-Anshari r.a. ia mengatakan, Rasulullah saw bersabda: "Janganlah kamu menghadap dan membelakangi kiblat dengan kemaluanmu." (H. R. Ahmad).

Hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ حَدَّثَنَا أَبِي عَنْ ابْنِ إِسْحَاقَ حَدَّثَنِي أَبَانُ بْنُ صَالِحٍ عَنْ مُجَاهِدِ بْنِ جَبْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْأَنْصَارِيِّ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَدْ مَهَانَا عَنْ أَنْ نَسْتَدِيرَ الْقِبْلَةَ أَوْ نَسْتَقْبِلَهَا بِفُرُوجِنَا إِذَا أَهْرَقْنَا الْمَاءَ قَالَ ثُمَّ رَأَيْتُهُ قَبْلَ مَوْتِهِ بِعَامٍ يَبُولُ مُسْتَقْبِلَ الْقِبْلَةِ (رواه أحمد).⁷⁸

Artinya: Ya'kub mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ayahku mengabarkan kepada kami dari Ibn Ishaq, ia mengatakan: Aban bin Shalih mengabarkan kepadaku dari Mujahid bin Jabr dari Jabr Bin Abdullah Al Anshari r.a. ia berkata: Dahulu Rasulullah saw melarang kami membelakangi atau menghadap kiblat dengan kemaluan kami yaitu ketika menuangkan air wudhunya. Lalu ia mengatakan, kemudian saya melihat beliau setahun sebelum wafat kencing menghadap kiblat. (H.R. Ahmad).

⁷⁸ Imam Ahmad, Musnad Ahmad bin Hambal, Juz XXIII, hlm. 157.



Sekelompok orang menduga hadis pertama (riwayat Abu Ayyub) telah dinasakh oleh hadis kedua (riwayat Jabir), padahal menurut Ibn Al-Jawzi tidak demikian. Menurutnya kedua hadis ini dapat dikompromikan dengan memperuntukkan hadis pertama bagi orang yang buang air di tempat yang terbuka, sementara hadis yang kedua dimaksudkan bagi mereka yang kencing di tempat yang tertutup (toilet).⁷⁹ Cara mengompromikan antara dua hadis yang dilakukan oleh Ibn al-Jauzi ini sebenarnya telah pernah dilakukan sebelumnya oleh Imam al-Syafi'i r.a. dimana beliau memahami hadis larangan buang air menghadap atau membelakangi kiblat pada tempat yang terbuka, karena di sana tidak ada kesulitan untuk tidak menghadap atau membelakangi kiblat, berbeda dengan tempat yang tertutup yang kadang-kadang terdapat kesulitan, sehingga karenanya boleh menghadap atau membelakangi kiblat seperti yang pernah dilakukan oleh Nabi saw untuk menunjukkan kebolehan.

Imam Al-Syafi'iy juga mengutip sebuah riwayat lain dari Ibn Umar r.a. yang mengutip pernyataan banyak orang bahwa bila hendak buang air maka tidak boleh mengambil posisi menghadap ke arah kiblat dan arah Bait Al-Maqdis. Akan tetapi kata Abdullah Ibn Umar: Aku pernah naik ke atas atap rumah kami,

⁷⁹ Ibn Al-Jawzi, *Ikhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 19.

lantas aku pun melihat Rasulullah saw sedang duduk di atas dua bata untuk buang hajat dengan posisi menghadap Bait Al-Maqdis.⁸⁰ Menurut Al-Syafi'iy, pada hakikatnya kedua hadis ini tidak bertentangan, karena masing-masing dipahami menurut konteksnya. Untuk menyelesaikan pertentangan secara lahir dari dua hadis ini Al-Syafi'iy terlebih dahulu menjelaskan gambaran situasi dan kondisi yang melatarbelakangi munculnya hadis-hadis tersebut.

Pada zaman dahulu masyarakat Arab tinggal di padang-padang luas di mana rumah-rumah yang mereka diami berupa barak-barak yang tidak memiliki tempat khusus untuk buang hajat. Oleh karena itu, pada saat mereka mau buang hajat mereka terpaksa pergi ke padang-padang yang terhampar luas itu. Konsekuensinya, jika mereka buang hajat dengan posisi menghadap atau membelakangi kiblat otomatis mereka telah menghadap atau membelakangi orang-orang shalat dalam keadaan terbuka auratnya. Karena itu maka Nabi melarang mereka mengambil kedua posisi tersebut, tetapi mengarahkan mereka untuk berpaling ke posisi yang lain.

Keadaan seperti di atas berbeda dengan sebagian mereka yang memiliki rumah dan ruangan-ruangan yang tertutup, di mana ketika mereka buang hajat tidak terlihat oleh orang-orang di luar rumah. Di

⁸⁰ Imam Al-Syafi'iy, *Al-Risalah*, hlm. 292-293.



rumah yang kondisi seperti inilah Ibn Umar melihat Rasulullah buang hajat dan beliau ketika itu tidak terlihat oleh orang lain, apalagi seperti dijelaskan Ibn Umar posisi tempat tersebut berada di bagian atas dari rumah. Dengan demikian dapat dipahami bahwa kandungan hadis pertama yang melarang seseorang untuk buang hajat dalam posisi membelakangi atau menghadap kiblat dimaksudkan bagi mereka yang buang hajat di tempat-tempat terbuka, bukan kepada mereka yang buang hajat di kamar-kamar kecil di tempat-tempat yang tertutup seperti yang dilakukan Rasulullah sendiri.⁸¹

Dengan demikian pada kedua hadis ini juga tidak berlaku nasikh mansukh seperti yang diklaim sebagian orang,⁸² karena keduanya dapat dikompromikan, artinya syarat-syarat mansukh tidak terpenuhi, sehingga posisi buang hajat menurut yang dipahami Imam Al-Syafi'iy boleh saja menghadap atau membelakangi kiblat bagi mereka yang buang hajatnya di ruangan tertutup atau toilet dalam masa sekarang. Larangan menghadap dan membelakangi hanya berlaku bagi mereka yang buang hajatnya di padang luas karena tidak ada penghalang yang dapat menutupi aurat mereka.

⁸¹ Imam Al-Syafi'iy, *Al-Umm*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1990), hlm. 176.; Kitab Al-Risalah, hlm. 293-295.

⁸² Ibn Al-Jawzi, *Ikhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 19

3. Hadis Perintah Wudhu' Karena Makan Makanan Yang Dimasak:

قَالَ ابْنُ شَهَابٍ : أَخْبَرَنِي سَعِيدُ بْنُ خَالِدِ بْنِ عَمْرِو بْنِ عُثْمَانَ ، وَأَنَا أَحَدُهُ هَذَا الْحَدِيثَ أَنَّهُ سَأَلَ عُرْوَةَ بْنَ الزُّبَيْرِ ، عَنِ الْوُضُوءِ مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ ؟ فَقَالَ : عُرْوَةُ ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ زَوْجَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَقُولُ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : تَوَضَّؤُوا مِمَّا مَسَّتِ النَّارُ.. (رواه أحمد ومسلم).⁸³

Artinya: Ibn Syihab mengatakan: Sa'id bin Khalid bin 'Amr bin Usman mengabarkan kepadaku dan aku menyampaikan hadis ini kepadanya bahwa ia bertanya 'Urwah bin Zubair tentang perlu tidaknya berwudhu' karena makan makanan yang dimasak dengan api. Lalu Urwah menjawab: Aku mendengar Aisyah Istri Rasulullah saw mengatakan: Rasulullah saw bersabda: "Berwudhu'lah kalian setelah kalian makan sesuatu yang telah dimasak dengan api." (H. R. Muslim).

Secara lahir hadis ini berlawanan dengan hadis:

حدثنا أصبغ قال أخبرنا ابن وهب قال أخبرني عمرو عن بكير عن كريب عن ميمونة أنّ النبي - صلى الله عليه وسلم - أكلَ عندها كَيْفًا، ثم صلى ولم يتوضأ. (رواه البخاري).⁸⁴

⁸³ Imam Muslim, *Shahih Muslim*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Jil, 1334), hlm. 187.

⁸⁴ Imam Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Cet. III, Jilid I, (Bairut: Dar Ibn Katsir Al-Yamamah, 1987), hlm. 86.



Artinya: Asbagh mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ibn Wahab mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: 'Amr mengabarkan kepada kami dari Bukair dari Kuraib dari Maimunah bahwa Nabi saw makan bahu hewan (yang sudah dimasak) kemudian melaksanakan shalat namun beliau tidak mengulangi wudhunya. (H.R. Al-Bukhari)

Hadis lain yang mengandung maksud yang sama:

حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ سَهْلٍ أَبُو عِمْرَانَ الرَّمْلِيُّ، حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ عَيَّاشٍ، حَدَّثَنَا شُعَيْبُ بْنُ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْمُنْكَدِرِ عَنْ جَابِرٍ، قَالَ: كَانَ آخِرَ الْأَمْرَيْنِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - تَزَكُّ الْوَضُوءِ مِمَّا عَيَّرَتِ النَّارُ (راه أبو داود).⁸⁵

Artinya: Musa bin Sahl Abu 'Imran Al-Ramli mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ali bin 'Iyyasy mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Syu'aib bin Abi Hamzah mengabarkan kepada kami dari Muhammad bin Al-Munkadir dari Jabir r.a. ia mengatakan: Di antara dua hal di atas (antara berwudhu' setelah makan makanan yang dimasak dan tidak dimasak) yang terakhir diketahui dari Rasulullah saw adalah beliau tidak berwudhu' setelah makan makanan yang dimasak, (H.R. Abu Dawud).

⁸⁵ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 2009), hlm. 137..

Keterangan ini menunjukkan sebagai dalil nasakh terhadap hadis yang menyebutkan perintah berwudhu' setelah makan makanan yang dimasak. 'Ikrapy meriwayatkan bahwa ia pernah makan bersama Rasulullah saw semangkuk roti yang telah direndam, lalu dibawa kepada beliau air, beliau mencuci tangannya dan mulutnya serta mengusap mukanya sambil mengatakan kepada 'Ikrapy: "Ini wudhu' karena memakan makanan yang telah dimasak."⁸⁶

Al-Hafnawi mengatakan bahwa para ulama berbeda pendapat tentang wajib tidaknya wudhu' kembali seseorang setelah makan makanan yang dimasak api. Hal ini karena adanya kontradiksi dua kelompok hadis yang kualitasnya sama-sama sahih dan masyhur antara kelompok hadis yang mewajibkan wudhu' dan yang tidak mewajibkannya. Kebanyakan ulama berpendapat kelompok hadis yang mewajibkan wudhu' telah dimansuhkan oleh hadis riwayat Jabir. Sebenarnya pendapat ini telah disepakati oleh khulafa' al-rasyidin dan sahabat-sahabat Nabi saw lainnya, sehingga sudah seharusnya berpegang kepada konsensus mereka tentang adanya keringanan dalam hal ini. Secara lahir inilah pendapat yang benar. *Wallahu A'lam.*

⁸⁶ Ibn Syahin, *Al-Nasikh Wa Al-Wansukh Min Al-Hadits*, Cet. I, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1992), hlm. 78.



Sebagian ulama telah berupaya mengkompromikan di antara hadis-hadis ini, hadis yang memerintahkan wudhu' dipahami sebagai wudhu' *lughawi* (wudhu' secara bahasa) yakni mencuci kedua tangan. Menurut pentahqiq pengkompromian seperti ini sebenarnya terlalu dipaksakan dan tertolak dengan hadis 'Ubad bin Tamim yang diriwayatkan dari pamannya dari Nabi saw bahwa beliau bersabda: "Tidak wajib wudhu' kembali kecuali bagi orang yang makan makanan yang dimasak atau yang berhadas atau keluar angin."⁸⁷ Pemahaman dari hadis ini bahwa maksud dari kata "wudhu" di sini adalah wudhu' Syar'i (wudhu' seperti untuk shalat), bukan wudhu' *lughawi* (wudhu' secara bahasa hanya sekedar mencuci tangan). *Wallahu A'lam*.

Dalil lain yang menunjukkan pemberlakuan nasakh mansukh dalam hal ini juga dapat dipahami dari tradisi Imam Muslim, dimana beliau memasukkan kedua kelompok hadis ini dalam kitab Sahihnya. Kelompok hadis yang menunjukkan mansukh ditempatkan pada bagian awal pembahasan, baru kemudian ditempatkan hadis-hadis yang menasakhkan. Seperti dapat dilihat dari komentar al-Nawawi yang mengatakan: " Imam Muslim rahimahullah dalam bab ini pertama sekali menyebutkan hadis-hadis tentang kewajiban

⁸⁷ (Ibn Syahin dalam kitab al-nasikh wa al-Mansukh nomor hadis 120).

berwudhu' karena makan makanan yang dimasak, kemudian menyebutkan hadis-hadis yang tidak ada kewajiban berwudhu'. Hal ini mengisyaratkan, demikian al-Nawawi, bahwa kewajiban berwudhu' telah mansukh. Ini kebiasaan imam Muslim dan ulama-ulama hadis lainnya, mereka menyebutkan terlebih dahulu hadis-hadis yang menurut mereka telah mansukh kemudian baru menyebutkan hadis-hadis yang menasakhkannya.

Para ulama berbeda pendapat tentang sabda Rasulullah saw: "Berwudhu'lah kalian disebabkan memakan makanan yang dimasak." Mayoritas ulama dari kalangan salaf dan khalaf berpendapat memakan makanan yang telah dimasak tidak menghilangkan wudhu'. Di antara ulama yang berpendapat demikian, Abubakar Shiddiq, Umar bin Khattab, Usman bin Affan, Ali bin Abi Thalib, Abdullah bin Mas'ud, Abu Darda', Ibn Abbas, Abdullah bin Umar, Anas bin Malik, Jabir bin Samurah, Zayd bin Tsabit, Abu Musa, Abu Hurairah, Ubay bin Ka'ab, Abu Thalhah, 'Amir bin Rabi'ah, Aumamah dan Aisyah ra. Semua mereka ini adalah sahabat Nabi saw. Pendapat ini merupakan pendapat yang diikuti juga oleh mayoritas ulama Tabi'in, imam Abu Hanifah, imam Malik, imam Syafi'i Ahmad bin Hanbal, Ishaq bin Rahawaih, yahya bin Yahya, Abu Tsaur dan Abu Khaitsamah ra. Sekelompok ulama lain berpendapat wajib berwudhu' Syari' (seperti wudhu' untuk shalat) disebabkan memakan makanan yang



telah dimasak. Pendapat ini diriwayatkan Umar bin Abd Al-'Aziz, Hasan Bashri, Al-Zuhri, Abu Qilabah dan Abu Mijlaz. Mereka berdalil kepada hadis: "Berwudhu'lah kalian disebabkan memakan makanan yang dimasak." Sementara mayoritas ulama berdalil dengan hadis-hadis boleh tidak berwudhu' karena memakan makanan yang dimasak." Imam Muslim telah menyebutkan sebagian hadis-hadis tersebut dalam kitabnya dan sisanya terdapat dalam kitab-kitab hadis populer lainnya. Ulama dalam kelompok mayoritas memberikan jawaban terhadap hadis "Kewajiban berwudhu' kembali karena memakan makanan yang dimasak dengan dua jawaban. Pertama, hadis itu telah dimansuhkan oleh hadis riwayat Jabir ra yang mengatakan: "Hadis yang paling terakhir diterima dari Nabi tentang masalah ini adalah hadis yang menerangkan beliau tidak berwudhu' lagi setelah memakan makana yang dimasak." Ini adalah hadis sahih yang diriwayatkan Abu Dawud, Nasaiy dan pemilik kitab Sunan lainnya dengan sanad-sanad yang sahih. Jawaban kedua, yang dimaksud dengan kata wudhu' dalam hadis yang memerintahkan wudhu' kembali orang yang makan makanan yang dimasak adalah mencuci mulut dan dua tangan yang barangkali kotor karena memegang makanan yang dimasak itu. Imam al-Nawawi menutup komentar ini dengan mengatakan bahwa perbedaan pendapat ini terjadi pada masa-masa awal Islam, setelah itu para ulama

sepakat bahwa orang yang makan makanan yang dimasak tidak diperlukan mengambil wudhu' kembali.⁸⁸

4. Hadis Tentang Berdiri Ketika Melihat Jenazah

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَعَمْرُو النَّاقِدُ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَابْنُ نُمَيْرٍ قَالُوا: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ سَالِمٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَامِرِ بْنِ رَبِيعَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِذَا رَأَيْتُمُ الْجَنَازَةَ، فَقومُوا لَهَا، حَتَّى تُخَلِّقُمْ، أَوْ تُوضَعَ. وفي رواية: إِذَا رَأَى أَحَدُكُمْ الْجَنَازَةَ، فَإِنْ لَمْ يَكُنْ مَاشِيًا مَعَهَا، فَلْيَقُمْ حَتَّى تُخَلِّقَهُ، أَوْ تُوضَعَ مِنْ قَبْلِ أَنْ تُخَلِّقَهُ (رواه مسلم).⁸⁹

Artinya: Abu Bakar bin Abi Syaibah, 'Amr Al-Naqid, Zuhair bin Harb dan Ibn Numair mengabarkan kepada kami, mereka mengatakan: Sufyan dari Al-Zuhri dari Salim dari bapaknya dari Amir bin Rabi'ah ia mengatakan Rasulullah saw bersabda: "Apabila kalian melihat orang membawa jenazah maka hendaklah kalian berdiri sehingga pembawa jenazah telah meninggalkan kalian atau jenazah telah diletakkan". Pada riwayat yang lain juga dari sahabat Amir bin Rabi'ah Rasulullah saw bersabda: "Apabila seseorang dari kalian melihat jenazah, jika kalian tidak mengikuti mengantarkannya, maka hendaklah kalian berdiri sehingga jenazah itu lewat atau telah diletakkan sebelum meninggalkannya." (H.R. Muslim).

⁸⁸ Al-Nawawi, *Syarah Sahih Muslim*, Juz II, hlm. 278-279.

⁸⁹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid III, (Bairut: Dar Al-Jil, 1334 H.), hlm. 56



Secara lahir dua hadis ini berlawanan dengan hadis-hadis:

وَحَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ (ح) وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ، وَاللَّفْظُ لَهُ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ وَاقِدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ سَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، أَنَّهُ قَالَ: رَأَيْتُ نَافِعَ بْنَ جُبَيْرٍ وَنَحْنُ فِي جَنَازَةٍ قَائِمًا، وَقَدْ جَلَسَ يَنْتَظِرُ أَنْ تُوَضَعَ الْجَنَازَةُ، فَقَالَ لِي: مَا يَفْعَلُكَ؟ فَقُلْتُ: أَنْتَظِرُ أَنْ تُوَضَعَ الْجَنَازَةُ، لِمَا يُحَدِّثُ أَبُو سَعِيدٍ الْخُدْرِيُّ فَقَالَ نَافِعٌ: فَإِنَّ مَسْعُودَ بْنَ الْحَكَمِ، حَدَّثَنِي عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ، أَنَّهُ قَالَ: قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ قَعَدَ. وَفِي رِوَايَةٍ عَنْ عَلِيٍّ، قَالَ: رَأَيْتَا رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَامَ فَقُمْنَا وَقَعَدَ فَقَعَدْنَا يَعْنِي فِي الْجَنَازَةِ. (رواه مسلم).⁹⁰

Artinya: Qutaibah bin Sa'id mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Laits mengabarkan kepada kami (Ha)⁹¹ Muhammad bin Rumh bin Muhajir mengabarkan kepada kami dan lafadh ini darinya, ia mengatakan: Al-Laits mengabarkan kepada kami dari Yahya bin Sa'id dari Waqid bin 'Amr bin Sa'd bin Mu'adz bahwa ia berkata: Nafi' bin Jubair melihat saya dan kami berdiri sedang (melihat) orang-orang mengusung jenazah, ia (Nafi') duduk menunggu jenazah tersebut diletakkan. Dia bertanya kepadaku: Kenapa kamu berdiri? Aku

⁹⁰ Imam Muslim, Sahih Muslim, Jilid III, 57-58.

⁹¹ Kode huruf (Ha) yang terletak di tengah-tengah sanad seperti ini biasanya merupakan singkatan kata *hiwalah* atau *tahwil* yang mengandung makna berpindah dari satu sanad ke sanad yang lain.

menjawab: Aku menunggu diletakkan jenazah, karena Abu Sa'id Al-Khudri pernah menyampaikan hadis yang menghendaki demikian (kita diperintahkan berdiri ketika melihat jenazah). Lalu Nafi' mengatakan: Mas'ud bin Hakam menyampaikan hadis kepadaku dari Ali bin Abi Thalib ia mengatakan: (Benar demikian), dulu Nabi saw berdiri (ketika melihat jenazah), tetapi kemudian (ketika melihat jenazah) duduk. Menurut sebuah riwayat lain dari Ali, beliau mengatakan: Kami melihat Rasulullah saw dulunya berdiri (ketika melihat jenazah), maka kami pun berdiri, dan beliau duduk, maka kami pun duduk yakni ketika melihat jenazah. (H. R. Muslim).

Melalui kelompok hadis pertama Nabi saw memerintahkan kita untuk duduk ketika melihat orang membawa jenazah di depan kita. Berbeda dengan kelompok hadis kedua Nabi tidak memerintahkan demikian, malah disebutkan beliau pernah berdiri dan pernah pula duduk. Ibn Al-Jawzi memandang hadis-hadis kelompok kedua menjadi nasikh terhadap hadis-hadis kelompok pertama.⁹² Berbeda halnya Ibn 'Aqil ia mengatakan bahwa kedua kelompok hadis ini dapat dikompromikan yakni berdiri hukumnya mustahab sedangkan duduk dibolehkan, sehingga dengan

⁹² Al-Hafnawi, catatan kaki kitab *Ikhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 31.



demikian tidak berlaku nasakh.⁹³ Hal ini didukung oleh Al-Hafnawi bahwa kompromi yang dilakukan oleh Ibn 'Aqil sangat menentramkan jiwa, sehingga dengan demikian tidak perlu dikatakan hadis-hadis kelompok pertama telah dinasakhkan oleh hadis-hadis kelompok kedua.⁹⁴

Memang ada perbedaan pandangan di kalangan ulama sejak dari dahulu antara yang memandang telah berlaku nasakh terhadap hukum berdiri pada saat dilewati orang membawa jenazah dengan yang memandang tidak berlaku nasakh. Imam Abu Hanifah, Malik dan Al-Syafi'iy adalah kelompok ulama yang memandang hadis-hadis dalam kelompok kedua (berdiri ketika dilewati jenazah) telah menasakhkan hadis-hadis kelompok pertama (perintah berdiri ketika dilewati jenazah). Sedangkan Imam Ahmad bin Hambal, Ishak, Ibn Hubaib dan Al-Majisyun dari pengikut Maliki tidak memandang adanya mansukh dalam hal ini.⁹⁵ Abdul Malik bin Hubaib dan Al-Majisyun dari Malikiyah memandang dalam hal ini berlaku kelonggaran (*al-tawsi'ah*), Menurut mereka seperti yang dikutip oleh Ibn Al-

⁹³ Tampaknya pendapat Ibn 'Aqil yang menempuh jalan kompromi kedua hadis tersebut lebih menentramkan jiwa, sehingga tidak perlu memperlakukan nasakh. Wallahu A'lam.

⁹⁴Al-Hafnawi, catatan kaki kitab *Ikhbar Ahl Al-Rusukh*, hlm. 31.

⁹⁵Al-Qadhi 'Iyadh, *Ikmal Al-Mu'lim bi Fawaid Muslim*, Cet, I, Jilid III, (Mesir: Dar Al-Wafa', 1998), hlm. 422

Mulaqqaan dalam kitabnya *Al-Tawdhih Li Syarh Al-Jami' Al-Shahih*, orang yang berdiri ketika melihat jenazah lewat malah berpahala, dan hukum berdiri ketika dilewati jenazah masih tetap berlaku, tidak dinasakhkan.

Pendapat yang rada sama juga dikemukakan oleh Al-Mutawalli dari tokoh Syafi'iyah, bahwa berdiri untuk jenazah adalah mustahab. Setelah mengutip pendapat Al-Mutawalli ini Al-Nawawi menegaskan inilah pendapat terpilih atau (*al-mukhtar*), berdiri hukumnya sunat (*nadab*) sedangkan duduknya Nabi yang terdapat pada sebagian hadis adalah untuk menunjukkan kebolehan. Lalu beliau melanjutkan, dalam konteks ini tidak sah mendakwakan nasakh, karena nasakh berlaku ketika hadis-hadisnya tidak bisa dikompromikan, sedangkan hadis-hadis ini bisa dikompromikan.⁹⁶ Al-Ramli ulama Syafi'iyah juga mendukung pendapat Al-Mutawalli dan Al-Nawawi ini seperti disebutkan dalam kitabnya *Nihayat Al-Muhtaj*.⁹⁷ Al-Syibrimalisi, sebagai penulis Hasyiyah terhadap kitab *Nihayat Al-Muhtaj* dalam memberikan dukungannya terhadap pendapat Al-Ramli mengatakan tidak ada satu pun hadis yang kuat

⁹⁶ Imam Al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarah Sahih Muslim*, Cet. II, Jilid VII, (Bairut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 1392 H.), hlm. 29.

⁹⁷ Syamsuddin Al-Ramli, *Nihayat Al-Muhtaj*, Jilid II, (Bairt: Dar Al-Fikr, 1984), hlm. 467.



tentang duduknya Nabi saw ketika jenazah lewat di depan beliau kecuali hadis yang berasal dari Ali.⁹⁸

Sebenarnya ada hikmah tersembunyi dibalik perintah berdiri ketika melihat jenazah lewat yaitu untuk mengingatkan kita akan persoalan kematian, karena kematian itu adalah persoalan besar yang sangat mengerikan semua orang. Karena itu, perintah berdiri bila dicermati mempunyai makna yang sangat dalam. Misalnya kita sedang duduk dan bercengkrama di tepi-tepi jalan, lalu ada yang mengusung jenazah di depan kita dan kita tetap dalam posisi duduk seperti biasa, hal ini terkesan kita menganggap kematian adalah persoalan biasa, tetapi merubah posisi dari duduk ke posisi berdiri tersirat makna ada kepedulian kita terhadap persoalan kematian itu. Apalagi sabda Rasulullah, “Kematian itu adalah sesuatu yang mengerikan”.⁹⁹ Demikian juga ucapan ‘Ammar bin Yasir seorang sahabat Rasulullah saw: “Cukuplah kematian itu sebagai pelajaran bagi kita”.¹⁰⁰

⁹⁸Al-Syibramalisi, Hasyiyah Al-Syibramalisi Terhadap kitab *Nihayat Al-Muhtaj*, Juz III, hlm. 67.

⁹⁹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz III, hlm. 67.

¹⁰⁰Ibn Rajab, *Jami' Al-Ulum wa Al-Hikam*, Cet. I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1408), hlm. 290

5. Hadis Dua Kali Shalat Wajib Yang Sama Dalam Satu Hari

أَخْبَرَنَا قُتَيْبَةُ، عَنْ مَالِكٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ بَنِي الدَّيْلِ يَقَالُ لَهُ بُسْرُ بْنُ مِحْجَنٍ، عَنْ مِحْجَنٍ، أَنَّهُ كَانَ فِي مَجْلِسٍ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَادَّخَنَ بِالصَّلَاةِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ رَجَعَ وَمِحْجَنٌ فِي مَجْلِسِهِ فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَا مَنَعَكَ أَنْ تُصَلِّيَ؟ أَلَسْتَ بِرَجُلٍ مُسْلِمٍ؟» قَالَ: بَلَى. وَلَكِنِّي كُنْتُ قَدْ صَلَّيْتُ فِي أَهْلِي. فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا جِئْتَ فَصَلِّ مَعَ النَّاسِ وَإِنْ كُنْتَ قَدْ صَلَّيْتَ» (رواه النسائي).¹⁰¹

Artinya: Qutaibah mengabarkan kepada kami dari Malik dari Zaid bin Aslam dari seorang laki-laki dari Bani Al-Dil dipanggil namanya Busr bin Mihjan dari Mihjan bahwa ia berada pada satu majelis bersama Rasulullah saw. Lalu muazzin azan untuk shalat, maka Rasulullah melaksanakan shalat. Setelah selesai shalat beliau balik lagi ke majelis tadi dan Mihjan masih di majelis tersebut. Rasulullah saw bertanya kepadanya: “Apa yang menghalangimu untuk shalat? Bukankah kamu seorang lelaki muslim? Ia menjawab: Benar ya Rasulullah, tetapi aku sudah melaksanakan shalat bersama keluargaku. Lalu Rasulullah saw berkata kepadanya: “Apabila kamu datang ke tempat di mana sedang dilaksanakan shalat berjamaah maka shalatlah

¹⁰¹ Imam Al-Nasa'iy, *Al-Mujtaba Min Al-Sunan*, Cet. II, Jilid II, (Aleppo: Maktabah Al-Mathbu'at Al-Islamiyyah, 1986), hlm. 112.



bersama mereka, meskipun kamu sudah shalat.” (H.R. Al-Nasaiy).

Hadis ini berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا عُبَيْدُ بْنُ عَتَامٍ، ثنا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، ثنا عَبَادُ بْنُ الْعَوَّامِ، عَنْ حُسَيْنِ الْمُعَلِّمِ، عَنْ عَمْرِو بْنِ شُعَيْبٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، قَالَ: أَتَيْتُ ابْنَ عُمَرَ وَهُوَ جَالِسٌ عَلَى الْبَلَاطِ وَنَاسٌ يُصَلُّونَ فَقُلْتُ: يَا أَبَا عَبْدِ الرَّحْمَنِ أَلَا تُصَلِّي؟ فَقَالَ: إِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «لَا تُصَلِّي صَلَاةً فِي الْيَوْمِ مَرَّتَيْنِ» (رواه الطبراني).¹⁰²

Artinya: Ubaid bin Ghannam mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abu Bakar bin Abi Syaibah mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abbad bin Al-'Awwam mengabarkan kepada kami dari Husain Al-Mu'allim dari 'Amr bin Syu'aib dari Sulaiman bin Yasar ia berkata: Saya datang kepada Ibn Umar yang sedang duduk di suatu majelis, sedangkan orang-orang sedang shalat berjamaah. Aku bertanya kepadanya, wahai bapak Abdurrahman, mengapa anda tidak melaksanakan shalat (bersama mereka)? Beliau menjawab, aku mendengar Rasulullah saw bersabda: "Janganlah kamu melaksanakan shalat dalam satu hari dua kali." (H.R. Al-Thabrani).

Kedua hadis ini kata Ibn Al-Jawzi terdapat dalam kitab-kitab Nasikh dan mansukh, artinya salah

¹⁰² Al-Thabrani, *Al-Mu'jam Al-Kabir*, Cet. II, Jilid XII, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1994, hlm. 333.

satu dari dua hadis tersebut menasakhkan yang lain. Maksudnya hadis riwayat Imam Al-Nasaiy yang menyebutkan shalat yang sama boleh dilaksanakan berulang kali dalam satu hari (hadis pertama disebutkan) di atas menasakhkan hadis riwayat Imam Al-Thabrani yang menyebutkan larangan mengulangi satu jenis shalat dalam satu hari (hadis kedua). Padahal menurut Ibn Al-Jawzi di sini tidak berlaku nasikh mansukh, karena yang dilarang dalam hadis pertama adalah mengulang shalat yang sama dua kali sebagai shalat fardhu. Tidak ada larangan sama sekali apabila shalat yang diulang itu diniatkan sebagai shalat sunat.¹⁰³

Mayoritas fuqaha seperti yang dikutip Ibn Abdul Bar mengatakan bahwa Nabi meminta orang yang telah shalat untuk melaksanakan shalat lagi bersama jama'ah maksudnya apabila shalat yang telah dilakukan sebelumnya tidak dalam keadaan berjamaah. Kalau shalat yang telah dilakukan sebelumnya secara berjamaah maka tidak perlu mengulangi meskipun yang kedua kalinya juga secara berjamaah. Inilah maksud hadis "*Jangan melaksanakan shalat yang sama dalam satu hari sampai dua kali*". Di antara fuqaha yang berpendapat demikian adalah Imam Abu Hanifah, Imam Malik dan Imam Syafi'iy.

¹⁰³ Ibn Al-Jawzi, *l'lam Al-'Alim Ba'da Rusukhihi Bi Haqaiqi Nasikh Al-Hadits wa Mansukhihi*, Cet. I, (Bairut: Ibn Hazm, 2022), hlm. 197.



Berbeda dengan Imam Ahmad dan Ishak Ibn Rahawaih mereka membolehkan orang yang sudah selesai melaksanakan shalat berjamaah lalu masuk mesjid dan muazzin pun beriqamah di mesjid tersebut maka ia boleh mengulangi kembali shalat jamaahnya. Kata Imam Ahmad, ia tidak boleh keluar dari mesjid tersebut kalau muazzin telah membacakan iqamah sebelum ia shalat bersama jamaah meskipun ia sudah melaksanakan shalat berjamaah sebelumnya. Dalam hal ini Imam Ahmad berdalil dengan hadis Abu Hurairah yaitu perkataan Abu Hurairah terhadap orang yang keluar dari mesjid padahal di mesjid tersebut telah dibacakan iqamah bahwa "orang ini", demikian kata Abu Hurairah, telah melakukan maksiat kepada Abu Al-Qasim (gelar Rasulullah) saw.¹⁰⁴

Diriwayatkan dari Abu Musa Al-Asy'ari, Huzaifah bin Al-Yaman, Anas bin Malik, Washilah bin Zufar, Al-Sya'bi dan Al-Nakha'l bahwa orang yang sudah selesai shalat berjamaah memang disyari'atkan untuk mengulangi lagi shalat jamaahnya. Ini adalah pendapat Hammad bin Zaid, Sulaiman bin Al-Harb sesuai yang dikisahkan oleh Abu Bakar Al-Atsram dari Ahmad dan dari lain-lain. Di antaranya riwayat dari Anas yang menerangkan bahwa kami bersama Abu Musa yang diutus oleh Umar tiba di Basrah lalu kami

¹⁰⁴ Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, (Maroko: Wizarah 'Umum Al-Awqaf Wa Al-Syu`un Al-Islamiyyah, 1387 H.), hlm. 244.

melaksanakan shalat subuh di Al-Mirbad, perjalanan kami sampai ke mesjid Jami'. Di mesjid tersebut tiba-tiba dibacakan iqamah untuk shalat, kami pun shalat lagi bersama Al-Mughirah bin Syu'bah. Shilah bin Zufar juga menceritakan: Kami berangkat bersama Huzaifah untuk suatu keperluan, sesampainya di sebuah mesjid, orang-orang di sana melaksanakan shalat dhuhur, kami pun ikut shalat bersama mereka. Selesai shalat kami keluar dari mesjid lalu kami datang ke mesjid lain mereka juga sedang melaksanakan shalat dhuhur, kami juga melaksanakan shalat dhuhur bersama mereka. Bukan shalat dhuhur saja, tetapi shalat ashar dan maghrib juga kami lakukan seperti itu secara berulang kali.¹⁰⁵

Dari Amir ia juga mengatakan: Apabila kamu masuk ke mesjid padahal kamu sudah selesai melaksanakan shalat, baik sendirian atau berjamaah, sementara muazzin sudah iqamah, aku benci bila kamu keluar dari mesjid tersebut seperti keluarnya orang-orang Yahudi dan Nasrani, tetapi shalatlah lebih dahulu bersama jamaah. Jadikanlah shalat yang kamu lakukan sebelumnya sebagai shalat wajib dan shalat yang kamu ulangi ini sebagai shalat sunat, laksanakan seperti ini meskipun untuk shalat ashar. Sulaiman bin Harb juga mengatakan, saya sudah melaksanakan

¹⁰⁵ Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, (Maroko: Wizarat 'Umum Al-Awqaf Wa Al-Syu'un Al-Islamiyyah 1387 H.), hlm. 247.



shalat ashar kemudian saya pergi ke mesjid Hammad bin Zaid. Lalu di mesjid ini shalat diiqamahkan, Hammad menyuruh saya untuk shalat lagi. Saya mengatakan bahwa saya sudah shalat dan Hammad sendiri mengetahuinya, ia mengatakan lagi kepada saya, "shalatlah!", akhirnya saya pun shalat. Setelah itu saya bertanya kepada Sulaiman bin Harb, seseorang yang sudah shalat secara berjamaah, apakah mengulangi shalatnya (ketika tiba di mesjid lain dan shalat diiqamahkan)? Sulaiman bin Harb menjawab, "Benar demikian".¹⁰⁶

Ahmad Ibn Hambal dan Ishak Ibn Rahawiah sepakat bahwa hadis Ibn Umar yang menyebutkan sabda Nabi: "*Janganlah kalian melaksanakan shalat yang sama dua kali dalam satu hari*" hanya dimaksudkan bagi seseorang yang sudah melaksanakan shalat fardhu kemudian ia mengulangi lagi shalat itu pada kali yang kedua dengan niat yang sama (shalat fardhu) juga. Adapun apabila ia mengulangi shalat bersama imam dengan niat sebagai shalat sunat, maka shalat seperti ini sebenarnya tidak disebut perbuatan mengulangi shalat.¹⁰⁷

Setelah mengutip panjang lebar pandangan ulama lalu Ibn Abd Al-Barr mengatakan, kami mengetahui Rasulullah saw menyuruh orang yang

¹⁰⁶ Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, hlm. 247.

¹⁰⁷ Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, hlm. 248.

sudah shalat di rumah secara sendirian untuk shalat lagi secara berjamaah hanya karena keutamaan shalat jamaah dibandingkan shalat sendirian. Seseorang yang melaksanakan shalat berjamaah, ia telah memperoleh pahala shalat fardhu sekaligus ia juga telah memperoleh keutamaannya, maka shalat yang seperti ini sama sekali tidak disebut pengulangan, karena yang dilakukan itu adalah shalat sunat bukan shalat fardhu.¹⁰⁸ Dengan penjelasan ulama di atas, maka betul seperti dikatakan Ibn Al-Jawzi di awal pembahasan masalah ini bahwa kedua hadis ini secara hakikat tidak bisa dikatagorikan sebagai nasikh mansukh, karena masih bisa dikompromikan.

6. Hadis Larangan Mehyimpan Daging Kurban Lebih Tiga Hari:

حدثنا أبو عاصم عن يزيد بن أبي عبيد عن سلمة بن الأكوع، قال: قال النبي صلى الله عليه وسلم: «مَنْ صَعَى مِنْكُمْ فَلَا يُصْبِحَنَّ بَعْدَ ثَالِثَةٍ وَبَقِيَ فِي بَيْتِهِ مِنْهُ شَيْءٌ» فَلَمَّا كَانَ الْعَامُ الْمُقْبِلُ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَفْعُ كَمَا فَعَلْنَا عَامَ الْمَاضِي؟ قَالَ: «كُلُّوا وَأَطْعَمُوا وَادَّخِرُوا، فَإِنَّ ذَلِكَ الْعَامَ كَانَ بِالنَّاسِ جَهْدٌ، فَأَرَدْتُ أَنْ نُعِينُوا فِيهَا» (رواه البخاري).¹⁰⁹

Artinya: Abu 'Ashim mengabarkan kepada kami dari Yazid bin Abi 'Ubaid dari Salamah dari Salamah bin

¹⁰⁸ Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, hlm. 249.

¹⁰⁹ Imam Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Jilid VII, hlm. 103.



Akwa' ia berkata bahwa Rasulullah saw bersabda: Barangsiapa di antara kalian berkorban, janganlah ada sedikit pun daging yang tersisa di rumahnya setelah tiga hari." Kemudian ketika masuk tahun berikutnya, para sahabat bertanya: "Wahai Rasulullah, apakah kami mesti melakukan seperti tahun kemarin?" Rasulullah Saw. menjawab: "Makanlah dan bagikan kepada orang lain dan simpanlah. Pada tahun kemarin itu (aku melarangnya) karena ada orang yang sedang mengalami kesulitan dan kelaparan, maka aku ingin kalian membantu mereka. (H.R. Al-Bukhari).

Pada hadis lain dikatakan bahwa Nabi melarang penyimpanan hewan kurban itu secara tegas disebutkan karena ada tamu yang datang dari luar kota, yaitu hadis yang berasal dari Abdullah bin Waqid, yang selengkapnya dia mengatakan sebagai berikut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ وَاقِدٍ، قَالَ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ أَكْلِ لُحُومِ الصَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، قَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي بَكْرٍ: فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِعُمْرَةَ، فَقَالَتْ: صَدَقَ، سَمِعْتُ عَائِشَةَ، تَقُولُ: دَفَّ أَهْلُ أُبَيَاتٍ مِنْ أَهْلِ الْبَادِيَةِ حَضْرَةَ الْأَضْحَى زَمَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: ادْخِرُوا ثَلَاثًا، ثُمَّ تَصَدَّقُوا بِمَا بَقِيَ، فَلَمَّا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ، قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ النَّاسَ يَتَّخِذُونَ الْأَسْقِيَةَ مِنَ صَحَايَاهُمْ، وَيَجْمَلُونَ مِنْهَا الْوَدَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: وَمَا ذَاكَ؟ قَالُوا: نَهَيْتَ أَنْ تُؤْكَلَ لُحُومُ الصَّحَايَا بَعْدَ ثَلَاثِ، فَقَالَ: إِنَّمَا

نَهَيْتُمْ مِنْ أَجْلِ الدَّاقَةِ الَّتِي دَفَّتْ، فَكُلُوا وَادَّخِرُوا وَتَصَدَّقُوا. (رواه مسلم).¹¹⁰

Artinya: Dari Abdullah bin Waqid ia mengatakan: Rasulullah Saw. melarang memakan daging hewan kurban setelah tiga hari. Abdullah bin Abi Bakr lalu mengatakan: Aku menceritakan hal itu kepada 'Amrah, maka ia mengatakan: 'Abdullah bin Waqid benar.' 'Amrah melanjutkan: 'Saya mendengar 'Aishah mengatakan: 'Pada zaman Rasulullah Saw. penduduk desa datang ke tempat penyembelihan hewan kurban, lalu Rasulullah Saw. mengatakan: 'simpanlah selama tiga hari, kemudian bersedekahlah dari sisanya.' Setelah itu, para sahabat bertanya: 'Wahai Rasulullah: Orang-orang telah memanfaatkan kulit-kulit hewan kurban untuk tempat-tempat air dan mengambil lemaknya, lalu Rasulullah Saw. bersabda: 'Kenapa demikian?' Mereka menjawab: 'Engkau telah melarang memakan daging hewan kurban setelah tiga hari.' Kemudian Rasulullah Saw. bersabda lagi: 'Aku melarang kalian menyimpan daging hewan kurban karena ada tamu, maka (sekarang), makanlah, simpanlah dan bersedekahlah! (H. R. Muslim).

Dari kandungan kedua hadis ini jelas menunjukkan sebab adanya larangan penyimpanan daging kurban adalah untuk mengatasi situasi yang sedang dihadapi. Ketika sebab hukum itu sudah tidak ada, maka hukumnya pun tidak ada pula. Hadis yang terakhir disebutkan secara terang-terangan

¹¹⁰ Imam Muslim, *Sahih Muslim...*, Juz III., hlm. 1561.



mbolehkan penyimpanan daging kurban, yakni dalam ungkapan Nabi saw: “Aku dulu melarang kalian menyimpan daging kurban, maka sekarang makanlah, bersedekahlah dan simpanlah.”¹¹¹

Kebanyakan ulama fikih menganggap, bagian terakhir dari hadis tersebut di atas (makanlah, bersedekahlah dan simpanlah) menasakhkan hadis pada bagian awalnya, yang melarang penyimpanan daging kurban tersebut. Padahal menurut Al-Qaradhawi hadis tersebut tidak menasakhkan hadis sebelumnya. Al-Qurthubi memberikan komentar menarik tentang masalah ini seperti dapat dilihat dalam kutipan berikut:

“Tetapi itu sebenarnya hukum yang dicabut, karena tidak ada lagi illat hukumnya, bukan karena mansukh. Perbedaan antara tidak berlakunya hukum karena nasakh dan tidak berlakunya karena tidak ada penyebab hukum (illat) adalah bahwa hukum yang tidak berlaku disebabkan nasakh itu tidak berlaku lagi untuk selamanya. Sedangkan hukum yang tidak berlaku disebabkan hilangnya penyebab hukum itu bisa kembali berlaku, apabila penyebab hukum tersebut muncul lagi. Seandainya pada hari kurban, penduduk di suatu negara kedatangan tamu yang sangat memerlukan santunan, sementara tidak ada

¹¹¹Lihat al-Qaradhawī, *al-Sunnah Mashdaran Li Al-Ma’rifah Wa Al-Hadharah*, (Kairo: Dar Al-Syuruq), hlm. 61.

yang dapat diberikan untuk menolong mereka selain daging kurban, maka sudah semestinya dikeluarkan keputusan hukum yang menyatakan bahwa mereka tidak boleh menyimpan daging kurban setelah tiga hari, seperti yang pernah dilakukan oleh Rasulullah Saw.”¹¹²

Selain menyebutkan penjelasan al-Qurthubi dalam kutipan di atas, al-Qaradhāwī juga memperkuat pendapatnya dengan penjelasan imam al-Shafi’i dalam kitabnya *al-Risalah* di mana ia menegaskan, larangan menyimpan daging kurban itu karena berkaitan dengan kedatangan tamu luar kota.¹¹³ Di antara argumen yang memperkuat hal ini adalah Ali bin Abī Thālib pernah suatu ketika berkhotbah pada shalat hari raya. Di antara isi khuthbahnya, ia menyampaikan larangan Rasulullah Saw. Untuk menyimpan daging kurban setelah tiga hari. Ketika itu, orang-orang yang menganggap hadis tersebut telah mansukh, mengatakan barangkali Ali tidak tahu bahwa hadis itu telah mansukh. Tetapi, menurut riwayat Ahmad data yang membuktikan hadis pembolehan dan dispensasi penyimpanan daging kurban telah sampai kepada Ali. Dengan demikian, pendapat yang paling kuat adalah

¹¹² Al-Qaradhawi, *Al-Sunnah Mashdaran*, hlm. 62; al-Qaradhawi, *Shari’ah al-Islam...*, hlm. 119.

¹¹³Ibn Qudamah, *Raqdhat Al-Nadlir*, Cet. II, Juz I, (T.t.p.: Muassasah Al-Rayyan, 2002), hlm.*ibid.*, al-Qaradhawi, *Shari’ah al-Islam...*, hlm. 119.



Ali mengatakan pendapat itu pada sa'at orang-orang sangat membutuhkan daging kurban.¹¹⁴

Dalam hal ini, al-Qaradhawi juga mengutip pendapat Ibn Hajar al-'Asqalānī yang juga mengatakan pembatasan menyimpan daging kurban selama tiga hari itu merupakan keputusan insidental kondisional ketika itu. Kalau bukan demikian, sekiranya kebutuhan tidak terpenuhi kecuali dengan mendistribusikan seluruh daging kurban, tentulah – berdasarkan asumsi ini – sama sekali tidak boleh menyimpan daging kurban, meskipun satu malam saja.¹¹⁵

Imam al-Rafī'ī, seperti yang dikutip al-Qaradhawi, juga menceritakan dari sebagian ulama mazhab al-Shāfi'ī bahwa pengharaman menyimpan daging kurban setelah tiga hari di sini adalah karena adanya *'illah* (penyebab) hukum. Kalau penyebab hukumnya telah tiada, maka hukum itu pun juga tidak ada. Namun, tidak mesti kembali kepada hukum ini lagi, bila penyebabnya kembali ada. Kata al-Qaradhawi, para ulama menganggap pendapat ini kurang tepat, meskipun Ibn Hajar mendukungnya, seperti terdapat dalam kitab *Fath al-Bari*.¹¹⁶

Sebenarnya, demikian al-Qaradhawi menyimpulkan, lebih mudah bagi para ulama tersebut andaikata memandang larangan Nabi Saw. untuk

¹¹⁴Al-Qaradhawi., *Shari'ah al-Islam...*, hlm. 119.

¹¹⁵Al-Qaradhawi., *Shari'ah al-Islam...*, hlm. 119.

¹¹⁶ Al-Qaradhawi., *Shari'ah al-Islam...*, hlm. 120.

menyimpan daging setelah tiga hari itu sebagai kebijakan kepala negara yang bertanggung jawab atas nasib rakyatnya dan sebagai tuntutan kebijakan syari'ah yang terkait dengan konteks persoalan-persoalan aktual yang dihadapi masyarakat sa'at itu. Larangan tersebut tidak lebih sekedar membatasi hal yang mubah dan mewajibkan solidaritas, karena tuntutan kondisi tertentu. Dengan demikian, tidak ada kesulitan dalam persoalan ini.¹¹⁷

Untuk mengakhiri pembahasan masalah ini al-Qaradhawi mengutip pendapat Ahmad Shakir yang mengomentari pendapat imam Shāfi'ī, di mana ia juga sependapat bahwa larangan penyimpanan daging kurban setelah tiga hari itu karena adanya rombongan tamu yang datang ke Madinah. Dalam hal pelarangan ini, tegas Shakir, Rasulullah Saw. memerankan dirinya sebagai penguasa dan kepala negara dalam memutuskan persoalan yang bersifat ijtihad dengan melihat kepada kemaslahatan umum, bukannya menetapkan hukum syari'ah yang bersifat umum.

Akan tetapi, dari kasus ini dapat disimpulkan, demikian al-Qaradhawi mengutip pendapat Shākir lebih lanjut, seorang kepala negara boleh memerintahkan dan melarang dalam persoalan seperti ini. Perintah kepala negara dalam masalah ini wajib ditaati dan seorang pun tidak boleh

¹¹⁷ Al-Qaradhawi, *Shari'ah al-Islam...*, hlm. 120.



melanggarnya. Dalilnya adalah Nabi Saw. ketika diberitahukan mengenai penderitaan yang dialami para sahabat karena larangan tersebut, bertanya kepada mereka: "Apa penderitaan itu?" Setelah mereka memberitahu apa yang mereka alami, lalu Rasulullah Saw. pun menjelaskan tentang *illat* (penyebab) hukum larangannya. Seandainya larangan tersebut merupakan hukum syari'ah (*tashri'*), tentu beliau akan menjelaskan kepada mereka bahwa larangan itu semula adalah hukum syari'ah dan kemudian dimansukh. Adapun penjelasan beliau tentang sebab larangan, itu bermaksud untuk mengajarkan mereka bahwa masalah seperti ini diputuskan sesuai dengan kemaslahatan menurut pandangan kepala negara dan kebijakan tersebut wajib ditaati. Dari sini dapat diketahui, perintah tersebut menunjukkan kepada wajib, bukan bebas memilih, hanya saja ia merupakan kewajiban yang dibatasi oleh waktu atau oleh maksud tertentu, tidak melampaui kemaslahatan menurut pandangan kepala negara.¹¹⁸

Mengakhiri penjelasan ini Shakir mengatakan, ini merupakan pemahaman yang tajam dan indah, yang memerlukan renungan, pandangan yang jauh dan telaah yang luas terhadap al-Qur`an dan sunnah serta makna-makna yang terkandung di dalamnya. Mengaplikasikan cara seperti ini terhadap berbagai

¹¹⁸Al-Qaradhawi, *Shari'ah Islam*, hlm. 63.

persoalan memang sangat sulit, kecuali bagi orang yang telah mendapat hidayah Allah Swt.¹¹⁹

Apabila dicermati sebab adanya larangan penyimpanan daging kurban lebih dari tiga hari yang termuat dalam hadis di atas, maka kemungkinan yang muncul adalah para sahabat atau umat Islam ketika itu sudah terbiasa menyimpan daging kurban sampai berhari-hari, dan dalam kondisi yang biasa, perilaku masyarakat seperti itu tidak dipermasalahan oleh Nabi. Akan tetapi, ketika suatu saat tiba musim paceklik, kas negara tidak mencukupi, sementara kelaparan terjadi di mana-mana, apalagi ada tamu negara yang harus diberikan makanan, maka dalam kondisi itulah Nabi melarang penyimpanan daging tersebut.

Dengan penjelasan ini maka klaim telah terjadinya nasikh mansukh antara dua hadis ini dengan sendirinya menjadi tertolak karena tidak terpenuhinya syarat-syarat nasakh yaitu pertentangan hakiki yang sama sekali tidak dapat dikompromikan. Sedangkan kontradiksi yang terlihat pada dua hadis ini hanya secara lahiriah saja bukan pertentangan yang sesungguhnya. Selain itu ada syarat lagi yang juga tidak terpenuhi pada klaim nasakh ini yaitu larangan penyimpanan daging kurban dalam hadis ini ada batas waktunya. Sebagaimana tersebut pada syarat-syarat

¹¹⁹Al-Qaradhawi, *Shari'ah Islam*, hlm. 63.



nasakh, salah satu di antaranya hukum yang dinasakhkan tidak dikaitkan atau tidak dibatasi dengan batas waktu tertentu. Seperti terdapat dalam hadis Nabi saw dari Abu Sa'id Al-Khudri, Rasulullah saw bersabda: "Tidak ada shalat setelah shalat subuh sehingga terbit matahari dan tidak ada shalat setelah shalat ashar sehingga terbenam matahari."¹²⁰ Karena waktu yang dibolehkan pelaksanaan shalat sunat yang tidak ada sebabnya adalah mempunyai batas. Jadi larangan pelaksanaan shalat sunat pada waktu-waktu yang telah ditentukan tidak dinamakan nasakh.¹²¹

Oleh karena itu perintah untuk memakan daging kurban setelah larangan menyimpan tiga hari dalam kasus ini tidak disebut sebagai nasakh, karena batas larangannya memang sudah ditentukan dalam hadis tersebut sama seperti tidak dikatakan nasakh kebolehan shalat sunat setelah terbit matahari karena waktu larangannya memang sudah ditentukan sebelumnya.

7. Hadis Larangan Menggunakan Beberapa Bejana Tertentu:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي عُثْمَانَ، حَدَّثَنَا ابْنُ عُثْمَانَ، أَخْبَرَنَا سَعِيدُ بْنُ أَبِي عَرُوبَةَ،
عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ أَبِي نَضْرَةَ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى

¹²⁰Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Ahmad Ibn Hambal*, Cet. II, XVIII, (Muassasah Al-Risalah: 1999), hlm. 233.

¹²¹ Al-Hazimi, *Al-Itibar*, hlm. 7.

اللَّهِ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنِ الدَّبَائِ وَالْحَنْتَمِ وَالتَّقِيرِ وَالْمَرْقَتِ. (رواه مسلم).¹²²

Artinya: Yahya bin Ayyub mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ibn 'Ulayyah mengabarkan kepada kami, ia mengatakan Sa'id bin 'Arubah mengabarkan kepada kami dari Qatadah dari Abi Nadhrah dari Abu Sa'id Al-Khudri r.a. bahwa Rasulullah saw telah melarang menggunakan *dubba'*, hantam, Naqir dan muzaffat. Demikian pula ada riwayat sahih dari Nabi bahwa beliau bersabda: "Dulu saya pernah melarang penggunaan beberapa jenis bejana untuk menyimpan air perasan anggur, maka sekarang gunakanlah semua jenis bejana tersebut, dan janganlah kalian minum air dari bejana itu yang sudah mabuk. (H. R. Muslim).

Hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ بَيَانَ الْوَاسِطِيُّ، حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ يُونُسَ عَنْ شَرِيكَ، عَنْ سَمَائِكٍ، عَنْ الْقَاسِمِ بْنِ مُخَيْمِرَةَ، عَنْ ابْنِ بَرِيْدَةَ عَنْ أَبِيهِ، عَنْ التَّيِّبِيِّ قَالَ: "كُنْتُ نَهَيْتُكُمْ عَنِ الْأَوْعِيَةِ، فَانْتَبَذُوا فِيهِ، وَاجْتَنَبُوا كُلَّ مُسْكِرٍ" (رواه ابن ماجه).¹²³

Artinya: Abdul Hamid bin Bayan Al-Wasithi mengabarkan kepada kami, ia memmggatakan: Ishaq bin Yusuf megabarkan kepada kami dari Syarik dari Simak dari Al-Qasim bin Mukhaimirah dari Ibn Buraidah dari bapaknya dari Nabi saw bersabda: "Dulu

¹²² Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jili III, hlm. 1580.

¹²³ Imam Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz IV, hlm. 481.



saya pernah melarang penggunaan beberapa jenis bejana untuk menyimpan air perasan anggur, maka sekarang gunakanlah semua jenis bejana tersebut, dan janganlah kalian minum air dari bejana itu yang sudah mabuk. (H. R. Ibn Majah).

Karena adanya kontradiksi secara lahir antara hadis pertama dengan hadis kedua sehingga Ibn Al-Jawzi dalam kitabnya *"Ikhbar Ahl Al-Rusukh Fi Al-Fiqh Wa Al-Tahdits Bi Miqdar Al-Mansukh Min Al-Hadits"* mengatakan bahwa larangan menggunakan jenis-jenis bejana dalam hadis pertama sudah dimansukhkan. Ini artinya Ibn al-Jawzi memandang hadis kedua menasakhkan hadis pertama (adanya nasakh-mansukh). Al-Khattabi mengatakan: "Mayoritas ulama berpendapat bahwa larangan penggunaan bejana-bejana tersebut terjadi pada masa-masa awal kemudian dinasakhkan. Sekelompok ulama lain berpendapat bahwa larangan menggunakan jenis-jenis bejana tersebut masih tetap berlaku. Di antara yang berpendapat demikian yaitu Ibn Umar dan Ibn Abbas, demikian pula pendapat imam Malik, Ahmad dan Ishaq. Saya lebih cenderung kepada pendapat yang mengatakan tidak adanya nasakh-mansukh dalam hal ini, karena adanya larangan disebabkan adanya illat tertentu, ketika illat itu sudah tidak ada lagi maka larangan pun tidak ada. Dengan demikian, ia tidak dipandang sebagai nasakh.

Ibn Baththal mengatakan: “Larangan menggunakan jenis-jenis bejana itu hanya semata-mata sebagai *dzari'ah* (pencegah) terjadinya sesuatu yang berbahaya (dalam hal ini memabukkan). Ketika mereka mengeluh tidak ada jenis bejana lain yang bisa mereka pakai untuk menyimpan perasan anggur kecuali jenis-jenis bejana tersebut (*dubba'*, *muzaffit* dan *naqir*) maka Rasul pun bersabda: “Peraslah anggur di dalam jenis-jenis bejana tersebut dan setiap yang memabukkan adalah haram.” Maksud dari hadis ini adalah Nabi membolehkan penggunaan jenis-jenis bejana itu untuk menyimpan perasan anggur asalkan minuman tersebut tidak diminum lagi apabila sudah berubah menjadi arak yang memabukkan. Kalau sudah berubah menjadi arak maka minuman itu menjadi haram.

Kantong atau wadah yang digunakan untuk menyimpan air pada waktu itu terdiri atas beberapa jenis. Yang dilarang penggunaannya oleh Nabi, antara lain, *al-Dubba`* (kantong atau wadah yang terbuat dari labu air yang kering) ;*al-Hantam* (ulama berbeda pendapat tentang nama ini, yang terkuat di antaranya kantong air yang terbuat dari tanah); *al-Naqir* (kantong air yang terbuat dari kayu); *al-Muzaffat* (kantong air yang dicat dengan ter). Sementara yang dibolehkan adalah kantong atau wadah yang terbuat dari kulit (*al-Zuruf*). Pengertian larangan menggunakan beberapa jenis kantong atau wadah tersebut adalah tidak



dibolehkan menjadikannya sebagai tempat untuk menyeduh kurma atau anggur dan sejenisnya dengan air yang digunakan buat minuman. Ini merupakan kebiasaan pada waktu itu agar minumannya terasa manis. Larangan ini dikhususkan untuk beberapa jenis kantong tersebut, karena bentuk dan sifatnya tebal menyebabkan air seduhan di dalamnya cepat berubah menjadi minuman yang memabukkan, yang karenanya haram diminum dan menjadi najis, sementara orang yang minum air tersebut boleh jadi tidak menyadari ia telah berubah menjadi air yang memabukkan karena tidak ada tanda-tandanya. Sementara alasan dibolehkan menggunakan wadah dari kulit, karena sifatnya yang tipis ia biasanya menunjukkan tanda-tanda tersendiri, bahkan kebanyakan di antaranya langsung pecah apabila air di dalamnya telah berubah menjadi memabukkan. Larangan tersebut berlaku pada permulaan Islam, tetapi kemudian dibatalkan karena kebanyakan masyarakat mengeluh tidak mempunyai kantong atau wadah air dari kulit. Dengan adanya *complain* tersebut akhirnya semua jenis kantong atau wadah dibolehkan menggunakannya, yang dilarang hanya meminum airnya apabila ia telah memabukkan, sehingga dalam hadis Buraydah yang diriwayatkan Muslim disebutkan sabda Nabi: “Minumlah air dari semua jenis wadah, dan janganlah kalian minum air yang sudah memabukkan.” Pada riwayat lain: “Sesungguhnya wadah-wadah itu tidak

menghalalkan dan mengharamkan sesuatu, dan setiap yang memabukkan adalah haram.”¹²⁴

8. Hadis Tentang Larangan Mencatat Ilmu:

حَدَّثَنَا هَدَّابُ بْنُ خَالِدِ الْأَزْدِيِّ ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ ، عَنْ زَيْدِ بْنِ أَسْلَمَ ، عَنْ عَطَاءِ بْنِ يَسَارٍ عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : لَا تَكْتُبُوا عَنِّي ، وَمَنْ كَتَبَ عَنِّي غَيْرَ الْقُرْآنِ فَلْيَمْحُهُ ...
(رواه مسلم).¹²⁵

Artinya: Haddab bin Khalid Al-Azdi mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Hammam mengabarkan kepada kami dari Zaid bin Aslam dari 'Atha' bin Yasar dari Abu Sa'id Al-Khudri, bahwa Rasulullah saw bersabda: “Janganlah kalian mencatat atau menulis sesuatu dariku, dan siapa saja yang mencatat atau menulis sesuatu dariku selain Al-Qur`an, maka hendaklah ia menghapusnya...” (H.R. Muslim).

Hadis ini berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا مُسَدَّدٌ وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالَا: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْأَخْطَسِ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي مُغَيْثٍ، عَنْ يَوْسُفَ بْنِ مَاهِكٍ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو، قَالَ: كُنْتُ أَكْتُبُ كُلَّ شَيْءٍ أَسْمِعُهُ مِنْ

¹²⁴ Lebih detail lihat, al-Nawawī, *Syarah Sahih Muslim ...*, Juz I, hlm. 179- 196 dan Juz XIII, hlm. 159-168; Ibn Hajar, *Fath al-Bārī ...*, Juz X, hlm. 67-72.

¹²⁵ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid VIII, hlm. 229.



رسول الله - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أُرِيدُ حِفْظَهُ، فَهَيْثُ قَرِئْتُ، وَقَالُوا:
 أَتَكْتَبُ كُلَّ شَيْءٍ تَسْمَعُهُ مِنْ رَسُولِ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -،
 وَرَسُولُ اللهِ - صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - بَشَرٌ يَتَكَلَّمُ فِي الْغَضَبِ وَالرِّضَا
 فَأَمْسَكْتُ عَنِ الْكِتَابِ فَذَكَرْتُ ذَلِكَ لِرَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -
 فَأَوْمَأَ بِأَصْبَعِهِ إِلَى فِيهِ فَقَالَ « أَكْتُبْ فَوَالَّذِي نَفْسِي بِيَدِهِ مَا يَخْرُجُ مِنْهُ إِلَّا
 حَقٌّ » (رواه أبو داود).¹²⁶

Artinya: Musaddad dan Abu Bakar mengabarkan kepada kami, mereka mengatakan: Yahya mengabarkan kepada kami dari 'Ubaidillah bin Al-Akhnas dari Al-Walid bin Abdillah bin Abi Mughaiti dari Yusuf bin Mahak dari Abdullah Ibn 'Amr ia mengatakan, dulu aku mencatat apa saja yang aku dengar dari Rasulullah saw aku bermaksud menghafalnya, tiba-tiba ada seorang suku Quraisy melarang aku mencatatnya. Mereka mengatakan, apakah kamu mencatat segala sesuatu yang kamu mendengarnya, padahal Rasulullah saw itu manusia. Boleh jadi beliau berbicara dalam keadaan marah dan dalam keadaan biasa. Lalu aku berhenti mencatatnya, aku laporkan kisah tadi kepada Rasulullah saw. Kemudian sambil menunjukkan tangan ke mulutnya beliau bersabda: "Tulishlah, demi jiwaku dalam genggamannya, tidak ada yang keluar dari mulut ini kecuali kebenaran." (H. R. Abu Dawud).

Dalam hadis pertama secara jelas Nabi melarang pencatatan apapun yang diterima dari beliau selain dari Al-Qur`an, bahkan kalau ada sahabat yang

¹²⁶ Imam Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Jilid III, hlm. 356.

sudah mencatat Nabi meminta agar catatan itu dihapus. Sementara pada hadis yang kedua sebaliknya, di mana Nabi malah meminta Abdullah bin 'Amr (periwayat hadis) untuk mencatat hadis-hadis beliau, sehingga membuat sebagian ulama berpendapat hadis kedua yang diriwayatkan oleh Abu Dawud ini telah menasakhkan hadis pertama yang diriwayatkan oleh Muslim. Di antara yang berpendapat demikian di kalangan ulama mutaqqaddimin adalah Ibn Qutaibah Al-Dainuri,¹²⁷ dan di kalangan ulama mutaakhhirin adalah Ahmad Syakir.¹²⁸

Ada dua persoalan yang perlu diberikan catatan ketika pada dua hadis ini diperlakukan nasikh mansukh. *Persoalan pertama*, hadis Abu Sa'id Al-Khudri yang dijadikan sebagai nasikh oleh sebagian ulama dinilai cacat karena dari segi sanad hadis ini terhenti pada tingkat Abu Sa'id sebagai sahabat yang meriwayatkan hadis, atau hadis ini dikatakan sebagai hadis mauquf, tidak sampai kepada Nabi saw. Jadi dengan kecacatan ini, maka ia tidak bisa dijadikan sebagai nasikh terhadap hadis Abdullah bin 'Amr yang justru memiliki kualitas yang sah menurut muhaddisin. Kalau seandainya hadis hadis ini kuat, tetapi masih ada kendala atau kekurangan syarat lain untuk bisa dijadikan sebagai nasikh, sebab kedua hadis

¹²⁷ Ibn Qutaibah Al-Dainuri, *Takwil Mukhtalif Al-hadits*, Cet. II, (Al-Maktab Al-Islami: 1999), hlm. 411.

¹²⁸ Lihat Ibn Al-'Arabi Al-Mughafiri, *Al-Qabs Fi Syarh Al-Muwaththa' Malik bin Anas*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Gharb Al-Islami, 1992), hlm. 8-9



ini masih bisa dikompromikan sebagai akan dilihat selanjutnya. *Persoalan kedua*, dua hadis ini walaupun secara lahir terlihat kontradiktif, tetapi masih bisa dikompromikan oleh sebagian ulama.

Ada beberapa langkah kompromi yang pernah dilakukan. *Pertama*, larangan mencatat ilmu (hadis) terbatas pada saat wahyu masih turun khawatir akan bercampur antara Al-Qur`an dengan hadis, karena Al-Qur`an di tulis hadis pun di tulis, Namun diizinkan mencatat bagi yang bisa menjaga tidak bercampur dengan Al-Qur`an. *Kedua*, larangan berlaku khusus bagi orang yang mencatat hadis berbarengan dengan mencatat Al-Qur`an di satu tempat dan diizinkan bagi mereka mencatat Al-Qur`an dan hadis secara terpisah, bukan pada satu tempat. *Ketiga*, dikatakan bahwa larangan dikhususkan bagi mereka yang dikhawatirkan akan senantiasa berpegang pada catatan selamanya dan tidak mau lagi menghafalnya (hadis) dan diizinkan mencatat ilmu atau hadis bagi mereka yang tidak dikhawatirkan berpegang pada catatan selamanya.¹²⁹

Kalau demikian penjelasannya, maka klaim nasikh mansukh terhadap dua hadis di atas adalah suatu kerancuan yang terjadi seperti pada hadis-hadis sebelumnya.

¹²⁹ Lihat Ibn Hajar Al-Asqalani, *Fath Al-Bari*, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1379), hlm. 208.

B. Faktor Kualitas Hadis Yang Lemah

Tidak dipungkiri lagi bahwa hadis-hadis Rasulullah SAW yang beredar di masyarakat dan yang terdapat dalam kitab-kitab referensi bacaan umat Islam dilihat dari segi kualitas ada yang sahih dan hasan dan ada pula yang berkualitas dhaif atau lemah. Realita seperti ini dari satu sisi sangat dibanggakan, karena siapa pun dapat dengan mudah mendapatkan hadis-hadis yang mereka perlukan. Akan tetapi dari sisi yang lain juga dapat merugikan umat Islam dan agama Islam itu sendiri. Karena sebagian besar umat Islam masih belum bisa memilah-milah mana hadis-hadis yang layak dijadikan pegangan (sahih dan hasan) dan mana pula hadis-hadis yang tidak bisa dijadikan pegangan (dha'if atau lemah), sehingga yang terjadi adalah sebagian umat Islam memandang sama semua hadis-hadis tersebut, tanpa membeda-bedakan antara hadis-hadis yang kuat dan yang lemah untuk dasar-dasar agama mereka. Ini adalah suatu musibah besar yang melanda umat Islam di belahan dunia mana pun sejak dahulu maupun sekarang.

Apabila pelakunya orang-orang biasa barangkali tidak terlalu mengagetkan, karena mereka memang tidak mengetahuinya. Tetapi ketika pelakunya orang-orang yang alim (semoga Allah mengampuni semua kesalahan mereka) ini yang berbahaya, karena ilmu mereka akan dijadikan rujukan oleh orang-orang lain yang belum



mengetahuinya. Dalam sub bahasan ini akan dibatasi pada kesalahan-kesalahan yang terjadi dalam penggunaan hadis-hadis dhaif atau lemah dalam persoalan nasakh mansukh, di antaranya sebagai berikut:

1. Hadis Tentang Pemanfaatan Kulit Bangkai Yang Disamak:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ مُصْعَبٍ حَدَّثَنَا الْأَوْزَاعِيُّ عَنِ الزُّهْرِيِّ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِشَاةٍ مَيْتَةٍ، فَقَالَ: " أَلَا اسْتَمْتَعْتُمْ بِجِلْدِهَا؟ " قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّهَا مَيْتَةٌ. قَالَ: " إِنَّمَا حَرَّمَ أَكْلُهَا. (رواه أحمد).¹³⁰

Artinya: Muhammad bin Mush'ab mengabarkan kepada kami, ia mengatakan Al-Awza'i mengabarkan kepada kami dari Al-Zuhri dari 'Ubaidillah dari Ibnu Abbas r.a ia mengatakan: Rasulullah saw. melewati seekor kambing yang telah mati lalu beliau bersabda: "Maukah kalian memanfaatkan kulit kambing ini?" Mereka menjawab, "Itu kulit bangkai wahai Rasulullah." Rasulullah bersabda: "Yang diharamkan adalah memakannya." (H.R. Ahmad).

Hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ، حَدَّثَنِي أَبِي، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَهَّابِ بْنُ عَبْدِ الْمَجِيدِ الثَّقَفِيُّ عَنْ خَالِدِ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُكَيْمٍ قَالَ كَتَبَ إِلَيْنَا رَسُولُ اللَّهِ

¹³⁰ Imam Ahmad, Musnad Ahmad Ibn Hambal, Jilid V, hlm. 170.

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ وَقَاتِهِ بِشَهْرٍ أَنْ لَا تَنْتَعِمُوا مِنَ الْمَيِّتَةِ يَا هَابٍ،
وَلَا عَصَبٍ. (رواه أحمد).¹³¹

Artinya: Abdullah mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Bapakku mengabarkan kepadaku ia mengatakan: Abdul Wahhab bin Abdul Majid Al-Tsaqafi mengabarkan kepada kami dari Khalid dari Al-Hakam dari Abdullah Ibn 'Ukaim ia mengatakan: Rasulullah saw menulis surat kepada kami sebulan sebelum beliau wafat yang isinya: "Janganlah kamu memanfaatkan bagian dari bangkai, baik kulit maupun sarafnya." (H. R. Ahmad).¹³²

¹³¹ Imam Ahmad bin Hambal, Juz VII, hlm 38.

¹³² Al-Afnawi, pentahqiq kitab Ibn Al-Jawzi mengatakan bahwa ulama berbeda pendapat tentang sucinya kulit bangkai dengan menyamak sampai kepada tujuh pendapat:

Pertama, menyamak yang distilahkan dengan *dibagh* adalah membersihkan kulit bangkai bagian dalam dan bagian luar sesuai dengan lahir dari hadis Ibn Abbas ra. Pendapat ini diriwayatkan dari Ali dan Ibn Mas'ud ra.

Kedua, *dibagh* itu tidak bisa membersihkan apapun, ini pendapat Hadawiyah berpegang kepada hadis Abdullah Ibn 'Ukaym, mereka berpendapat bahwa hadis Ibn Abbas telah dibatalkan oleh hadis Ibn 'Ukaym. Padahal hadis Ibn 'Ukaym tidak cukup kuat untuk membatalkan hadis Ibn Abbas karena hadis Ibn Abbas lebih sahih sebab termasuk yang disepakati oleh Bukhari dan Muslim, lagi pula dalam hal nasakh dan mansukh harus dipastikan hadis yang membatalkan itu harus lebih datangnya daripada hadis yang dibatalkan, Padahal dalam hal ini tidak ada bukti bahwa hadis Ibn 'Ukaym datangnya lebih kemudian dari hadis Ibn Abbas.

Ketiga, *dibagh* hanya dapat membersihkan kulit bangkai binatang yang bias dimakan saja. Pendapat ini perlu ditinjau ulang, karena terdapat sebuah hadis riwayat *Ashab al-Sunan* (Abu Dawud,



Atsram mengatakan: Hadis Abdullah bin Ukaim ini seolah-olah menasakhkan hadis Ibn Abbas yang pertama, ini dipahami dari pernyataan Abdullah bin 'Ukaim bahwa ia menerima berita dari Nabi itu satu bulan sebelum beliau wafat. Sementara ulama lain mengatakan: Boleh jadi hadis yang membolehkan pemanfaatan bangkai itu muncul dari beliau satu hari sebelum beliau wafat, dan kata "*ihab*"¹³³ itu adalah

Turmuzi, Nasaiy dan Ibn Majah) "Kulit binatang apapun yang disamak maka ia menjadi suci." Kata "*Ayyuma*" memberi faidah umum, mencakup semua jenis kulit binatang.

Keempat, *dibagh* dapat menyucikan semua jenis kulit bangkai kecuali kulit bangkai babi, karena babi tidak punya kulit. Ini pendapat Hanafiah.

Kelima, *dibagh* itu dapat menyucikan segala jenis kulit bangkai kecuali babi, tetapi bukan karena ia tidak punya kulit melainkan karena najisnya sebagaimana tersebut dalam firman Allah swt "*Fa innahu rijsun*" (karena sesungguhnya babi itu najis). Babi seluruh anggotanya dipadang najis, sedangkan anjing dianalogikan kepada babi secara keseluruhannya. Ini adalah pendapat Imam Syafi'i ra..

Keenam, kulit ketika disamak dapat menyucikan seluruh badannya, tetapi terbatas bagian luar saja tidak termasuk bagian dalamnya, boleh dijadikan sebagai alas untuk shalat di atas kulit itu dan tidak boleh shalat dengan memakai kulit itu. Pendapat ini diriwayatkan dari Imam Malik, sebagai hasil kompromi beberapa hadis tentang masalah ini.

Ketujuh, Kulit bangkai dapat dimanfaatkan meskipun tidak disamak berdasarkan Hadis Ibn 'Abbas ra. Ini adalah pendapat Al-Zuhri, dan ini termasuk pendapat yang tertolak karena hadis Ibn 'Abbas muthlaq yang ditayyidkan dengan hadis-hadis *dibagh*.

¹³³ Khalil bin Ahmad mengatakan: Kulit tidak dinamakan *ihab* kecuali sebelum disamak. Adapun setelah disamak tidak dinamakan *ihab* tetapi *adim* atau *jarab* atau *jild*.

nama untuk kulit yang belum disamak. Dan hadis Abdullah bin 'Ukaim, adalah *mudhtharib jiddan* (sangat kacau) tidak bisa melemahkan hadis pertama (Ibn Abbas) karena hadis yang pertama itu terdapat dalam sahih al-Bukhari dan Muslim.¹³⁴

Ada beberapa kelemahan hadis Ukaim ini, yakni *mudhtharib* pada sanadnya. Imam Ahmad meninggalkan riwayatnya karena *mudhtharib* ini.¹³⁵ Sekali dia meriwayatkan dari surat Nabi saw, seperti tersebut pada riwayat ini dan pada kali yang lain dia meriwayatkan dari beberapa orang guru dari Juhainah,¹³⁶ yang menerima melalui orang-orang yang membaca surat Nabi. Hadis ini juga *mudhtharib* pada matan, karena sekali diriwayatkan tanpa disebutkan kapan hadis itu diterima dari Nabi apakah satu bulan, dua bulan, empat puluh hari atau tiga hari sebelum beliau wafat, pernah pula diriwayatkan dibatasi waktunya satu bulan dua bulan,¹³⁷ empat puluh hari atau tiga hari sebelum beliau wafat. Kemudian hadis ini juga diriwayatkan secara mursal, dimana Abdullah bin 'Ukaym tidak mendengar dari Nabi saw. Selain itu hadis ini cacat dengan sebab terjadinya keterputusan

¹³⁴Ibn Al-Jawzi,

¹³⁵ Seperti disebutkan dalam catatan kaki Syu'aib Al-Arnauth, *Musnad Ahmad*, Juz XXXI, hlm. 75.

¹³⁶, *Musnad Ahmad*, Juz XXXI, hlm. 75.

¹³⁷ Imam Ahmad bin Hambal, *Musnad Ahmad bin Hambal*, Jilid XXXI, hlm. 80.



sanad, di mana Abdurrahman bin Abi Layla tidak mendengar dari Abdullah bin 'Ukaym. Dengan demikian, dua hadis ini tidak bisa dimasukkan ke dalam katagori nasakh mansukh, karena hadis Ukaim yang dijadikan nasikh adalah hadis yang sangat lemah, sehingga dengan penjelasan ini maka kulit bangkai yang telah disamak tetap bisa dimanfaatkan, sesuai hadis riwayat Ibn Abbas.

2. Hadis Tentang Meminta Bantuan Untuk Wudhu':

حَدَّثَنَا أَبُو هِشَامٍ، حَدَّثَنَا النَّضْرُ يَعْنِي ابْنَ مَنْصُورٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْجَنْوِبِ، قَالَ: رَأَيْتُ عَلِيًّا يَسْتَقِي مَاءً لَوْضُؤِيهِ، فَبَادَرْتُهُ أَسْتَقِي لَهُ، فَقَالَ: مَهْ يَا أَبَا الْجَنْوِبِ، فَإِنِّي رَأَيْتُ عُمَرَ، يَسْتَقِي مَاءً لَوْضُؤِيهِ، فَبَادَرْتُهُ أَسْتَقِي لَهُ، فَقَالَ: مَهْ يَا أَبَا الْحَسَنِ، فَإِنِّي رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَسْتَقِي مَاءً لَوْضُؤِيهِ، فَبَادَرْتُهُ أَسْتَقِي لَهُ فَقَالَ: «مَهْ يَا عُمَرُ، فَإِنِّي أَكْرَهُ أَنْ يَشْرَكَنِي فِي طَهُورِي أَحَدٌ» (رواه أبو يعلى)¹³⁸

Artinya: Abu Hisyam mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Al-Nadhr yakni Ibn Manshur mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abu Al-Janub mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Aku melihat Ali r.a. menimba air untuk wudhu' maka aku pun segera menimba air untuknya. Ali r.a mengatakan, maaf wahai Abu Al-Janub karena aku melihat Umar menimba air untuk wudhu', aku segera menimba

¹³⁸ Abu Ya'la, *Musnad Abi Ya'la*, Cet. I, Jilid I, (Damsyiq: Dar Al-Ma`mun Li Al-Turats: 1984), hlm. 200.

untuknya, ia mengatakan, maaf wahai Abu Hasan, Saya melihat Rasulullah saw hendak menimba air untuk berwudhu', maka aku pun segera menimba air untuknya, kemudian beliau bersabda: "Maaf wahai Umar, aku tidak suka melibatkan satu pun orang lain dalam wudhu'ku."(H. R. Abu Ya'la).

Secara lahir hadis ini berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُونُسَ ، حَدَّثَنَا زَائِدَةُ ، حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَبِي عَائِشَةَ ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ ، قَالَ : دَخَلْتُ عَلَى عَائِشَةَ فَقُلْتُ : لَهَا أَلَا تُحَدِّثُنِي عَنْ مَرَضِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ؟ قَالَتْ : بَلَى ثَقُلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ : أَصَلَّى النَّاسُ ؟ قُلْنَا : لَا ، وَهُمْ يَنْتَظِرُونَكَ يَا رَسُولَ اللَّهِ ، قَالَ : صَعُوا لي مَاءً فِي الْمِحْضَبِ فَعَلْنَا فَاغْتَسَلَ (رواه مسلم).¹³⁹

Artinya: Ahmad bin Abdullah bin Yunus mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Zaidah mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Musa bin Abi 'Aisyah mengabarkan kepada kami dari Ubaidillah bin Abdillah ia mengatakan: Aku masuk ke rumah Aisyah r.a.lalu aku berkata kepadanya, maukah engkau menceritakan kepadaku tentang sakit Rasulullah saw? Aisyah menjawab: Baik saya ceritakan, Rasulullah saw menderita sakit berat dan beliau bertanya: "Apakah orang-orang sudah shalat? Kami menjawab, belum ya Rasulullah, mereka menunggumu wahai Rasulullah, lalu beliau bersabda: "Letakkan air untukku di dalam

¹³⁹ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz II, hlm. 20.



bejana." Lalu kami meletakkannya air itu, kemudian beliau mandi dengannya. (H. R. Muslim).

Juga berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا الْحَكَمُ بْنُ مُوسَى أَبُو صَالِحٍ، حَدَّثَنَا هِشْلُ بْنُ زِيَادٍ، قَالَ: سَمِعْتُ
الْأَوْزَاعِيَّ، قَالَ: حَدَّثَنِي يَحْيَى بْنُ أَبِي كَثِيرٍ، حَدَّثَنِي أَبُو سَلَمَةَ، حَدَّثَنِي
رَبِيعَةُ بْنُ كَعْبِ الْأَسْلَمِيِّ، قَالَ: كُنْتُ أَيْثُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ فَأَتَيْتُهُ بِوُضُوئِهِ وَحَاجَتِهِ فَقَالَ لِي: سَلْ فَقُلْتُ: أَسْأَلُكَ مُرَافَقَتَكَ فِي
الْجَنَّةِ. قَالَ: أَوْ غَيْرَ ذَلِكَ قُلْتُ: هُوَ ذَلِكَ. قَالَ: فَأَعِنِّي عَلَى نَفْسِكَ بِكَثْرَةِ

السُّجُودِ. (رواه مسلم).¹⁴⁰

Artinya: Al-Hakam bin Musa Abu Shalih mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Hiql bin Ziyad mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Saya mendengar Al-Awza'l mengatakan: Yahya bin Abi Katsir mengabarkan kepadaku ia mengatakan: Abu Salamah mengabarkan kepadaku ia mengatakan: Rabi'ah bin Ka'b Al-Aslami mengatakan: Aku menginap bersama Rasulullah saw. Aku menyiapkan air untuk wudhu' dan keperluan hajatnya. Lalu beliau berkata kepadaku: "Mintalah sesuatu dariku!". Aku menjawab, "Saya meminta agar bisa bersamamu di syurga". Rasul bertanya: "Atau kamu minta yang lainnya?" Aku menjawab, "Itu yang aku pinta ya Rasulullah". Lalu Rasulullah saw bersabda: "Maka bantulah aku untuk dirimu dengan memperbanyak sujud." (H. R. Muslim).

¹⁴⁰ Imam Muslim, Sahih Muslim, Juz II, hlm. 52.

Abu Al-Janub sebagai perawi pertama hadis Abu Ya'la diberikan penilaian oleh kritikus hadis sebagai perawi yang lemah, di antara yang menilai kelemahannya adalah Ibn Al-Jawzi, Ibn Hibban dan Ibn Hajar Al-'Asqalani.¹⁴¹ Penilaian yang sama juga diberikan oleh Al-Zahabi dalam kitabnya *Tanqih Al-Tahqiq Fi Al-Ahadits Al-Ta'liq*.¹⁴² Syaikh Al-Muttaqi Al-Hindi juga menilai Abu Al-Janub yang nama aslinya 'Uqbah Al-'Alqamah Al-Yasykari adalah perawi yang lemah.¹⁴³ Selain Abu Al-Janub dalam sanad hadis ini terdapat Al-Nadhar bin Mansur, dia juga sebagai disebutkan Ibn Hajar sebagai perawi yang lemah, juga dipandang dha'if oleh Al-'Uqaili.¹⁴⁴ Dalam kitab *Al-Mughni Fi Al-Dhu'afa'* Al-Zahabi malah menyebut Abu Al-Janub sebagai perawi yang *majhul*. Selain Abu Al-Janub yang dinilai dha'if, dalam sanad hadis ini juga terdapat Al-Nadhar bin Manshur yang bermasalah yang oleh Al-Bukhari dinilai *munkar al-hadits* yakni hadis yang diriwayatkan oleh perawi dha'if berbeda dengan

¹⁴¹ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, (Dar Ali Yasir: 1429 H.), hlm. 31

¹⁴² Lihat Al-Zahabi, *Tanqih Al-Tahqiq Fi Al-Ahadits Al-Ta'liq*, Cet. I, Juz II, (Riyadh: Dar Al-Wathan, 2000), hlm. 228.

¹⁴³ Al-Muttaqi Al-Hindi, *Kanz Al-Ummal*, Cet, V, Jilid III, (Muassasah Al-Risalah, 1981), hlm. 678.

¹⁴⁴ Lihat Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm 31.



riwayat perawi *tsiqat* (kepercayaan).¹⁴⁵ Ibn Hibban malah secara tegas mengatakan: Hadisnya tidak bisa dijadikan hujjah.¹⁴⁶ Usman Al-Darimi bertanya kepada Ibn Ma'in, perawi yang bernama Al-Nadhar bin Mansur dari Abu Janub yang diriwayatkan darinya oleh Ibn Abi Ma'syar apa engkau mengenal semua mereka? Ibn Ma'in menjawab bahwa semua mereka adalah *hammalat al-hathatab*, sebuah gelar yang diberikan kepada perawi yang lemah yang dalam menerima dan menyampaikan hadis tidak berhati-hati.¹⁴⁷ Terakhir Imam Al-Nawawi mengatakan hadis yang diriwayatkan ini *bathil la ashla lahu*, hadisnya tidak memiliki sumber atau hadis yang dibuat-buat.¹⁴⁸

Adapun hadis yang dimansukhkan adalah hadis riwayat Imam Muslim dan juga Imam Al-Bukhari dari Aisyah, yakni hadis yang artinya: "Letakkanlah air dalam bejana. Lalu Aisyah menjawab, kami pun melakukan apa yang beliau suruh, lalu beliau pun memakai air tersebut utk mandi. Ibn Al-Jawzi mengatakan "Dua hadis ini (hadis yang berasal dari Aisyah dan Rabi'ah) adalah lebih sahih dibandingkan

¹⁴⁵ Ibn 'Adi, *Al-Kamil Fi Dhu'afa` Al-Rijal*, Cet. I, Jilid VIII, (Bairut: Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997), hlm. 263.

¹⁴⁶ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 32.

¹⁴⁷ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 32.

¹⁴⁸ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 32.

dengan hadis Abu Al-Janub, hanya saja keduanya tidak disebut sebagai nasikh terhadap hadis Abu Al-Janub, karena kedua kelompok hadis ini tidak bisa dikategorikan ke dalam nasikh mansukh, sebab kedua cara tersebut, berwudhu' tanpa melibatkan orang lain dan dengan melibatkan orang lain untuk membantunya, seperti dibantu orang lain untuk menimba atau untuk menuangkan air saat berwudhu' sama-sama dibolehkan.¹⁴⁹

3. Hadis Tentang Mengelap atau Menyeka Air Wudhu':

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سُلَيْمَانَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عُقْبَةُ بْنُ مُكْرَمٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا يُونُسُ بْنُ بُكَيْرٍ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَيْسَرَةَ، عَنْ أَنَسٍ قَالَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَكُنْ يَمْسُحُ وَجْهَهُ بِالْمِنْدِيلِ بَعْدَ الْوُضُوءِ، وَلَا أَبُو بَكْرٍ وَلَا عُمَرُ وَلَا ابْنُ مَسْعُودٍ. (رواه ابن شاهين).¹⁵⁰

Artinya: Ahmad bin Sulaiman mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Muhammad bin Abdullah bin Sulaiman mengabarkan kepada kami ia mengatakan: 'Uqbah bin Mukram mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Yunus Ibn Bukair mengabarkan kepada kami dari Sa'id bin Maisarah dari Anas r.a. bahwa Rasulullah saw tidak pernah menyapu wajahnya

¹⁵⁰ Ibn Syahin, *Nasikh Ak-Hadits Wa Mansukhih*, (Maktabah Al-Manar, tt), hlm 145.



dengan handuk setelah berwudhu', demikian juga Abu Bakar, Umar dan Ibn Mas'ud. (H.R. Ibn Syahin).

Hadis Anas ini berlawanan dengan hadis Mu'az bin Jabal r.a. yaitu:

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ، قَالَ: حَدَّثَنَا رِشْدِينُ بْنُ سَعْدٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ زِيَادِ بْنِ أَنْعَمٍ، عَنْ عُثْبَةَ بْنِ حُمَيْدٍ، عَنْ عَبَادَةَ بْنِ نُسَيْبٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَنَمٍ، عَنْ مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، قَالَ: رَأَيْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا تَوَضَّأَ مَسَحَ وَجْهَهُ بِطَرْفِ ثَوْبِهِ. (رواه الترمذي).¹⁵¹

Artinya: Qutaibah mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Risydin bin Sa'd menagbarkan kepada kami dari Abdurrahman bin Ziyad bin An'um dari 'Utbah bin Humaid dari 'Ubadah bin Nusaiyin dari Abdurrahman bin Ghanmin dari Mu'az bin Jabal r.a. ia berkata: Aku melihat Nabi saw apabila beliau berwudhu' mengusap wajahnya dengan ujung baju atau ujung rida'nya. (H.R. Al-Turmudzi).

Juga berlawanan dengan hadis Aisyah r.a. yaitu:

حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ وَكَيْعٍ بْنِ الْجَرَّاحِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ وَهْبٍ، عَنْ زَيْدِ بْنِ حُبَابٍ، عَنْ أَبِي مُعَاذٍ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ عُرْوَةَ، عَنْ عَائِشَةَ،

¹⁵¹ Al-Turmudzi, *Sunan Al-Turmudzi*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1998), hlm. 108.

قَالَتْ: كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ خِرْقَةٌ يُنْتَفَى بِهَا بَعْدَ
الْوُضُوءِ. (رواه الترمذي).¹⁵²

Artinya: Sufyan bin Waqi' bin Jarrah mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Abdullah bin Wahb mengabarkan kepada kami dari Zaid bin Hubab dari Abi Mu'az dari Al-Zuhri dari 'Urwah dari Aisyah r.a. ia mengatakan: Rasulullah saw memiliki kain lap untuk mengelap air bekas setelah wudhu'. (H. R. Al-Turmudzi).

Ketiga hadis ini baik hadis pertama yang menerangkan Nabi saw tidak pernah menyapu atau mengelap anggota wudhu'nya dengan handuk atau dua hadis berikutnya yang menerangkan Nabi saw pernah mengelapnya menurut ulama kritikus hadis semuanya dha'if. Imam Al-Turmudzi menerangkan dalam kitab *Sunan*-nya bab "Al-Mindil Ba'd Al-Wudhu'" setelah menyebutkan hadis-hadis masalah mengelap air wudhu' menegaskan dengan bahasanya sendiri:

وَلَا يَصِحُّ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا الْبَابِ شَيْءٌ

Artinya: "Dalam persoalan mengelap anggota wudhu' ini tidak ada satu pun hadis dari Nabi saw yang berkualitas sahih."

Secara lebih detail penilaian ulama tentang kualitas hadis-hadis di atas dapat dilihat dalam

¹⁵² Al-Turmudzi, *Sunan Al-Turmudzi*, Jilid I, hlm. 109



kutipan-kutipan berikut. Al-Syaukani misalnya, mengutip keterangan dari Al-Hafidh Ibn Hajar bahwa hadis Anas yang pertama disebutkan tentang Nabi saw tidak pernah mengelap wajahnya setelah wudhu' adalah dha'if.¹⁵³ Sanad hadis ini lemah sekali, sebabnya adalah Sa'id bin Maisarah yang di dalam sanadnya berposisi sebagai murid Anas menurut Ibn Hibban tidak bertemu atau tidak melihat Anas dan banyak meriwayatkan hadis-hadis palsu yang disandarkan kepada Anas. Namun perihal ia tidak bertemu dengan Anas dibantah oleh Al-Zuhairi dalam catatan kaki kitab *Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih* karya Ibn Syahin. Tetapi bahwa dia meriwayatkan hadis-hadis palsu itu sudah jelas.¹⁵⁴

Sedangkan hadis kedua dari Aisyah yang dalam sanadnya terdapat Abu Mu'az, yang nama aslinya adalah Sulaiman bin Arqam juga lemah menurut ahli ilmu.¹⁵⁵ Hadis yang sama juga berasal dari Mu'az bin Jabal. Al-Hafidh Ibn Hajar juga mengatakan sanadnya dha'if.¹⁵⁶ Imam Al-Turmudzi dalam kitabnya juga menyebutkan hadis Mu'az adalah gharib dan sanadnya lemah. Risydin bin Sa'd dan Abd Al-Rahman bin Ziyad

¹⁵³ Al-Syaukani, *Nail Al-Awthar*, Cet. I, Juz I, (Mesir: Dar Al-Hadits, 1993), hlm. 223.

¹⁵⁴ Samir bin Amin Al-Zuhairi, Catatan kaki kitab *Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih*, hlm. 145.

¹⁵⁵ Al-Turmudzi, *Sunan Al-Turmudzi*, hlm. 108.

¹⁵⁶ Al-Syaukani, *Nail Al-Awthar*, hlm 223.

bin An'um Al-Afriqiy, dua perawi yang terdapat dalam sanad Mu'az ini, dilemahkan oleh ulama dalam periwayatan hadis.¹⁵⁷

Meskipun kualitas ketiga sanad hadis-hadis di atas dinilai lemah, baik hadis pertama yang menegaskan pengelapan (penyekaan) bekas wudhu' maupun dua hadis setelahnya yang memberi tolerir terhadap pengelapan (penyekaan) bekas wudhu', tetapi sebagian darinya (hadis kedua dan ketiga) masih tetap dijadikan sebagai nasikh terhadap hadis pertama (yang menegaskan pengelapan (penyekaan) air wudhu'. Hal ini sebagaimana ditegaskan oleh Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali dalam kitabnya *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*.¹⁵⁸ Oleh karena itu, pemberlakuan nasakh seperti ini jelas tidak dapat diterima karena hadis-hadis yang dijadikan sebagai nasikh adalah hadis-hadis yang lemah, bahkan hadis yang dimansukhkan pun berkualitas lemah pula.

Tepat sekali apa yang dikatakan oleh Al-Kayyali penulis kitab *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, bahwa orang yang menelusuri kitab-kitab Nasikh dan Mansukh dan pendapat-pendapat fuqaha tentang masalah ini akan menemukan salah satu tiga alternatif: *Pertama*, ketika

¹⁵⁷ Al-Turmuzdi, *Sunan Al-Turmuzdi*, hlm. 108.

¹⁵⁸ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 40.



sebuah hadis dikatakan nasakh, dalam realita memang benar telah berlaku nasakh, karena telah lengkap syarat-syaratnya, tetapi yang seperti ini sangat sedikit. *Kedua*, ketika sebuah hadis dikatakan nasakh, maka dalil-dalil nasakh dan dalil-dalil mansukh dua-duanya sah, hanya saja tidak lengkap syarat-syarat nasakh dan masih mungkin dikompromikan, maka untuk contoh seperti ini tidak sah dikatakan nasakh. *Ketiga*, ketika sebuah hadis dikatakan nasakh, nasikh atau mansukhnya lemah atau dua-duanya lemah, maka tidak pantas dikatakan nasakh karena dalil-dalilnya tidak kuat. Kebanyakan hadis-hadis yang dikatakan telah terjadinya nasakh termasuk dalam kelompok ini yaitu alternatif yang kedua dan ketiga. Para ahli ilmu telah sepakat tidak sah mengatakan nasakh pada contoh kedua dan ketiga ini.¹⁵⁹

Terkait dengan alternatif kedua, jumbuh ulama, seperti dikutip Al-Syanqithi mengatakan bahwa syarat yang harus terpenuhi pada nasikh dan mansukh adalah saling menafikan (*al-munafat*), di mana saat ditetapkan salah satunya secara otomatis ternafikan yang lain, tidak mungkin dikompromikan antara keduanya.¹⁶⁰ Sedangkan pada alternatif kedua masih

¹⁵⁹ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 4.

¹⁶⁰ Al-Syanqithi, *Muzakkarah Fi Usul Al-Fiqh*, Cet. V, Juz I, (Madinah: Maktabah Al-'Ulum wa Al-Hikam, 2001), hlm. 137.

mungkin untuk dikompromikan, maka tidak bisa diklaim telah terjadinya nasakh.

Yang paling parah (*akhthar wa a'dham*) bahaya dan resikonya dari tiga alternatif di atas adalah alternatif ketiga, karena dengan cara seperti ini berarti telah menghapuskan dan membatalkan nash syara' sampai hari kiamat hanya dengan hadis yang dha'if atau hadis yang bathil atau hadis yang palsu (*maudhu'*). Dengan kata lain hadis dha'if, bathil atau palsu ini telah menggagalkan dalil-dalil hukum dan mendustakan Allah dan Rasul-Nya. Pada alternatif ketiga ini terkadang ditemukan hadis yang membatalkan (*nasikh*) maupun yang dibatalkan (*mansukh*) pun sama-sama dha'if.

Jadi terlepas apakah yang membatalkan itu hadis dha'if atau yang dibatalkan itu juga hadis dha'if atau yang membatalkan dan yang dibatalkan sama-sama dha'if maka hadis-hadis seperti ini pada dasarnya tidak bisa dijadikan sebagai dalil-dalil nasakh. Sekiranya dalil-dalil yang membatalkan dan yang dibatalkan sahih sekalipun, namun masih mungkin dikompromikan maka pada saat itu dua dalil yang sangat mulia itu perlu dikompromikan. Akan tetapi memandang sahih dalil yang yang tidak sahih dan mengatakan nasakh dalil-dalil yang masih mungkin



dikompromikan adalah bentuk kezaliman yang bertubi-tubi atau kezaliman di atas kezaliman.¹⁶¹

Kembali kepada persoalan mengelap atau menyeka air wudhu', karena tidak ada dalil yang sahih dari Nabi saw baik mengelap (menyeka) air wudhu' atau tidak, maka status hukumnya menurut para ulama berada antara mubah (dibolehkan) dan makruh (dibenci) atau tidak disenangi. Di antara yang membolehkan dari kalangan sahabat adalah Usman bin Affan, Anas bin Malik, Hasan, Husain, Ibn Umar dan Abdurrahman bin Yazid Al-Anshari. Jabir bin Abdullah mengatakan bahwa mengelap atau menyeka air wudhu' itu sama sekali tidak menjadi masalah.¹⁶²

Sementara di kalangan tabi'in yang membolehkan adalah 'Alqamah, Al-Aswad, Masruq, Hasan Al-Basri, Ibn Sirin, Musa bin Thalhah, Khaitamah, Abu Ja'far Al-Rabi' bin Al-Ghumailah, Abu Al-Ahwash, Al-Sya'bi, Basyir bin Abi Mas'ud Salim bin Abi Al-Ja'di, Bakar bin Abdullah Al-Muzani, Jabir bin Zaid, Dhahhak, Abdullah bin Al-Harits, Abu Shalih, Maimun bin Mihran, Ibn Muhairiz, Makhul, Umar bin Abdul Aziz, Abu Usman, Abu Al-'Asy'as, Hakam, Hammad, Muhammad bin Al-Munkadir, 'Atha' bin Yasar, Al-Zuhri, Humaid Al-Thawil, Sufyan Al-Tsauroi,

¹⁶¹ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 7.

¹⁶² Lihat Ibn Abi Syaibah, *Al-Mushannaf Ibn Abi Syaibah*, Cet. I, Jilid I, (Riyadh: Dar Kunuz Isybiliya, 2015), hlm. 316-315

Malik bin Anas, Al-Auza'iy, Ahmad bin Hambal, semua mereka tidak mempermasalahkan menyeka air wudhu'.¹⁶³

Sedangkan yang memakruhkan antara lain Umar bin Khattab, Ibn Abi Laila, Imam Yahya, dan Hadawiyah. Sikap ini mereka ambil karena berpegang kepada hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas seperti tersebut dalam kutipan di atas yang menyebutkan bahwa Nabi dan beberapa sahabat lainnya tidak pernah mengelap atau menyeka air wudhu' mereka.¹⁶⁴ Padahal seperti telah dibahas sebelumnya hadis tersebut dipandang dha'if oleh para ulama. Menurut keterangan antara lain dalam kitab *Nail Al-Awthar*, orang yang memandang makruh mengelap air wudhu' berpegang kepada sebuah riwayat yang disandarkan kepada Sa'id Ibn Musayyab dan Al-Zuhri bahwa wudhu' itu nanti akan ditimbang pada hari akhirat,¹⁶⁵ karena itu menurut pemahaman ini air wudhu' lebih baik tidak dilap atau tidak dihilangkan pada anggota wudhu'.

4. Hadis Tentang Menunda Shalat Karena Makan Malam:

أَخْبَرَنَا عَمْرُو النَّافِدُ، وَزُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَأَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، قَالُوا:
حَدَّثَنَا سُفْيَانُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ، عَنِ النَّبِيِّ

¹⁶³Ibn Syahin, *Nasikh Al-Hadits ...*, hlm. 149-150.

¹⁶⁴ Al-Syaukani, *Nail Al-Awthar*, Jilid I, hlm. 223.

¹⁶⁵ Al-Mubarakfuri, *Tuhfat Al-Ahwadzi*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-Ilmiyyah, tt.), hlm. 143.



صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: إِذَا حَضَرَ الْعِشَاءَ، وَأُقِمَتِ الصَّلَاةُ، فَأَبْدُوا بِالْعِشَاءِ. (رواه مسلم).¹⁶⁶

Artinya: 'Amr Al-Naqid, Zuhair bin Harb dan Abu Bakar bin Abi Syaibah mengabarkan kepada kami, mereka mengatakan: Sufyan bin 'Uyainah mengabarkan kepada kami dari Al-Zuhri dari Anas bin Malik r.a. dari Nabi saw bersabda: "Apabila makanan sudah tiba dan shalat sudah di iqamahkan, maka dahulukanlah makan. (H. R. Abu Dawud).

Hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ حَاتِمٍ بْنُ بَزِيْعٍ حَدَّثَنَا مُعَلَّى - يَعْنِي ابْنَ مَنْصُورٍ - عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مَيْمُونٍ عَنْ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « لَا تُؤَخِّرِ الصَّلَاةَ لِطَعَامٍ وَلَا لغيرِهِ ». (رواه أبو داود).¹⁶⁷

Artinya: Muhammad bin Hatim bin Bazi' mengabarkan kepada kami ia mengatakan: Mu'alla yakni Ibn Manshur mengabarkan kepada kami dari Muhammad bin Maimun dari Ja'far bin Muhammad dari ayahnya dari Jabir bin Abdullah ia berkata: "Rasulullah saw bersabda: "Janganlah kalian menunda shalat karena makanan yang mau dimakan dan karena alasan lainnya." (H. R. Abu Dawud).

¹⁶⁶ Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Juz II, hlm. 78.

¹⁶⁷ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz III, hlm. 403.

Hadis pertama yang diriwayatkan Anas bin Malik berbeda sekali dengan hadis riwayat Jabir bin Abdullah. Hadis Anas meminta seseorang yang berada dua aktifitas yaitu aktifitas makan dan aktifitas shalat agar mendahulukan makan, baru kemudian shalat. Namun pada hadis riwayat Jabir bin Abdullah, Nabi melarang untuk menunda shalat baik karena alasan makan atau kepentingan lainnya. Akan tetapi karena hadis pertama dan kedua secara lahir tampak berlawanan, maka sebagian ulama mengklaim secara tegas bahwa hadis yang pertama telah dibatalkan atau dinasakhkan oleh hadis yang kedua.¹⁶⁸

Menurut para ulama peneliti hadis Jabir yang melarang penundaan shalat karena alasan makan adalah hadis dha'if atau lemah disebabkan ada sorang perawi yang memang perawi yang lemah. Imam Al-Bukhari seperti dikutip oleh Al-Kayyali menilai *munkar al-hadits*. Ibn Hibban malah menilainya *munkar al-hadits jiddan* (hadis yang sangat munkar) yang tidak boleh berdalil dengannya apabila riwayatnya bersesuaian dengan riwayat yang baik.¹⁶⁹ Artinya apabila riwayatnya bersesuaian dengan riwayat yang *tsiqat* (kepercayaan) saja tidak dibolehkan berdalil

¹⁶⁸ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 75.

¹⁶⁹ Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm. 75-76.



dengannya, apalagi bila riwayatnya berbeda dengan riwayat tsiqat itu. Penilaian yang sama juga datang dari Imam Al-Nasaiy.¹⁷⁰

Dengan keterangan ini maka hadis Jabir yang melarang penundaan shalat dengan alasan makan adalah hadis yang lemah tidak bisa dijadikan sandaran dalam beramal, karena itu dalam hal ini klaim nasakh yang dikatakan oleh sebagian ulama sebagai disebutkan di atas menjadi tertolak, artinya dalam hal ini tidak berlaku nasikh mansukh. Kalau sekiranya hadis ini sahih, juga tidak bisa di klaim telah berlaku nasakh karena masih bisa dikompromikan, seperti kompromi yang diajukan oleh Al-Khattabi dalam kitabnya *Ma'alim Al-Sunan* yang kemudian dirujuk oleh ulama-ulama pensyarah hadis lain setelahnya, dimana hadis pertama dari Anas datang dalam konteks seseorang yang nafsu makannya sudah memuncak sehingga yang terpikir olehnya semata-mata makanan. Kalau keadaannya demikian, makanan pun sudah di depan matanya, sementara waktu untuk shalat masih panjang, maka baginya hendaklah mendahulukan makan agar hasrat makannya tidak mengganggu dirinya ketika ia shalat nanti.

Dengan cara seperti ini hak shalat dapat terpenuhi, apalagi persoalan makan bagi mereka

¹⁷⁰ Al-Zahabi, *Mizan Al-Itidal Fi Naqd Al-Rijal*, Cet. I, Jilid IV, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1963), hlm. 53.

orang-orang Arab tidak ribet, tidak sampai menghabiskan waktu yang banyak. Karena mereka tidak terlalu berlebihan dalam hal makan, tidak menyusun meja dengan hidangan jenis makanan yang bermacam-macam, tetapi cukup dengan rasa susu dan minuman seadanya. Cara seperti ini tidak sampai melambatkan waktu shalat dari waktunya atau tidak menyebabkan shalat di luar waktunya. Sementara hadis Jabir kalau misalnya dianggap sahih maka itu tergantung keadaannya. Apabila makanan tidak ada di depan mata dan hasrat makannya belum terasa, maka wajib baginya mendahulukan shalat daripada makan, apalagi waktu untuk shalat sudah sempit.¹⁷¹

5. Hadis Tentang Cara Sujud Dalam Shalat:

أَنَا أَبُو طَاهِرٍ، نَا أَبُو بَكْرٍ، نَا مُحَمَّدُ بْنُ عَمْرٍو بْنِ تَمَامِ الْمِصْرِيِّ، حَدَّثَنَا أَصْبَغُ بْنُ الْفَرَجِ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ: أَنَّهُ كَانَ يَضَعُ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ، وَقَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَفْعَلُ ذَلِكَ. (رواه ابن خزيمة).¹⁷²

Artinya: Abu Thahir mengabarkan kepada kami, ia berkata: Abu Bakar mengabarkan kepada kami, ia berkata: Muhammad bin 'Amr bin Tamam Al-Mishri

¹⁷¹ Lihat Al-Khattabi, *Ma'alim Al-Sunan*, Cet. I, Jilid IV, (Aleppo: Al-Mathba'ah Al-'Ilmiyyah, 1932), hlm, 241. Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, hlm.76.

¹⁷² Ibn Khuzaimah, *Sahih Ibn Khuzaimah*, Cet. III, Jilid I, (Al-Maktabah Al-Islami, 2003), hlm. 342.



mengabarkan kepada kami, ia berkata: Asbugh bin Faraji mengabarkan kepada kami, ia berkata: Abdul 'Aziz bin Muhammad mengabarkan kepada kami dari 'Ubaidillah bin Umar dari Nafi' dari Ibn Umar r.a. bahwa ia mendahulukan dua tangannya daripada dua lututnya, dan ia mengatakan: Rasulullah saw melakukan seperti itu. (H. R. Ibn Khuzaimah).

Juga hadis dari Abu Hurairah:

حَدَّثَنَا سَعِيدُ بْنُ مَنْصُورٍ حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ حَسَنِ عَنْ أَبِي الزِّنَادِ عَنِ الْأَعْرَجِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - « إِذَا سَجَدَ أَحَدُكُمْ فَلَا يَبْرُكُ كَمَا يَبْرُكُ الْبَعِيرُ وَلِيَضَعَ يَدَيْهِ قَبْلَ رُكْبَتَيْهِ ».¹⁷³

Artinya: Sa'id bin Manshur mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abdul 'Aziz bin Muhammad mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Muhammad bin Abdullah bin Hasan mengabarkan kepadaku dari Abi Al-Zinad dari Al-A'raj dari Abu Hurairah r.a. ia berkata: Rasulullah saw bersabda: "Apabila salah seorang di antara kamu sujud (dalam shalat), maka janganlah ia turun untuk sujud seperti turunnya unta ketika hendak menderum, hendaklah ia meletakkan dua tangannya sebelum meletakkan dua lututnya." (H. R. Abu Dawud).

Kedua hadis ini secara lahir berlawanan dengan hadis:

¹⁷³ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, Juz. I, hlm. 311.

أَنَا أَبُو طَاهِرٍ، نَا أَبُو بَكْرٍ، نَا عَلِيُّ بْنُ مُسْلِمٍ وَأَحْمَدُ بْنُ سِنَانَ وَمُحَمَّدُ بْنُ
يَحْيَى وَرَجَاءُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْعُدْرِيُّ، قَالُوا: حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ، أَخْبَرَنَا
شَرِيكُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ كُلَيْبٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ وَائِلِ بْنِ
حُجْرٍ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ يَضَعُ رُكْبَتَيْهِ قَبْلَ يَدَيْهِ إِذَا
سَجَدَ. (رواه ابن خزيمة).¹⁷⁴

Artinya: Abu Thahir mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Abu Bakar mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Ali bin Muslim, Ahmad bin Sinan, Muhammad bin Yahya dan Raja` bin Muhammad Al-'Uzri semua mereka mengatakan: Yazid bin Harun mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Syarik bin Abdullah mengabarkan kepada kami dari 'Ashim bin Kulaib dari bapaknya dari Wail bin Hujr r.a. bahwa Rasulullah saw lebih dahulu meletakkan dua lututnya daripada dua tangannya ketika sujud dalam shalat. (H. R. Ibn Khuzaimah).

Ibn Khuzamah sendiri yang meriwayatkan hadis kedua ini (hadis Wail bin Hujr) dan Abu Hamid Al-Razi mengatakan bahwa hadis kedua ini di mana Nabi saw lebih mendahulukan dua lutut daripada dua tangan ketika sujud telah menasakhkan hadis Ibn Umar yang pertama disebutkan tentang mendahulukan dua tangan daripada dua lutut ketika sujud.¹⁷⁵ Padahal, baik hadis Wail yang dipandang sebagai nasikh

¹⁷⁴ Ibn Khuzaimah, *Sahih Ibn Khuzaimah*, hlm. 342.

¹⁷⁵ Ibn Khuzaimah, *Sahih Ibn Khuzaimah*, hlm. 342.



maupun hadis Ibn Umar yang dipandang mansukh dua-duanya dipermasalahkan kesahihannya di kalangan ulama.

Hadis Ibn Umar misalnya dipandang sahih oleh Hakim menurut persyaratan Imam Muslim dan didukung pula oleh Al-Zahabi.¹⁷⁶ Juga dinilai *maushul* (sampai sanadnya kepada Nabi saw) oleh Ibn Khuzaimah dan Al-Baihaqi sebagaimana disebutkan oleh Al-Hafidh Ibn Hajar.¹⁷⁷ Selain itu hadis Ibn Umar dikuatkan oleh Ibn Al-Turkumani dalam kitabnya *Al-Jauhar Al-Naqiy*.¹⁷⁸ Akan tetapi dipandang dha'if antara lain oleh Ibn Hibban, Ahmad dan Al-Nasa'iy. Al-Nasa'iy mengatakan sebagaimana disebutkan dalam kitab *Taqrib Al-Tahzib* hadisnya (Abdul 'Aziz bin Muhammad) yang diriwayatkan dari 'Ubaidillah adalah munkar.¹⁷⁹ Demikian juga hadis riwayat Abu Dawud yang kedua disebutkan di mana Nabi memerintahkan agar ketika sujud terlebih dahulu meletakkan dua tangan daripada dua lutut, Dalam sanad hadis ini juga terdapat Abdul 'Aziz bin Muhammad, juga Muhammad bin Abdullah bin Hasan guru dari Abdul 'Aziz. Imam Al-Bukhari mengatakan bahwa Muhammad bin Abdullah bin Hasan *la yutabi'u 'alaihi*, sebuah istilah yang digunakan

¹⁷⁶ Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits...*, hlm. 60.

¹⁷⁷ Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, Juz I, hlm. 29.

¹⁷⁸ Ibn Al-Turkumaniy, *Al-Jauhar Al-Naqiy*, Jilid II, (Dar Al-Fikr, t.p.: t.t.), hlm. 99-100.

¹⁷⁹ Ibn Hajar Al-'Asqalaniy, *Taqrib Al-Tahzib*, Jilid I, hlm. 358.

oleh kritikus hadis untuk menyebutkan kelemahan hafalannya dan penyendiriannya dalam meriwayatkan hadis, di mana orang lain tidak ada yang mengikutinya dalam meriwayatkan hadis. Lalu ia juga mengatakan: “Saya tidak tau apakah ia mendengar hadis tersebut dari Abi Zinad atau tidak.”¹⁸⁰

Sedangkan hadis Wail bin Hujr yang menyebutkan Nabi saw lebih dahulu meletakkan dua lutut daripada dua tangan ketika sujud yang oleh Ibn Khuzaimah dan Abu Hamid Al-Razi dijadikan sebagai nasikh terhadap hadis Ibn Umar dan Abu Hurairah juga bermasalah. Ibn Abi Dawud sebagaimana dikutip oleh Dar Al-Quthni dalam kitab *Sunan*-nya mengatakan hadis tentang Nabi saw lebih dahulu meletakkan dua lutut daripada dua tangan yang meriwayatkan dari Syarik hanya Yazid saja, tidak ada perawi lain. Demikian juga tidak ada yang meriwayatkan dari ‘Ashim selain dari Syarik, sedangkan ia bukan perawi yang kuat bila ia sendiri yang meriwayatkan hadis.¹⁸¹

Al-Hafidh Ibn Hajar dalam kitabnya *Al-Talkhish Al-Habir* sebagaimana dikutip Al-Kayyali mengatakan hadis ini diriwayatkan oleh pemilik kitab *Sunan* yang empat, selain itu juga diriwayatkan Ibn Khuzaimah, Ibn Hibban, dan Ibn Al-Sakan dalam kitab-kitab Sahih

¹⁸⁰ Syu'aib Al-Arnauth, Catatan kaki kitab *Sunan Abu Dawud*, Jilid II, hlm. 131.

¹⁸¹ Al-Daruquthni, *Sunan Al-Daruquthni*, Jil I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1966), hlm. 345.



mereka dari jalur Syarik dari 'Ashim bin Kulaib dari bapaknya. Imam Al-Bukhari, Al-Turmudzi, Ibn Abi Dawud, Al Daruquthni dan Al-Baihaqi mengatakan dalam meriwayatkan hadis ini Syarik terjadi penyendirian dalam sanad, artinya hanya ia sendiri yang meriwayatkan hadis ini. Kemudian Al-Baihaqi mengatakan, memang ada perawi lain yang juga meriwayatkan dari 'Ashim dari bapaknya, tetapi hadisnya mursal. Pernyataan yang sama juga dikemukakan oleh Al-Turmudzi bahwa periwayatannya mursal, yang kemudian ditegaskan lagi oleh Al-Hazimi bahwa pendapat yang mengatakan kemursalannya adalah pendapat yang benar.¹⁸² Setelah itu Al-Hazimi menyebutkan riwayat lain sebagai syahidnya terhadap hadis ini:

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ الصَّقَّارُ ، ثنا العَبَّاسُ بْنُ مُحَمَّدٍ ، ثنا العَلَاءُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ العَطَّارُ ، حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ غِيَاثٍ ، عَنْ عَاصِمِ الأَحْوَلِ ، عَنْ أَنَسِ ، قَالَ: رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «كَبَّرَ حَتَّى حَادَى بِإِهَامِيهِ أُذُنَيْهِ ، ثُمَّ رَكَعَ حَتَّى اسْتَقَرَّ كُلُّ مَفْصِلٍ مِنْهُ فِي مَوْضِعِهِ ، ثُمَّ رَفَعَ رَأْسَهُ حَتَّى اسْتَقَرَّ كُلُّ مَفْصِلٍ مِنْهُ فِي مَوْضِعِهِ ، ثُمَّ انْحَطَّ بِالتَّكْبِيرِ فَسَبَقَتْ رُكْبَتَاهُ يَدَيْهِ». تَفَرَّدَ بِهِ العَلَاءُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ ، عَنْ حَفْصِ هَذَا الإِسْنَادِ وَاللَّهُ أَعْلَمُ (رواه الدارقطني).¹⁸³

¹⁸² Al-Kayyali, Dha'if Nasikh Al-Hadits..., hlm. 61

¹⁸³ Al-Daruquthni, Sunan Al-Daruquthni, Jilid II, hlm. 150.

Artinya: Ismail Al-Shaffar mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Al-'Abbas bin Muhammad mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Al-'Alla` bin Isma'il bin 'Aththar mengabarkan kepada kami, ia mengatakan: Hafash bin Ghiyas mengabarkan kepada kami dari 'Ashim Al-Ahwal dari Anas r.a. ia berkata: Saya melihat Rasulullah saw bertakbir (ketika shalat) kedua ibu jarinya sejajar dengan dua telinganya. Kemudian beliau ruku' sehingga setiap persendian tetap pada tempatnya, kemudian mengangkat kepalanya sehingga setiap persendian tetap pada tempatnya. Kemudian sambil bertakbir beliau menurunkan badannya untuk sujud kedua lututnya mendahului dua tangannya saat sujud itu. (H. R. Al-Daruquthni).

Akan tetapi, Al-'Ala' bin Ismail salah seorang perawi dalam sanadnya juga menyendiri dalam meriwayatkan hadis ini dari Hafash bin Ghiyas, sementara ia adalah orang yang tidak dikenal (*majhul*) menurut Al-Baihaqi.¹⁸⁴ Inilah di antara lain pandangan kritikus hadis terhadap dua versi hadis yang menyebutkan cara sujud dalam shalat antara mendahulukan dua lutut dan mendahulukan dua tangan. Kedua versi hadis ini masing-masing sanadnya mendapat kritikan para ulama, meskipun ada sebagian ulama yang lebih memilih versi hadis pertama (mendahulukan dua tangan daripada lutut ketika

¹⁸⁴ Ibn Hajar Al-'Aqalani, *Al-Talkhish Al-Habir*, Cet. I, Jilid II, (Dar Adhwa` Al-Salaf, 2007), hlm. 726.



sujud) dan sebagian yang lain lebih memilih versi hadis kedua (mendahulukan dua lutut daripada dua tangan ketika sujud).

Menanggapi persoalan ini Al-Nawawi mengatakan tidak tampak mana yang lebih kuat di antara dua kelompok ini dari segi sunnah. Meskipun demikian mazhab kami atau mazhab Syafi'iy memandang mustahab mendahulukan dua lutut daripada dua tangan ketika sujud. Kata Al-Turmudzi dan Al-Khaththabi, beginilah pendapat mayoritas ulama, Al-Qadhi Abu Thayyib juga mensinyalir pendapat ini berasal dari kebanyakan fuqaha. Ibn Al-Mundzir menyebutkan pendapat ini juga jauh sebelumnya telah dipilih oleh Umar bin Khattab r.a., Al-Nakha'iy, Muslim bin Basyar, Sufyan Tsauri, Ahmad, Ishak, dan *Ashab Al-Ra`yi*. Kemudian Ibn Al-Mundzir mengatakan bahwa pendapat ini juga yang aku pilih. Berbeda dengan Al-Auza' dan Imam Malik, mereka lebih memilih untuk mendahulukan dua tangan daripada dua lutut ketika sujud dalam shalat. Ini juga salah satu riwayat dari Imam Ahmad. Tetapi juga terdapat sebuah riwayat dari Imam Malik yang mengatakan, dua cara sujud ini boleh dipilih mana yang dikehendaki, tidak ada tarjih antara keduanya. Karena masing-masing pendapat berdalil kepada beberapa hadis, yang mendahulukan dua lutut daripada dua tangan ada dalilnya dan yang

mendahulukan dua tangan daripada dua lutut juga ada dalilnya.¹⁸⁵

Dari keterangan sebelumnya maka tidak semestinya sebagian hadis di atas dianggap telah menasakhkan hadis-hadis yang lain, seperti diklaim oleh Ibn Khuzaimah. Penulis tidak mengetahui kenapa Ibn Khuzaimah dalam menyelesaikan hadis-hadis yang terkesan berlawanan ini lebih memilih pendekatan nasakh daripada kompromi. Padahal beliau pernah mengatakan dalam sebuah ungkapan yang populer:

لَا أَعْرِفُ حَدِيثَيْنِ صَحِيحَيْنِ مُتَضَادَّيْنِ، فَمَنْ كَانَ عِنْدَهُ شَيْءٌ مِنْ ذَلِكَ
فَلْيَأْتِنِي بِهِ لِأُؤَلِّفَ بَيْنَهُمَا.¹⁸⁶

Artinya: Aku tidak pernah mengenal ada dua buah hadis sama-sama sahih yang saling bertentangan antara satu dan lainnya. Siapa saja yang menemukan hadis-hadis yang bertentangan seperti itu maka hendaklah hadis-hadis tersebut dibawakan kepadaku agar aku mengkompromikan antara keduanya.

Begitu tinggi kemampuan Ibn Khuzaimah dalam menyelesaikan hadis-hadis Nabi yang terkesan berlawanan antara satu dan lainnya, sehingga agak sedikit mengejutkan ketika beliau memilih penyelesaian secara nasakh terhadap perbedaan cara sujud dalam shalat ini. Sementara banyak ulama lain

¹⁸⁵ Imam Al-Nawawi, *Al-Majmu'*, Jilid III, hlm. 421.

¹⁸⁶ Al-Sakhawi, *Fath Al-Mughis Bi Syarh Alfiiyyah Hadits Li Al-'Iraqi*, Cet, I, Jilid IV, (Mesir: Maktabah Al-Sunnah, 2003), hlm. 66.



yang menempuh jalan kompromi antara hadis-hadis tersebut. Tetapi sebagai seorang manusia memang tidak pernah luput dari kesalahan, apalagi dalam hal-hal sesulit persoalan *al-ta'arudh al-adillah* (pertentangan antara dalil-dalil) seperti ini. Al-Khudhair dalam kitab *Syarh Ikhtishar Fi 'Ulum Al-Hadits* setelah mengutip pernyataan Ibn Khuzaimah tersebut di atas mengatakan: "Inilah kedudukan Ibn Khuzaimah dalam bidang penyelesaian hadis-hadis yang secara lahir berlawanan antara satu dan lainnya." Akan tetapi Al-Khudhair kemudian mengatakan apakah Ibn Khuzaimah dengan demikian mampu mengompromikan semua nash-nash hadis yang secara lahiriah berlawanan?

Memang betul kata Al-Khudhair, Ibn Khuzaimah salah seorang Imam dalam bidang ini, tetapi yang jelas beliau tidak maksum atau tidak luput dari kesalahan. Beliau pernah menilai palsu sebuah hadis yang berbunyi:

...وَلَا يُؤْمَ قَوْمًا فَيُخَصُّ نَفْسَهُ بِدَعْوَةٍ دُونَهُمْ... (رواه الترمذي).¹⁸⁷

Artinya: Janganlah (seseorang) mengimami sesuatu kaum lalu ketika membaca doa hanya menghususkan untuk dirinya saja tidak turut mendoakan kepada mereka. (H. R. Al-Turmudzi).

¹⁸⁷ Imam Turmudzi, *Sunan Al-Turmudzi*, Jilid I, hlm. 462.

Hadis ini secara tegas dikatakan palsu oleh Ibn Khuzaimah karena bertentangan dengan hadis riwayat Imam Al-Bukhari dari Abu Hurairah, di mana Rasulullah saw membaca doa iftitah khusus untuk dirinya sendiri padahal beliau mengimami para sahabat. Doa yang beliau baca adalah:

"اللَّهُمَّ بَاعِدْ بَيْنِي وَبَيْنَ خَطَايَايَ، كَمَا بَاعَدْتَ بَيْنَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ، اللَّهُمَّ بَقِي مِّنَ الْخَطَايَا كَمَا يُنْقَى الثُّوبُ الْأَبْيَضُ مِنَ الدَّنَسِ، اللَّهُمَّ اغْسِلْ خَطَايَايَ بِالْمَاءِ وَالتَّلْجِ وَالبَرْدِ" (رواه البخاري).¹⁸⁸

Artinya: Ya Allah jauhkanlah aku dari dosa-dosaku sebagaimana Engkau menjauhkan antara timur dan barat. Ya Allah bersihkanlah aku dari kesalahan-kesalahanku sebagaimana kain putih dibersihkan dari noda. Ya Allah cucilah kesalahan-kesalahanku dengan air, salju dan es. (H. R. Al-Bukhari).

Hadis riwayat Al-Turmudzi di atas memang tidak sampai berderajat sahih. Menurut Al-Turmudzi sendiri yang meriwayatkannya menilai sanadnya berkualitas hasan,¹⁸⁹ namun sebagian ulama lain menilainya dhaif.¹⁹⁰ Akan tetapi tidak dinilai palsu. Al-Khudhair yang mengutip pendapat Ibn Khuzaimah

¹⁸⁸ Imam Al-Bukhari, *Sahih Al-Bukhari*, Jilid I, hlm. 236.

¹⁸⁹ Lihat Ibn Hajar Al-Asqalani, *Nataij Al-Afkari Fi Takhrij Al-Ahadits Al-Adzkar*, Cet. II, Jilid II, (Dar Ibn Katsir: 2008), hlm. 162.

¹⁹⁰ Lihat Syu'aib Al-Arnauth, Catatan kaki kitab Ahmad Ibn Hambal, *Musnad Ahmad Ibn Hambal*, Cet. I, Jilid XXXVI, (Muassasah Al-Risalah: 2001), hlm. 472.



juga tidak berkomentar terhadap kualitas hadis ini. Dari keterangan yang diberikan terkesan ia tidak mempermasalahkan kualitas hadis ini, malah cenderung mengkompromikan dengan hadis riwayat Al-Bukhari. Al-Khudhair mengatakan bahwa jalan kompromi masih terbuka. Larangan mengkhususkan doa untuk dirinya sendiri dimaksudkan untuk doa yang diaminkan oleh jama'ah. Adapun doa yang tidak diaminkan oleh jama'ah, maka imam boleh saja mengkhususkan untuk dirinya sendiri. Misalnya imam berdoa ketika sujud dan ketika duduk di antara dua sujud boleh saja imam mengkhususkan doa untuk dirinya saja.

Pada saat duduk di antara dua sujud ia bisa saja membaca "*Rabbi Ighfir Li Wa Irhamni*" (Ya Tuhanku ampunilah dosaku dan rahmatilah aku) ... hingga akhirnya. Dia tidak membaca "*Rabbana Ighfir Lana Wa Irhamna*" (Ya Tuhan kami ampunilah dosa-dosa kami dan rahmatilah kami) mengikutsertakan doa untuk jama'ah, dan tidak mesti demikian. Demikian pula ketika membaca doa *iftitah* dalam shalat, dia tidak harus membaca "*Allahumma ba'id bainana wa baina khathayana kama ba'adta baina al-mashriqi wa al-maghrib*... hingga akhirnya. Mengapa demikian? Karena

doa ini tidak untuk diaminikan oleh jama'ah.¹⁹¹ Dengan demikian tidak perlu hadis riwayat Al-Turmudzi yang melarang seorang imam dalam shalat mengkhususkan doa untuk dirinya sendiri dipandang maudhu' hanya semata-mata karena berlawanan dengan hadis sahih riwayat Al-Bukhari, sementara ia masih bisa dikompromikan.

¹⁹¹ Abd Al-Karim bin Abdullah Al-Khudhair, *Hasyiyah 'Ala Ikhtishar Syarh Ikhtishar 'Ulum Al-Hadits*, Cet I, (Silsilah Ishdarat: 2017), hlm 433.





BAB IV

PENUTUP

Pengertian nasakh secara bahasa adalah menghilangkan atau menghapuskan. Sementara menurut istilah Syara' terjadi perbedaan pandangan di kalangan para ulama, terutama antara ulama mutaqqaddimin dan ulama mutaakhhirin. Ulama mutaqqaddimin memberikan makna yang sangat luas terhadap istilah nasakh, melebihi dari makna nasakh yang diberikan oleh ulama mutaakhhirin. Kebanyakan ulama mutaqqaddimin mengartikan nasakh kadang-kadang dengan penghapusan hukum secara keseluruhan, sebagaimana yang dipahami oleh ulama mutaakhhirin. Tetapi kadang-kadang mereka mengartikan nasakh dengan penghapusan dilalah umum, muthlaq, dlahir dan lain-lain adakalanya dengan menjadikannya sebagai

takhshish atau taqyid atau membawa makna muthlaq kepada muqayyad, atau menjadikannya sebagai tafsiran dan penjelasan terhadap nash yang telah ada. Sehingga kadang-kadang pengecualian, syarat dan sifat pun mereka namakan sebagai nasakh, karena semua itu mencakup penghapusan dilalah lahir dan penjelasan terhadap nash-nash sebelumnya.

Dengan demikian arti nasakh menurut ulama mutaqqaddimin adalah menerangkan suatu lafadl dengan lafadl yang lain, bahkan dengan sesuatu di luar lafadl tersebut. Ini yang sangat membedakan antara ulama mutaqqaddimin dengan ulama mutaakhhirin tentang konsep nasakh, sehingga dengan memperhatikan pembahasan mereka dan memahami istilah-istilah tersebut dengan baik akan hilanglah kesulitan-kesulitan yang terjadi seputar istilah nasakh ini. Terlepas dari perbedaan pandangan antara ulama mutaqqaddimin dan mutaakhhirin tentang konsep nasakh ini, namun mereka tetap sepakat bahwa nasakh mansukh tidak saja terjadi pada ayat-ayat Al-Qur`an tetapi juga terjadi pada hadis-hadis Rasulullah saw. Mereka hanya berbeda pendapat tentang ayat dan hadis mana saja yang telah mansukh serta ayat dan hadis mana saja yang menjadi nasikhnya.

Hal ini disebabkan pengetahuan tentang nasakh dan mansukh terutama nasakh mansukhnya hadis-hadis Nabi saw termasuk salah satu cabang ilmu yang sangat rumit yang tingkat kerumitannya menurut Imam Al-Zuhri telah menyebabkan para fuqaha sendiri lelah dan sangat lemah dalam mengetahuinya. Imam Ahmad bin Hambal sebagai salah satu di antara fuqaha besar pendiri mazhab Hambali



mengakui tingkat kesulitan ilmu ini sampai ia mengatakan: “Kami tidak mengetahui ilmu tentang nasikh dan mansukhnya hadis-hadis Nabi saw sehingga kami duduk dan belajar terlebih dahulu kepada Imam Al-Syafi’i.” Salah satu penyebabnya karena sebagian ulama hadis telah keliru mengatagorikan dan memasukkan sebagian hadis-hadis yang seharusnya tidak mansukh ke dalam hadis-hadis yang mansukh, disebabkan keterbatasan ilmu mereka tentang masalah ini.

Di antaranya adalah keterbatasan ilmu tentang makna nasakh itu sendiri, syarat-syarat sahnya nasakh dan tanda-tanda telah terjadinya nasakh. Keterbatasan ilmu juga terjadi dalam memilih dan memilah hadis-hadis mana saja yang layak dijadikan sebagai nasikh (penasakh) dan hadis-hadis mana yang layak dikatakan mansukh (yang dinasakhkan). Karena faktor-faktor inilah sebagian ulama hadis dikritisi oleh sebagian ulama yang lain, terutama oleh para fuqaha yang lebih menguasai ilmu nasakh mansukh ini. Imam Syafi’l misalnya banyak menemukan hadis-hadis yang diklaim nasakh padahal masih bisa dikompromikan, baik yang ditulis dalam kitabnya *Al-Risalah*, *Ikhtilaf Al-Hadits* maupun dalam kitabnya *Al-Umm*. Demikian juga Ibn Al-Jawzi banyak menemukan hadis-hadis yang seharusnya bisa dikompromikan juga telah diklaim nasakh oleh para ulama, antara lain yang ditulis dalam kitabnya *Nasikh Al-Hadits wa Mansukhihi* dan *Ikhbar Ahl Al-Rusukh Fi Al-Fiqh wa Al-Tahdits Bi Miqdar Al-Mansukh Min Al-Hadits*.

Klaim nasakh yang tidak pada tempatnya ini telah membuat rancu dan mengacau-balaukan hadis-hadis Nabi saw yang seharusnya dapat diamalkan, tetapi dengan adanya klaim nasakh menjadi hadis-hadis yang terabaikan. Ada hadis-hadis yang hanya kontradiksi secara lahir lalu dianggap salah satunya menasakhkan yang lain, padahal keduanya sah dan bisa diamalkan dengan cara kompromi. Inilah yang terjadi karena ketidaktahuan dan ketidakhati-hatian dalam menerapkan teori nasakh. Sebagai contoh terdapat dua versi hadis tentang tuntunan Nabi saw ke arah mana seseorang harus menghadap ketika buang air kecil dan air besar. Pada satu riwayat Nabi saw melarang kita menghadap atau membelakangi kiblat saat buang air, tetapi pada sebuah riwayat yang lain ada sahabat yang menyaksikan sendiri Nabi saw buang air dalam posisi beliau menghadap ke arah kiblat. Secara lahiriah kedua hadis ini mengandung ketentuan hukum yang saling berlawanan, sehingga membuat sekelompok orang seperti yang ditegaskan oleh Ibn al-Jawzi menduga hadis pertama (riwayat Abu Ayyub) telah dinasakh oleh hadis kedua (riwayat Jabir), padahal menurut hasil penelitiannya (Ibn al-Jawzi) kedua versi hadis ini pada hakikatnya tidak bertentangan. Karena hadis pertama ditujukan kepada orang-orang yang buang air di tempat yang terbuka, sementara hadis yang kedua ditujukan kepada mereka yang buang air di tempat yang tertutup (toilet).

Kompromi yang dilakukan Ibn al-Jawzi seperti ini menjadikan kedua hadis tersebut masih tetap berlaku dan



boleh dipakai, sehingga kelonggaran dan kemudahan tetap terpelihara baik dalam hal tata krama buang air maupun dalam hal-hal lainnya. Meskipun menurut sebagian orang tidak menghadap dan tidak membelakangi arah kiblat dalam kondisi apapun itu lebih utama, tetapi dalam situasi dan kondisi darurat Islam tetap membolehkan alternatif lain untuk menghindari kesulitan yang dihadapi. Oleh karena itu tidak perlu memaksa diri memalingkan badan selain ke arah kiblat ketika seseorang mau buang air di toilet-toilet yang closednya menghadap atau membelakangi arah kiblat, terlebih ketika keadaan tempatnya yang mengharuskannya demikian. Hal seperti ini sangat mungkin terjadi bagi orang-orang yang berpegang kuat hanya pada satu versi hadis yang melarang buang air menghadap ke arah kiblat saja tanpa sama sekali mempertimbangkan keberadaan versi hadis lain yang membolehkannya dengan anggapan bahwa hadis tersebut telah dimansukhkan.

Inti dari pembahasan buku ini adalah telah terjadi banyak kerancuan dalam menerapkan teori nasikh mansukh terhadap hadis-hadis Nabi saw, baik kerancuan karena tidak terpenuhinya syarat-syarat nasakh maupun kerancuan karena hadis-hadis yang dijadikan sebagai nasikh adalah hadis-hadis dhaif dan lemah menurut kajian ilmu hadis. Tepat sekali apa yang dikatakan oleh Al-Kayyali penulis kitab *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha Wa Al-Muhadditsin*, bahwa orang yang menelusuri kitab-kitab Nasikh dan Mansukh dan pendapat-pendapat fuqaha tentang masalah ini akan

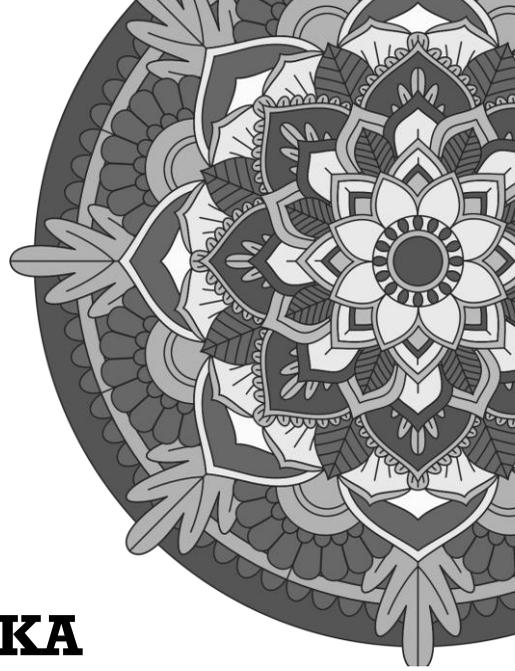
menemukan salah satu tiga alternatif: *Pertama*, ketika sebuah hadis dikatakan nasakh, dalam realita memang benar telah berlaku nasakh, karena telah lengkap syarat-syaratnya, tetapi yang seperti ini sangat sedikit. *Kedua*, ketika sebuah hadis dikatakan nasakh, maka dalil-dalil nasakh dan dalil-dalil mansukh dua-duanya sah, hanya saja tidak lengkap syarat-syarat nasakh dan masih mungkin dikompromikan, maka untuk contoh seperti ini tidak sah dikatakan nasakh. *Ketiga*, ketika sebuah hadis dikatakan nasakh, nasikh atau mansukhnya lemah atau dua-duanya lemah, maka tidak pantas dikatakan nasakh karena dalil-dalilnya tidak kuat. Kebanyakan hadis-hadis yang dikatakan telah terjadinya nasakh termasuk dalam kelompok ini yaitu alternatif yang kedua dan ketiga. Para ahli ilmu telah sepakat tidak sah mengatakan nasakh pada contoh kedua dan ketiga ini.

Terkait dengan alternatif kedua, jumbuh ulama, seperti dikutip Al-Syanqithi mengatakan bahwa syarat yang harus terpenuhi pada nasikh dan mansukh adalah saling menafikan (*al-munafat*), di mana saat ditetapkan salah satunya secara otomatis ternafikan yang lain, tidak mungkin dikompromikan antara keduanya. Sedangkan pada alternatif kedua masih mungkin untuk dikompromikan, maka tidak bisa diklaim telah terjadinya nasakh.

Yang paling parah bahaya dan resikonya dari tiga alternatif di atas adalah alternatif ketiga, karena dengan cara seperti ini berarti telah menghapuskan dan membatalkan nash syara' sampai hari kiamat hanya dengan hadis yang



dha'if atau hadis yang bathil atau hadis yang palsu (*maudhu*). Dengan kata lain hadis dha'if, bathil atau palsu ini telah menggagalkan dalil-dalil hukum dan mendustakan Allah dan Rasul-Nya. Pada alternatif ketiga ini terkadang ditemukan hadis yang membatalkan (*nasikh*) maupun yang dibatalkan (*mansukh*) pun sama-sama dha'if.



DAFTAR PUSTAKA

Abu Bakar Ahmad Al-Baihaqi, *Sunan Al-Kubra*, Cet. I, Jilid I, (Hyderabad India: Majelis Da`irat Al-Ma'arif Al-Nidlamiyah Al-Kainah, 1344)

Abu Bakar Al-Hazimi, *Al-I'tibar Fi Al-Nasikh wa Al-Mansukh Fi Al-Hadits*, Cet. II, (Hyderabad: Dairat Al-Maa'rif Al-Usmaniyyah, 1359 H.)

Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Risalah Al-'Alamiyyah, 2009)

Abu Ja'far al-Nahhas, *Al-Nasikh wa Al-Mansukh*, Cet. I, Juz I, (Kuwait: Maktabah al-Fallah)

Abu Ya'la, *Musnad Abi Ya'la*, Cet. I, Jilid I, (Damsyiq: Dar Al-Ma`mun Li Al-Turats: 1984)

Abu Abd Al-Rahman 'Id bin 'Abd Abi Al-Su'ud Al-Kayyali, *Dha'if Nasikh Al-Hadits Wa Mansukhih Bain Al-Fuqaha' Wa Al-Muhadditsin*, (Dar Ali Yasir: 1429 H.)

Ahmad Ibn Hanbal, *Musnad Ahmad Ibn Hanbal*, Cet. II, Juz XIV dan XVIII, (t.t.p.: Muassasah Al-Risalah, 1999)

Audh al-Silmiy, *Ushul al-Fiqh alladzi la Yasa'u al-Faqih Jahluhu*, Cet. I, (Riyadh: Dar al-Tadmiriyah, 2005)

Ibn Abi Syaibah, *Al-Mushannaf Ibn Abi Syaibah*, Cet. I, Jilid I, (Riyadh: Dar Kunuz Isybiliya, 2015)

Ibn 'Adi, *Al-Kamil Fi Dhu'afa` Al-Rijal*, Cet. I, Jilid VIII, (Bairut: Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997)

Ibn Abd Al-Barr, *Jami' Bayan al-Ilm wa Bayanih*, Juz II, hlm. 64; *Kanz al-'Ummal*, III,

Ibn Abd Al-Barr, *Al-Tamhid*, Juz IV, (Maroko: Wizarah 'Umum Al-Awqaf Wa Al-Syu`un Al-Islamiyyah, 1387 H.)

Ibn Al-'Arabi Al-Mughafiri, *Al-Qabs Fi Syarh Al-Muwaththa' Malik bin Anas*, Cet. I, Jilid I, (Dar Al-Gharb Al-Islami, 1992)

Al-Daruquthni, *Sunan Al-Daruquthni*, Jil I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1966)



- Ibn Al-Haramain, *Al-Burhan Fi Ushul Al-Fiqh*, Cet. I, Juz II,(
Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1997 M.)
- Ibn Al-Jawzi, *I'lam Al-'Alim Ba'da Rusukhihi Bi Haqaiqi Nasikh Al-
Hadits wa Mansukhihi*, Cet. I, (Bairut: Ibn Hazm, 2022)
- Ibn Hajar Al-'Aqalani, *Al-Talkhish Al-Habir*, Cet. I, Jilid II, (Dar
Adhwa` Al-Salaf, 2007)
- Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Fath Al-Bari*, (Bairut:Dar Al-Ma'rifah,
1379)
- Ibn Hajar Al-'Asqalani, *Nataij Al-Afkari Fi Takhrij Al-Ahadits
Al-Adzkar*, Cet. II, Jilid II, (Dar Ibn Katsir: 2008)
- Ibn Hajar Al-'Asqalaniy, *Taqrib Al-Tahzib*, Cet.I, Jilid I, (Suryah:
Dar Al-Rasyid, 1986)
- Ibn Hazm, *Al-Ihkam Fi Ushul Al-Ahkam*, Juz IV, (Bairut: Dar Al-
Afaq Al-Jadidah, t.t.)
- Ibn Jarir Al-Thabari, *Tafsir Al-Thabari*, Cet. I, Jilid III, (Mu` assasah
Al-Risalah: 2000)
- Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Cet. I, Jilid I dan II, (Dar Al-Risalah
Al-'Alamiyyah, 2009)
- Ibn Nashr Al-Kassiy, *Al-Muntakhab min Musnad 'Abdun bin
Humaid*, Cet. I, (Kairo: Maktabah Al-Sunnah, 1988 M.)

- Ibn Qayyim Al-Jawziyyah, *I'lam Al-Muwaqqi'in*, Cet. I, Jilid I, (Bairut: DarAl-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1991)
- Ibn Qudamah, *Rawdhat al-Nadlir wa Jannat al-Manadlir Fi Ushul al-Fiqh*, Cet. II, Juz I, (Mu`assasah Al-Rayyan li Al-Thiba'ah: 2002)
- Ibn Qutaibah Al-Dainuri, *Takwil Mukhtalif Al-hadits*, Cet. II, (Al-Maktab Al-Islami: 1999)
- Ibn Rajab, *Jami' Al-'Ulum wa Al-Hikam*, Cet. I, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1408)
- Ibn Syahin, *Al-Nasikh Wa Al-Wansukh Min Al-Hadits*, Cet. I,(Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1992)
- Ibn Syahin, *Nasikh Ak-Hadits Wa Mansukhih*, (Maktabah Al-Manar, tt)
- Ibn Khuzaimah, *Sahih Ibn Khuzaimah*, Cet. III, Jilid I, (Al-Maktabah Al-Islami, 2003)
- Ibn Al-Turkumaniy, *Al-Jauhar Al-Naqiy*, Jilid II, (Dar Al-Fikr, t.p.: t.t.)
- Imam al-Darimi, Sunan al-Darimi, Cet. I, Juz I, (Bairut: Dar Al-Kitab Al-Arabi, 1407)
- Imam Muslim, *Sahih Muslim*, Jilid I, II dan III, (Bairut: Dar Al-Jil, 1334)



Imam Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, Cet. I, Juz III dan IV, (Dar Thuq Al-Najat: 1422 H.)

Imam Al-Syafi'iy, *Musnad Imam Al-Syafi'iy*, Cet. I, Jilid II (Indonesia: Maktabah Dahlan, 1990)

Imam Al-Syafi'iy, *Al-Umm*, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1990)

Imam Al-Syafi'iy, *Al-Risalah*, (Kairo: Al-Aqsha, t.t.)

Imam Al-Syafi'iy, *Ikhtilaf Al-Hadits*, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1990)

Imam al-Qurthubi, *Tafsir Al-Qurthubi*, Juz II,

Al-Khattabiy, *Ma'alim Al-Sunan*, Cet. I, Jilid IV, (Aleppo: Al-Mathba'ah Al-'Ilmiyyah, 1932)

Al-Muttaqi Al-Hindi, *Kanz Al-'Ummal*, Cet, V, Jilid III, (Muassasah Al-Risalah, 1981)

Al-Nawawi, *Syarah Sahih Muslim*, Juz II, (Bairut: Dar Ihya Al-Turats Al-'Arabi, 1392)

Al-Nawawi, *Al-Majmu'*, Jilid III, (Dar Al-Fikr, t.t.)

Al-Nawawi, *Al-Minhaj Syarah Sahih Muslim*, Cet. II, Jilid VII, (Bairut: Dar Ihya Al-Turats Al-Arabi, 1392 H.)

Al-Mubarakfuri, *Tuhfat Al-Ahwadzi*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, tt.)

- Al-Nasaiy, *Al-Mujtaba Min Al-Sunan*, Cet. II, Jilid I dan II, (Aleppo: Maktabah Al-Mathbu'at Al-Islamiyyah, 1986)
- Al-Qadhi 'Iyadh, *Ikmal Al-Mu'lim bi Fawaid Muslim*, Cet, I, Jilid III, (Mesir: Dar Al-Wafa', 1998)
- Al-Qaradhawī, *al-Sunnah Mashdaran Li Al-Ma'rifah Wa Al-Hadharah*, (Kairo: Dar Al-Syuruq)
- Al-Sakhawi, *Jamal al-Qurra' wa Kamal Al-Iqra'*, Cet. I, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Makmun li Al-Turats, 1997)
- Al-Sakhawi, *Fath Al-Mughis Bi Syarh Alfiyyah Hadits Li Al-'Iraqi*, Cet, I, Jilid IV, (Mesir: Maktabah Al-Sunnah, 2003)
- Al-Syanqithi, *Muzakkarah Fi Usul Al-Fiqh*, Cet. V, Juz I, (Madinah: Maktabah Al-'Ulum wa Al-Hikam, 2001)
- Al-Syawkani, *Irsyad al-Fuhul*, Cet. II, Jilid II, (Dar al-Kitab al-Arabi, 1999).
- Al-Subki, *Al-Ibhaj fi Syarh Al-Minhaj*, Jilid II, (Bairut: Dar Al-Kutub Al-'Ilmiyyah, 1995)
- Al-Suyuthi, *Tahdzir al-Khawash min Akadzib al-Qushshash*, Tahqiq Dr. Muhammad bin Luthfiy Al-Shabbagh, Cet. II, (Bairut: Al-Maktab Al-Islamiy, 1984 M.)
- Al-Syaukani, *Nail Al-Awthar*, Cet. I, Juz I, (Mesir: Dar Al-Hadits, 1993)



- Al-Thabrani, *Al-Mu'jam Al-Kabir*, Cet. II, Jilid XII, (Kairo: Maktabah Ibn Taimiyyah, 1994)
- Al-Turmudzi, *Sunan Al-Turmudzi*, Jilid I, (Bairut: Dar Al-Gharb Al-Islami, 1998)
- Al-Zahabi, *Mizan Al-'Itidal Fi Naqd Al-Rijal*, Cet. I, Jilid IV, (Bairut: Dar Al-Ma'rifah, 1963)
- Al-Zahabi, *Tanqih Al-Tahqiq Fi Al-Ahadits Al-Ta'liq*, Cet. I, Juz II, (Riyadh: Dar Al-Wathan, 2000)
- Al-Zarqani, *Manahil Al-'Irfan fi 'Ulum Al-Qur`an*, Cet. I, Jilid II, (Bairut: Dar Kitab Al-'Arabi, 1995)
- Yahya bin Mahran Al-Askariy, *Mu'jam Al-Furuq Al-Lughawiyah*, Cet. I, (Muassasah Al-Nasyr Al-Islamiy: 1412 H.)
- Zakaria Al-Anshari, *Al-Durar al-Lawami' Fi Syarh Jam'iy al-Jawami'*, Juz II, (Madinah: Al-Jami'ah al-Islamiyyah, 2008)





CURRICULUM VITAE

A. Identitas Pribadi dan Keluarga:

1. Nama : Dr. Tarmizi M. Jakfar, M. Ag.
2. Tempat/Tgl. Lahir : Gogo Padang Tiji (Pidie)/
19-11- 1960
3. Pekerjaan : Dosen Fakultas Syari'ah UIN Ar-
Raniry Banda Aceh
4. Pangkat : Lektor Kepala (IV/a)
5. Alamat : Komplek Perumahan IAIN No.
17 Cot Yang Kuta Baro Aceh
6. Keluarga :
 - a. Isteri : Yusniar M. Yahya
 - b. Anak :
 - 1) Muhammad al-Hadziq Tarmizi
 - 2) M. Hafidh al-Hazimi

- c. Ayah : M. Jakfar Tawi
d. Ibu : Fatimah Abbas

B. Pendidikan:

1. MIN Paloh Padang Tiji, Aceh Pidie, 1973
2. MTs AIN, Padang Tiji, Aceh Pidie, 1976
3. MAN Banda Aceh, 1980
4. Sarjana Muda Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1983
5. Sarjana Lengkap (S1) Fakultas Syari'ah Jurusan Tafsir dan Hadis IAIN Ar-Raniry Darussalam Banda Aceh, 1985
6. Magister Agama (S2) IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1993
7. Program (S3) UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2008

C. Pengalaman Kerja:

1. Dosen Luar Biasa IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, 1986-1989;
2. Pegawai Negeri Sipil mulai 1990;
3. Staf Jurusan SPP Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1992;
4. Dosen Luar Biasa Sekolah Tinggi Ilmu Agama (STIA) Pante Kulu Banda Aceh, 1994 – 1995;
5. Dosen Tetap Mata Kuliah Hadis pada Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1997-sekarang;
6. Sekretaris Jurusan SPH Fakultas Syari'ah IAIN Ar-Raniry, 1997;



7. Personalia Tim Penilai Angka Kredit Dosen Bidang Hadis dan Tim Teknis Penilai Angka Kredit Dosen IAIN Ar-Raniry tahun 2005- sekarang.

D. Pelatihan/Kursus:

1. Studi Purna Ulama (SPU) Bahasa Arab dan Inggris pada IAIN Ar-Raniry Banda Aceh, tahun 1987-1988;
2. Pelatihan Bahasa Asing Bagi Dosen IAIN Ar-Raniry, bulan Juli s/d Desember 1995;
3. Workshop Disertasi, Indonesia-Canada Islamic Higher Education Project (ICIHEP), Yogyakarta, 22 Nopember s/d 11 Desember 1999.
 - a. Keadilan dan Kesetaraan Jender : Analisis Perspektif al-Qur`an dan Hadits, Jurnal Al-Mu'shirah, Vol. 7. No. 2. Juli 2010.
 - b. "Metode Penafsiran al-Qur`an al-Karim: Al-Thabari, al-Razi, Rasyid Ridha dan Sayyid Quthb," Jurnal al-Mu'ashirah Vol. 8. No.1 Januari 2011.