

## BAB V

### AS-SUNNAH : SUMBER POKOK KEDUA AJARAN ISLAM

#### A. Pengertian as-Sunnah

Untuk menyebut apa yang berasal dari nabi Muhammad, setidaknya ada dua istilah populer di kalangan masyarakat Islam yakni *as-sunnah* dan *al-hadits*. Dua istilah ini terkadang masih dianggap kurang definitif, sehingga masih perlu dipertegas lagi menjadi hadis nabi dan sunah nabi atau rasul. Di luar dua istilah itu masih terdapat istilah lain yakni *khobar* dan *atsar*. Hanya saja dua istilah terakhir ini nampaknya kurang berkembang.

Ditinjau dari sudut kebahasaan, kata *as-sunnah* dan *al-hadits* memiliki arti yang berbeda. *Al-hadits* secara bahasa berarti *al-jadid* (baru), antonim dari kata *al-qadim* (lama).<sup>1</sup> Sedangkan kata *as-sunnah* berarti *ath-thariqah* (jalan), baik yang terpuji atau pun yang tercela.<sup>2</sup> Pemaknaan *as-sunnah* seperti ini didasarkan kepada sabda nabi berikut:

من سنّ سنة حسنة فله اجرها واجر من عمل بها إلى يوم القيامة, و من  
سنّ سنة سيئة فعليه وزرها ووزر من عمل بها إلى يوم القيامة

Artinya: “Barangsiapa mengadakan atau membuat sunah (jalan) yang terpuji (baik) maka baginya pahala sunah itu dan pahala orang lain yang mengamalkannya hingga hari kiamat. Dan barangsiapa menciptakan sunah yang buruk maka baginya dosa atas sunah yang buruk itu dan menanggung dosa orang yang mengikutinya hingga hari kiamat” (*Muttafaq ‘alaih*).

Selanjutnya secara terminologis pada ulama juga berbeda pendapat dalam memberikan batasan atau pengertian sunah dan hadis. Sebagian ulama’ mengidentikkan antara hadis dengan sunah, sedangkan sebagian lainnya

<sup>1</sup> Ali Mustafa Ya’kub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 1995), 32.

<sup>2</sup> Louis Ma’luf, *Al-Munjid fi al-Lughat wa al-‘Alam* (Beirut: Dar al-Masyriq, 1986), 121.

membedakan keduanya. Para ahli hadis atau muhaddisun pada umumnya mengidentikkan pengertian hadis dan sunah. Mereka mendefinisikan sunah dengan rumusan berikut ini:<sup>3</sup>

كَلِّ مَا أَثَرَ عَنِ الرَّسُولِ ص. م. مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ أَوْ صِفَةِ خَلْقِيَّةٍ  
أَوْ خَلْقِيَّةٍ. أَوْ سِيرَةٍ سِوَاءِ إِنْ كَانَ ذَلِكَ قَبْلَ الْبَعْثَةِ أَوْ بَعْدَهَا

Merujuk kepada definisi tersebut tampak bahwa sunah atau hadis mempunyai pengertian yang sangat kompleks yakni mencakup segala riwayat yang berasal dari Rasulullah saw berupa perkataan, perbuatan, taqrir, sifat-sifat dan tingkah laku beliau, baik pada masa sebelum diangkatnya beliau sebagai rasul maupun sesudahnya (*qabla nubuwwat maupun ba'da mubuwwat*).

Berkaitan dengan hal di atas Muhammad 'Ajjaj al-Khatib menambahkan keterangan bahwa bila disebutkan hadis, terutama dalam pandangan ahli hadis (*muhadditsun*), yang dimaksudkan adalah riwayat-riwayat yang berasal dari Rasulullah saw dan riwayat dimaksud adalah yang terjadi setelah beliau diangkat menjadi Rasul (*ba'da nubuwwaat*).<sup>4</sup> Dengan demikian dapat ditegaskan bahwa pengertian hadis lebih sempit lingkupnya bila dibandingkan dengan pengertian sunnah yang cakupannya meliputi segala apa yang diriwayatkan dari Nabi saw, baik yang terjadi sebelum *bi'tsah* maupun sesudah *bi'tsah*.

Menurut para *ushuliyyun* (ulama Ushul Fiqh), hadis dan sunnah merupakan dua istilah yang berlainan pengertiannya. Bagi Ahli Ushul pengertian sunnah adalah:<sup>5</sup>

كَلِّ مَا صَدَرَ عَنِ النَّبِيِّ ص. م. غَيْرِ الْقُرْآنِ مِنْ قَوْلٍ أَوْ فِعْلٍ أَوْ تَقْرِيرٍ  
مِمَّا يَصْلِحُ أَنْ يَكُونَ دَلِيلًا لِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ.

<sup>3</sup> Lihat, misalnya: 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits 'Ulumuh wa Musthalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 19.

<sup>4</sup> Al-Khatib, *Ushul al-Hadits*, 27.

<sup>5</sup> Al-Khatib, *Ushul al-Hadits*, 19.

Pengertian sunnah menurut rumusan dafinisi itu adalah mencakup semua riwayat yang bersumber dari Rasulullah saw selain al-Qur'an, yang wujudnya berupa perkataan, perbuatan dan *taqrir* (ketetapan) beliau yang dapat dijadikan dalil hukum syar'i. Dengan demikian pengertian sunnah yang dirumuskan oleh para ulama' Ushul Fiqh cakupannya lebih sempit dibandingkan dengan pengertian yang disampaikan oleh para ulama' hadis sebagaimana telah diuraikan di atas. Sebab ulama' Ushul Fiqh ternyata hanya merujuk pengertian sunnah pada riwayat-riwayat dari Rasulullah saw yang berisikan hukum *syar'i* semata. Ha demikian ini berarti bahwa riwayat-riwayat dari Rasulullah saw yang sama sekali tidak berkaitan dengan hukum *syar'i*, misalnya riwayat yang menjelaskan masalah-masalah akidah, tidaklah termasuk ke dalam kategori pengertian sunnah. Sedangkan hadis oleh ulama' Ushul Fiqh hanya dipergunakan untuk pengertian yang lebih sempit yakni hanya merujuk *sunnah qauliyah* (sunnah berupa perkataan), tidak kepada lainnya. Jadi pengertian hadis di sini memiliki cakupan lebih sempit dibandingkan dengan sunnah. Berbeda dengan ulama' hadis dan ulama' Ushul Fiqh, ahli fiqih atau *fuqaha'* mempergunakan istilah sunnah untuk menunjuk salah satu bentuk atau sifat dari hukum Islam, yakni suatu perbuatan yang hukumnya boleh ditinggalkan namun lebih utama dilaksanakan. Bagi ulama' fiqih, sunnah adalah "semua perbuatan yang ditetapkan Rasulullah saw namun hukum pelaksanaannya tidak sampai ke tingkat wajib atau fardlu".<sup>6</sup>

Adanya beragam definisi hadis dan sunnah tersebut merupakan bukti nyata adanya pandangan berbeda antara ahli hadis (*muhadditsun*), ahli ushul fiqh (*ushuliyyun*) dan ahli fiqih (*fuqaha'*). Perbedaan itu sebenarnya dapat dipahami karena masing-masing mempunyai kepentingan yang berbeda dalam memandang figur Nabi Muhammad saw. Dalam hal ini ulama' hadis lebih memandang Nabi saw sebagai manusia paripurna, baik perkataan maupun perbuatan serta *taqrir* beserta sifat-sifatnya, yang dapat diacu sebagai *uswah hasanah* atau suri tauladan yang baik (Qs. al-Ahzab: 21), sehingga mereka berusaha merekam dan memotret figur

---

<sup>6</sup> Al-Khatib, *Ushul al-Hadits*, 19.

beliau secara lengkap dan utuh. Sedangkan ulama' ushul fiqh lebih memandang figur Nabi Muhammad saw sebagai seorang atau subjek penetap hukum atau *musyarri'* (Qs. al-Hasyr: 7), yakni pembuat undang-undang di samping Tuhan, sehingga pengertian sunnah bagi mereka hanya dibatasi pada perkataan dan perbuatan serta ketetapan Nabi setelah beliau diutus menjadi seorang Rasul yang berkaitan dengan hukum. Meskipun demikian, dengan pembatasan semacam ini mereka sama sekali tidak menolak apa yang disebut sunnah atau hadis oleh ulama hadis, hanya saja yang tidak berkaitan dengan hukum tidak termasuk objek kajian mereka. Adapun ulama fikih yang mengkaji masalah bentuk atau sifat hukum mengenai perbuatan-perbuatan dari manusia, mereka menggunakan istilah sunnah untuk maksud menyatakan salah satu dari sifat hukum. Menurut mereka sunnah adalah jenis perbuatan yang dianjurkan untuk mengerjakannya, namun tidak termasuk ke dalam kategori yang fardu atau wajib; atau menurut versi lain, sunnah adalah suatu perbuatan bila dikerjakan dapat pahala dan ditinggal tidak disiksa.

Terlepas dari perbedaan konsep dan pandangan di atas, Hadis atau Sunnah menurut ahli hadis (*muhadditsun*), yang pada umumnya mereka mengidentikkan pengertian sunnah dan hadis,<sup>7</sup> diartikan sebagai “sesuatu yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan atau pernyataan (*taqrir*) dan yang sebagainya” (*ma udlifa li an-nabiy saw qaulan au fi'lan au taqriran au nahwaha*).<sup>8</sup> Dengan demikian merujuk rumusan definisi ini maka dapat dikatakan bahwa sesungguhnya wipayah cakupan hadis atau sunnah meliputi empat hal di dalamnya yaitu: perkataan (*qaul*), perbuatan (*fi'l*), pernyataan (*taqrir*) dan sifat-sifat atau keadaan-keadaan Nabi Muhammad saw yang lain (*himmah*), yang semuanya hanya disandarkan kepada beliau saja, tidak

---

<sup>7</sup> Lihat lebih lanjut uraian tentang pengertian sunnah dan hadis menurut berbagai ulama', misalnya dalam: Muhammad Mahfuzh at-Tirmasi, *Manhaj Dzawi an-Nazhar*, diedit oleh Ahmad bin Sa'ad bin Nabhan (Surabaya: al-Ikhlash, 1974), h8; Muhammad Abdul 'Azhim az-Zarqani, *Syarh az-Zarqani 'ala al-Muwatha' al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1936), Juz I, 3; 'Ajjaj al-Khatib, *Al-Hadits 'Ulumuh wa Musthalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1975), 18-19 dan 27.

<sup>8</sup> At-Tirmasi, *Manhaj Dzawi an-Nazhar*, 7.

termasuk di dalamnya hal-hal yang disandarkan kepada para sahabat dan tidak pula yang disandarkan kepada generasi sesudahnya—*tabi'in*.<sup>9</sup>

Yang dimaksudkan dengan perkataan di atas adalah segala perkataan yang pernah diucapkan oleh Nabi Muhammad saw mengenai berbagai bidang kehidupan, seperti bidang hukum, akhlak, akidah dan pendidikan. Perkataan beliau yang mengandung hukum syari'at, misalnya, adalah sabda beliau yang menyebutkan "segala amal perbuatan itu tergantung pada niatnya" (*innama al-a'mal bi an-niyat*). Hukum yang terkandung dalam hadis ini adalah bahwa kewajiban niat dalam segala amal perbuatan untuk mendapatkan pengakuan sah dari syara'; dengan kata lain, jika amal perbuatan seseorang ingin mendapatkan pengakuan sah dari syara', maka harus diiringi dengan niat untuk mendapatkan pengakuan tersebut. Adapun contoh perkataan Nabi Muhammad saw yang mengandung akhlak, misalnya, adalah: "Perhatikan tiga hal, dan barangsiapa sanggup menghimpunnya niscaya akan mencapai iman yang sempurna. Yaitu: (1)jujur terhadap diri sendiri; (2)mengucapkan salam perdamaian kepada seluruh dunia; dan (3)mendermakan apa yang menjadi kebutuhan umum" (*tsalatsun man jama'ahunna faqad jama' al-iman: al-inshaf fi nafsih, wa badzl as-salam li al-'alam, wa al-infaq min al-iftiqar*/HR. Bukhari). Hadis ini berisi suatu anjuran agar kita umat Islam senantiasa berakhlak mulia (luhur), bersikap jujur, cinta kepada perdamaian dan bersikap dermawan.

Adapun yang dimaksudkan dengan perbuatan Nabi Muhammad saw adalah segala praktik dalam keseharian kehidupan beliau. Pada umumnya praktik kehidupan di sini lebih dimaksudkan sebagai penjelasan praktis terhadap peraturan-peraturan syari'at yang masih belum jelas cara pelaksanaannya. Sebagai misal dalam konteks ini adalah cara melaksanakan shalat yang dilakukan oleh Nabi Muhammad saw. Ibadah shalat merupakan perintah Allah SWT kepada

---

<sup>9</sup> Lihat, misalnya: Shubhi as-Shalih, *'Ulum al-Hadits wa Musthalahuh* (Beirut: Dar al-'Ilm li al-Malayin, 1977), 3; Muhammad as-Sabbagh, *Al-Hadits an-Nabawi* (Riyadh: al-Maktabah al-Islami, 1972), 14-16. Pemberitaan terhadap hal-hal yang disandarkan kepada Nabi Muhammad saw dinamakan berita yang *marfu'*; yang disandarkan kepada sahabat disebut berita *mauquf* dan yang disandarkan kepada *tabi'i* dinamakan *maqthu'*

ummat Islam, tetapi cara pelaksanaannya belum diketahui; di dalam al-Qur'an tidak dijelaskan secara tegas dan eksplisit mengenai tata cara pelaksanaan shalat itu. Nah, di sinilah perbuatan Nabi saw berperan sebagai penjelas terhadap ketetapan al-Qur'an; beliau mempraktekkan cara pelaksanaan ibadah shalat yang benar, dan praktik shalat beliau itu didemonstrasikan di hadapan para sahabat, dan kemudian setelah itu para sahabat meriwayatkannya kepada generasi berikutnya hingga sampai kepada kita. Hal demikian kemudian lahirlah sebuah hadis Nabi Muhammad saw berikut "*shallu kama ra'aitumuni ushalli*" (bersalatlah kamu sekalian sebagaimana engkau melihat aku melaksanakan salat).

Sementara itu ketetapan atau *taqrir* Nabi saw dalam konteks ini mengandung pengertian sebagai suatu keadaan pada waktu Nabi saw mendiamkan dan tidak melontarkan sanggahan terhadap kejadian/peristiwa yang terjadi di hadapannya. Secara tidak langsung, hal demikian ini berarti beliau tidak melarang dan tidak pula memerintahkannya. Sebagai contoh adalah, *taqrir* Nabi saw terhadap perbuatan sahabat yang dilakukan di hadapan beliau sebagaimana peristiwa berikut ini. Pada suatu hari seorang sahabat bernama Khalid ibn Walid menyajikan masakan daging biawak dan mempersilahkan Nabi saw untuk menikmatinya bersama para undangan/sahabat lain. Apa jawaban beliau ketika dipersilahkan menikmati hidangan tersebut? "Tidak, karena binatang ini tidak terdapat di kampung kaumku, dan aku jijik kepadanya". Khalid berkata, "setelah Nabi saw berkata seperti itu, aku segera memotong daging biawak tersebut dan memakannya, sedangkan Rasulullah saw hanya melihatku" (HR. Bukhari dan Muslim). Tindakan Khalid dan para sahabat memakan daging biawak tersebut disaksikan oleh Nabi saw, namun beliau tidak melarangnya. Kalau saja daging biawak itu haram dimakan, tentu beliau melarangnya. Meskipun demikian, tidak semua diamnya Rasulullah saw terhadap perkataan dan perbuatan yang dilakukan para sahabat dapat dikatakan *taqrir*. Ada sejumlah syarat yang menyertainya, yakni sahabat tersebut harus taat kepada agama. Sebab, diamnya Nabi saw terhadap tindakan dan perkataan orang munafik bukan berarti merupakan suatu

persetujuan. Seringkali Nabi saw mendiadakan apa yang dilakukan oleh orang munafik, karena beliau mengetahui bahwa sanggahan dan ucapan beliau tidak akan memberikan manfaat bagi mereka.

Dan terakhir adalah sifat-sifat, keadaan-keadaan dan *himmah* (hasrat) Rasulullah saw. Sifat dan keadaan beliau yang termasuk kategori hadis atau sunnah adalah: (1) sifat-sifat beliau yang dilukiskan oleh para sahabat dan ahli sejarah. Misalnya: “Rasulullah saw adalah sebaik-baik manusia dalam hal paras muka dan bentuk tubuhnya, beliau tidak terlalu tinggi dan tidak pula terlalu pendek” (HR. Bukhari dan Muslim); (2) silsilah-silsilah, nama-nama dan tahun kelahiran yang telah ditetapkan oleh para sahabat dan ahli sejarah; (3) *himmah* atau hasrat beliau yang belum sempat terealisasi. Misalnya: hasrat beliau untuk berpuasa pada tanggal 9 ‘Asyura seperti yang diriwayatkan oleh Ibn Abbas berikut ini: “Di kala Rasulullah saw berpuasa pada hari ‘Asyura dan memerintahkan untuk berpuasa pada hari itu, para sahabat menghadap beliau dan berkata “Ya Rasulallah saw, hari ini adalah hari yang diagungkan oleh Yahudi dan Nasrani; Rasulullah saw menjawab, insyaallah pada tahun yang akan datang aku akan berpuasa pada tanggal sembilannya” (HR. Muslim dan Abu Daud). Dan beliau tidak sempat menjalankan puasa pada tanggal 9 ‘Asyura tersebut pada tahun depan atau berikutnya, dikarenakan beliau telah wafat. Menurut Imam Syafi’i, menjalankan *himmah* beliau itu disunnahkan, karena termasuk salah satu bagian dari *sunnah hammiyah*.

Dengan memperhatikan macam-macam unsur yang tercakup di dalam pengertian hadis di atas, dan tentu saja sekaligus uraian makna masing-masing unsur itu, kemudian para ulama’ hadis melakukan pembagian hadis atau sunah, ditinjau dari segi bentuknya, secara berturut-turut menjadi empat macam berikut ini. Keempat macam bentuk hadis atau sunah dimaksud adalah: *sunnah qauliyah*, *sunnah fi’liyah*, *sunnah taqririyah* dan *sunnah hammiyah*.

## **B. Otentisitas Hadis**

Pergulatan pemikiran kontemporer mengenai hadis, baik yang dilakukan oleh para pemikir Muslim (*insider*) maupun para orientalis (*outsider*) agaknya juga mengalami dinamika perkembangan yang cukup signifikan. Hal ini tampak dari banyaknya pengkaji hadis, khususnya dari kalangan Muslim yang mencoba memekarkan dan mengkritisi pemikiran tentang hadis, seperti Fazlur Rahman dari Indo Pakistan, Muhammad al-Ghazali, Yusuf Qardlawi dari Mesir, M. Syahrur dari Syiria, dan Muhamad Mustafa Azami dari India. Sedangkan dari kalangan orientalis, kajian hadis antara lain dilakukan oleh Sprenger, Ignaz Goldziher, Montgomery Watt, Joseph Schacht dan lain sebagainya. Diakui atau tidak, hadis selalu menjadi kajian yang problematik dan menarik bagi para pemikir Muslim atau non-Muslim, baik yang mengkajinya sebagai pembela maupun sebagai penentangannya.

Berkaitan dengan otentisitas hadis, sebagian orientalis berpendapat bahwa hadis pada masa-masa awal perkembangannya pada umumnya memang tidak tercatat sebagaimana al-Qur'an. Karena tradisi yang berkembang pada waktu itu—terutama pada masa Nabi saw dan sahabat—adalah tradisi *oral* (lisan), bukan tradisi tulis. Hal itu tentu mengandaikan adanya kemungkinan banyak hadis yang otentisitasnya perlu dipertanyakan, atau bahkan diragukan sama sekali. Namun demikian, sebagian orientalis sendiri seperti Fuad Sezgin, berpendapat lain dan mengatakan bahwa di samping tradisi *oral* (lisan), sebenarnya juga telah ada tradisi tulis-menulis pada zaman Nabi Muhammad saw, kendati pun mereka memang dikenal sangat kuat hafalannya.<sup>10</sup>

Sejalan dengan pandangan Fuad Sezgin di atas, sebagian sahabat selain menghafal hadis, mereka juga menulisnya, terutama bagi mereka yang dinilai cermat dalam mencatat sehingga tidak bercampur antara catatan al-Qur'an dengan

---

<sup>10</sup> Diantara orientalis yang banyak mengkaji hadis dan cenderung meragukan, bahkan menentang otentisitas hadis adalah: A. Sprenger, Ignaz Goldziher, J. Schacht. Lihat, G.H.A. Juyboll, *The Authenticity of the Tradition Literature: Discussion in Modern Egypt* (Leiden: EJ. Brill, 1965), 1.

yang bukan al-Qur'an.<sup>11</sup> Meskipun diakui memang tidak ada perintah resmi menuliskan hadis pada zaman Rasulullah saw, namun M. Azami telah berhasil membuktikan bahwa di masa sahabat dan tabi'i, dan bahkan di masa Nabi saw, hadis sudah ditulis. Di samping memang ada hadis yang mengisyaratkan hal itu, Azami mengemukakan bukti-bukti historis sebagai berikut ini. *Pertama*, harus diingat bahwa tradisi tulis-menulis di masa kelahiran Islam tidaklah seminim yang diduga selama ini. Terdapatnya sekitar 50 orang sekretaris Nabi saw, dengan beragam spesialisasi, dan asungan Nabi untuk ilmu dan ketrampilan menulis (sampai-sampai Nabi memerintahkan Zaid bin Tsabit belajar bahasa Yahudi-Suryani), proyeksi penambahan jumlah yang bisa tulis baca secara cepat, semua ini tidak memungkinkan periwayatan hadis hanya dilakukan secara lisan.<sup>12</sup> Lebih jauh Azami menunjukkan adanya tulisan-tulisan hadis dari kalangan sahabat, setidaknya dalam bentuk surat maupun lembaran lepas. Diantara sahabat yang menghimpun hadis ke dalam buku atau menyimpan buku hadis adalah: Rafi' (mantan sahaya Nabi), Abu Hurairah, Ubay bin Ka'ab, Asma' binti Umais, Jabir bin Abdullah, Hasan bin Ali, Sa'ad bin Ubadah, Samurah bin Jundub, Abdullah bin Abbas, Abdullah bin Umar, Umar bin Khattab, Abdullah bin Amr bin Ash, Ali bin Abi Thalib, Fatimah binti Nabi, Muhamad bin Maslamah, Mu'adz bin Jabal dan sebagainya.<sup>13</sup> Dan bahkan tradisi kegiatan tulis-menulis (hadis) semacam itu menjadi semakin membesar pada masa tabi'i.

Memang ada hadis yang berisi larangan penulisan hadis pada zaman Rasulullah saw. Dalam pandangan Azami, hadis itu perlu ditinjau ulang. Melalui kritik sanad, Azami telah membuktikan diantara kurang dari lima hadis mengenai

---

<sup>11</sup> M. Syuhudi Ismail, *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya* (Jakarta: Gema Insani Press, 1995), 39.

<sup>12</sup> Nurul Huda Ma'arif (ed.), *MM Azami Pembela Eksistensi Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2002), 49. Menurut Azami, adanya kesan belum adanya tradisi penulisan hadis pada masa Rasulullah disebabkan, antara lain, oleh tradisi transmisi hadis yang mana sang penutur hanya menyebut nama sumber sebelumnya, bukan kitabnya. Lebih dari itu, penggunaan istilah simbol metode periwayatan "*sami'a* atau *haddatsa*" (mendengar atau menuturkan), juga menjadi faktor lain yang mengesankan pada generasi mutakhir sifat lisan itu, padahal dalam penelitian hadis hal itu bisa pula berarti "membaca, mengaji di depan guru dan bahkan menyalin".

<sup>13</sup> Ma'arif, *M.M. Ajami Pembela Eksistensi Hadis*, 50.

ini, yang bisa dipertimbangkan hanya satu dari dua hadis Abu Sa'id al-Khudri. Toh al-Bukhari, menurut Ibn Hajar, demikian kata Azami, cenderung berpendapat larangan ini sebenarnya pendapat Abu Sa'id sendiri. Yang lain menyatakan; itu sebagai ucapan Nabi, tetapi sudah dinasakh beliau atau larangan itu hanya dimaksudkan agar penulisan hadis tidak dicampurkan dengan penulisan wahyu dan mengacaukan al-Qur'an.<sup>14</sup> Tidak ditulisnya hadis secara resmi pada masa Nabi dan sahabat lebih dikarenakan oleh: pertama, karena Nabi memang pernah melarangnya, meski diantara sahabat atas izin Nabi juga telah mencatat sebagian hadis yang disampaikan oleh beliau; kedua, karena sebagian besar sahabat lebih konsisten memperhatikan al-Qur'an untuk dihafal dan ditulisnya pada papan, pelepah kurma, kulit binatang dan lain sebagainya. Sedangkan terhadap hadis nabi sendiri, di samping menghafalnya, mereka cenderung langsung melihat praktik yang dilakukan oleh Nabi, kemudian mereka mengikutinya; ketiga, karena adanya kekhawatiran terjadinya iltibas (campur-aduk) antara al-Qur'an dan hadis.<sup>15</sup>

Terlepas dari perdebatan mengenai alasan tidak ditulisnya hadis secara resmi pada zaman Nabi dan sahabat, tetapi rasanya sulit diterima akal sehat (*ghair al-ma'qul*) jika Nabi Muhammad yang notabene nya sebagai seorang figur panutan umat, sabda-sabdanya atau perilakunya tidak direkam oleh para pengikutnya. Karena tokoh atau kepala suku saja misalnya, ucapan dan perilakunay sering direkam oleh para pengikutnya, apalagi nabi Muhammad yang merupakan top figur di lingkungan para sahabat.

Selanjutnya M. Azami menolak pandangan orientalis yang mengatakan bahwa sistim isnad dalam tradisi hadis itu bersifat ahistoris. Menurut Azami,

---

<sup>14</sup> Ma'arif, M.M. *Ajami Pembela Eksistensi Hadis*, 51.

<sup>15</sup> M. Ajaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits: Ulumuh wa Musthalahuh* (Beirut: Dar al-Fikr, 1989), 39. Dalam kaitan ini, M. Syahrur mempertanyakan alasan yang disebutkan terakhir, karena menurutnya sangat diak logis kalau sahabat tidak mampu membedakan antara redaksi al-Qur'an dengan hadis, karena mereka memiliki dzauq al-lughah (cita rasa bahasa) yang sangat tajam; redaksi ayat al-Qur'an jelas berbeda dengan redaksi hadis, baik dilihat dari segi ketelitian redaksinya, keindahan bahasanya maupun isinya. Oleh karena itu alasan khawatir terjadinya iltibas, lanjut Syahrur, adalah lemah. Lihat, M. Syahrur, *al-Kitab wa al-Qur'an Qira'ah Mu'ashirah* (Damaskus: Al-Ahalli li at-Thaba'ah wa an-Nasyr, 1992), 544-545.

sesungguhnya sebelum Islam datang sebenarnya sudah ada suatu metode yang mirip dengan pemakaian sanad dalam menyusun buku, dan dalam penukilan syair –syair jahiliyah, namun tidak begitu jelas sejauh mana metode itu diperlukan.<sup>16</sup> Dengan kata lain, sistem isnad telah digunakan secara insidental dalam sejumlah literatur di masa pra Islam dalam sebuah makna yang tidak jelas, tanpa menyentuh sasaran pemakaiannya.<sup>17</sup> Namun demikian dapat dikatakan bahwa urgensi metode isnad baru tampak dalam periwayatan hadis pada zaman Islam.<sup>18</sup> Hal ini dapat dimengerti, karena sistem isnad dipandang sebagai satu-saatunya cara yang efektif untuk mendeteksi apakah hadis itu benar-benar berasal dari Nabi atau tidak. Lebih-lebih ketika ilmu jarh wa ta'dil sudah menjadi ilmu yang “mapan”. Di samping itu, sistem isnad sangat erat kaitannya dengan pandangan teologis mayoritas umat Islam yang menjadikan hadis sebagai salah satu sumber ajaran Islam, dan secara ilmiah metodologis otentisitas hadis akan dapat dideteksi melalui sistem isnad.

Setelah mengalami proses sejarah yang cukup panjang, sistem isnad yang telah berkembang semenjak Nabi saw masih hidup, akhirnya menjadi *proper science* menjelang akhir abad pertama hijriah.<sup>19</sup> Hal ini karena sistem isnad dianggap sangat penting terutama dalam masalah hadis untuk meneliti apakah hadis itu otentik atau tidak. Tidaklah berlebihan jika kemudian Abdullah bin Mubarak kemudian menyatakan bahwa *al-isnad min ad-din wa lau la al-isnad laqala man sya'a ma sya'a* (isnad merupakan bagian dari agama, sebab jika tidak ada sanad tentu seseorang akan ngomong semaunya saja). Senada dengan itu, Imam as-Tsauri juga mengatakan *al-isnad silah al-mu'min* (isnad itu adalah senjata orang mukmin).

---

<sup>16</sup> Hal ini antara lain dapat dilihat pada kitab Yahudi Mishna.

<sup>17</sup> M.M. Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, diterjemahkan oleh A. Yamin (Bandung: Pustaka Hidayah, 1992), 61.

<sup>18</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 530.

<sup>19</sup> Azami, “On

Menurut catatan sejarah, sebenarnya para sahabat sudah biasa meriwayatkan hadis ketika nabi masih hidup, dimana mereka yang hadir memberitahukan kepada yang tidak hadir mengenai hal-hal yang merekadengar dalam majlis pengajian nabi tersebut. Pada waktu menuturkan hal-hal yang mereka dengar atau mereka lihat dari nabi, mereka lalu menisbahkan hal itu kepada nabi. Bahkan nabi sendiri terkadang menyebutkan bahwa sumber sbdanya itu adalah malaikat jibril.<sup>20</sup> Para sahabat sendiri juga menuturkan sumber-sumber berita yang diterimanya, baik langsung dari nabi maupun dari sahabat yang lain. Apabila sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut tidak melihatnya sendiri atau mendengar langsung dari nabi, maka dengan sendirinya ia akan menyebutkan sumber hadis itu dari mana ia menerimanya. Inilah sebenarnya yang disebut dengan pemakaian sanad atau metode isnad.<sup>21</sup>

Sudah barang tentu sistim isnad tersebut pada zaman nabi masih sederhana, namun menjelang akhir abad pertama hijri ilmu tentang isnad benar-benar telah berkembang, samapai-sampai Syu'bah selalu memperhatikan gerak mulut gurunya, Qatadah (w. 117 H). Apabila dalam meriwayatkan hadis, Qatadah mengatakan haddatsana (kami diberi hadis ini oleh), Syu'bah mencatat hadisnya, dan apabila Qatadah berkata qala (berkata), Syu'bah diam saja dan tidak menulis.<sup>22</sup>

Lalu sejak kapan dimulai penggunaan sistim isnad. Dalam hal ini para orientalis berbeda pendapat. Menurut Caetani, Urwah (w. 94 H) adalah orang yang pertama kali menghimpun hadis, tetapi dia tidak menggunakan isnad, dan tidak pula menyebut sumber-sumbernya selain dari al-Qur'an. Hal ini sebagaimana terlihat dalam Tarikh at-Thabari, yang banyak mengambil sumber dari Urwah.<sup>23</sup> Selanjutnya Caetani mengatakan bahwa pada masa Abdul Malik (70-80 H), yakni 60 tahun lebih setelah nabi wafat, penggunaan sanad dalam

---

<sup>20</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 531.

<sup>21</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 531 .

<sup>22</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 531 .

<sup>23</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 52

meriwayatkan hadis juga belum dikenal. Beranjak dari asumsi seperti inilah kemudian Caetani berkesimpulan bahwa isnad baru dipakai pada masa Urwah dan Ibn Ishaq. Oleh karenanya, menurut Caetani, sebagian besar dari sanad-sanad yang terdapat dalam kitab-kitab hadis adalah dikinkan para ahli hadis abad k-2 dan ke-3 H.<sup>24</sup> Hal senada dikemukakan oleh Sprenger, yaitu bahwa tulisan-tulisan Urwah yang dikirimkan kepada Abdul Malik tidak memakai isnad. Oleh karena itu, pendapat yang mengatakan bahwa Urwah pernah menggunakan sanad adalah orang-orang belakangan.<sup>25</sup>

Namun demikian, menurut M. Azami, tentang cuplikan-cuplikan yang bersumber dari Urwah sebenarnya tidak hanya terdapat dalam kitab Tarikh at-Thabari, melainkan juga terdapat dalam kitab-kitab hadis yang lain, yang justru lebih tua usianya dibandingkan Tarikh at-Thabari. Misalnya, dalam Musnad Imam Ahmad halaman 323-326 dan 328-331. Kesulitan besar yang kita hadapi dalam meneliti sumber-sumber kitab Urwah adalah tidak adanya kitab Urwah itu sendiri sekarang ini. Sebab yang ada sekarang hanyalah cuplikan-cuplikan atau nukilan dari kitab Urwah yang terdapat dalam kitab lain. Sebagai konsekuensinya, maka nukilan-nukilan itu selalu bergantung kepada siapa yang menukil.<sup>26</sup> Jika yang menukil itu tidak jujur maka akan sangat mungkin terjadi distorsi dari kitab aslinya.

Terhadap sejumlah uraian tentang pandangan Joseph Schacht tentang sanad di atas, M.M. Azami kemudian memberikan sanggahan sebagai berikut. Meskipun sistem isnad ini telah ada pada zaman Nabi dan diyakini benarnya oleh kaum muslimin, namun sebagian orientalis seperti J. Schacht menolak teori tersebut. Menurut Schacht, isnad baru muncul kira-kira abad ke-2 H, dan bahkan cenderung berkembang lebih ke belakang lagi, sebagai tercermin dalam ungkapan

---

<sup>24</sup> Lihat, J. Robson, *The Isnad in Muslim Tradition*, Vol. XV (T.tp: Glasbow University Oriental Society Transaction, 1995), 18.

<sup>25</sup> Robson, *The Isnad in Muslim Tradition*, 18.

<sup>26</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 532.

Schacht “*Isnad have ..... a tendency t grow backward.*”<sup>27</sup> Artinya bahwa sebenarnya pada mulanya, kata Schacht, tidak ada sistem isnad, namun kemudian dibikinkan isnad. Jadi ia tidak mempunyai nilai historis sama sekali,<sup>28</sup> dan inilah yang dikatakan oleh dia bahawa sistem isnad dalam hadis itu ahistoris. Oleh karena itu Joseph Schacht berpendapat bahwa isnad adalah bagian tidanakan sewenang-wenang dalam hadis nabi. Hadis nabi itu sendiri dikembangkan oleh kelompok-kelompok yang berbeda pendapat yang ini mengaitkan teorinya kepada tokoh-tokoh terdahulu.<sup>29</sup>

Terhadap pendapat para orientalis tersebut, termasuk Joseph Schacht, yang meragukan bahkan menolak sistem isnad, M.M. Azami melontarkan kritik dan sanggahannya sebagai berikut:

*Pertama*, kekeliruan orang-orang orientalis dalam memilih materi studi sanad telah menyebabkan mereka melakukan kesalahan-kesalahan mendasar. Mereka umumnya dalam meneliti sanad selalu menggunakan kitab-kitab *sirah* (sejarah). Padahal ada perbedaan yang sangat signifikan antara kitab hadis dengan *sirah*. Dalam penyusunan kitab hadis mungkin terdapat dua hadis yang disebutkan dalam satu tempat, padahal dua hadis itu tidak ada hubungannya. Misalnya, hadis pertama berkaitan dengan masalah bersuci, sedang yang kedua berkaitan dengan masalah peperangan, dan dalam hal ini pembaca tidak akan merasa adanya pencampur-adukan. Berbeda dengan *sirah* yang selalu memerlukan penuturan kejadian-kejadian secara berkesinambungan. Oleh karenanya para pengarah kitab *sirah* terpaksa harus mengumpulkan berbagai sumber (riwayat) serta menyajikannya sedemikian rupa sehingga kejadian yang dituturkan itu akan tampak sempurna. Sedangkan para penyusun kitab hadis dan para ahli hadis tidak

---

<sup>27</sup> Lihat, G.H.A. Juynboll, *The Authenticity..*, 2

<sup>28</sup> Ibid. Bandingkan dengan Joseph Schacht, *The Origin of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Oxford University, 1959), 36-37 dan 163.

<sup>29</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 534

menggunakan metode tersebut. Oleh karena itu dari segi kaca mata ilmiah, kitab-kitab sirah tidak tepat dijadikan objek studi sanad.<sup>30</sup>

*Kedua*, J. Schacht telah melakukan generalisasi terhadap hasil kajiannya terhadap kitab-kitab fiqih. Seakan-akan tidak ada kitab khusus mengenai hadis. Padahal ada perbedaan yang mendasar antara kitab-kitab hadis dengan kitab-kitab fiqih. Dalam kitab-kitab fikih klasik karya para ulama dulu, biasanya: (1) terjadi pembuangan sebagian sanad untuk mempersingkat pembahasan kitab tersebut da karenanya cukup disebutkan bagian dari matan hadis yang berkaitan dengan pembahasan tersebut; (2) membuang sanad seluruhnya, dan langsung menyebutkan hadis dari sumber yang pertama; (3) khusus metode Abu Yusuf dalam memakai sanad, terkadang beliau menyebutkan sanad secara lengkap, namun kadang tidak. Terkadang beliau tidak menjelaskan nama rawi hadis, tetapi nama itu sudah disebut sebelumnya; (4) penggunaan kata sunah untuk menunjuk kepada perbuatan nabi tanpa menyebutkan hadis dan sanadnya. Sebab hadis tersebut sudah dikenal secara masyhur di kalangan para ulama'.<sup>31</sup>

Empat poin penting tersebut tampaknya sengaja diketepikan oleh Schacht, sehingga dia berkesimpulan bahwa sanad itu buatan para ulama belakangan. Dari kajian tentang sanad, serta pemakaiannya dalam kitab-kitab fikih klasik dapat dibuktikan bahwa kitab-kitab fikih dan kitab fiografi tidak tepat dijadikan sebagai objek penelitian sanad hadis, baik ditinjau dari gejala adanya sanad itu sendiri, pertumbuhannya maupun perkembangannya.

Hadis nabi adalah suatu materi yang berdiri sendiri, bahkan ia mencakup ilmu-ilmu yang lain. Oleh sebab itu, ditinjau dari segi ilmiah adalah suatu kesalahan yang sangat mendasar apabila kita meneliti hadis-hadis yang terdapat dalam kitab-kitab fikih, seperti halnya yang dilakukan oleh Joseph Schacht. Karenanya, semua penelitian hadis dan sanad di luar sumber yang asli, hasilnya akan meleset dari kebenaran. Sebab hal itu tidak akan membawa kepada

---

<sup>30</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 538.

<sup>31</sup> Azami, *Hadis Nabawi*, 546-547.

kesimpulan yang tepat, bahkan akan berlawanan dari kenyataan yang ada. Di sinilah kesalahan penelitian yang dilakukan oleh orientalis, karena mereka memakai metode yang tidak benar.<sup>32</sup>

### C. Problem Otentisitas Hadis

Diskursus tentang otentisitas hadis merupakan salah satu hal yang sangat krusial dan kontroversial dalam studi hadis kontemporer. Hal ini boleh jadi disebabkan oleh adanya suatu asumsi bahwa hadis nabi secara normatif-teologis tidak ada garansi dari Allah SWT. Berlainan dengan al-Qur'an yang secara eksplisit memang oleh Allah sendiri diberikan garansi akan dipelihara keasliannya sebagaimana tergelar di dalam Qs. Al-Hijr (15) ayat 9 "*Inna nahnu nazzalna ad-dikir wa inna lahu lahafidzun*". Di samping itu problem otentisitas atau keaslian hadis dipandang sangat signifikan dan sangat penting, karena hal ini sangat erat kaitannya dengan pandangan teologis mayoritas umat Islam yang menjadikan hadis Nabi saw sebagai salah satu sumber ajaran pokok (kedua) ajaran Islam setelah kitab suci al-Qur'an. Dan oleh karena demikian ini, kiranya tidaklah berlebihan kalau kemudian Wahbah az-Zuhaili menyampaikan sebuah pernyataan dengan mengatakan bahwa "al-Qur'an lebih membutuhkan hadis ketimbang dari kebalikannya".<sup>33</sup>

Oleh karena itu tampillah para ahli hadis untuk melakukan pembelaan terhadap setiap pendapat yang mencoba meragukan atau bahkan menolak samasekali terhadap kemungkinan hadis nabi yang benar-benar otentik dari nabi.

Diantara orientalis yang pertama kali mengkaji dan mempersoalkan masalah otentisitas hadis adalah Sprenger. Dalam kesimpulan teorinya dia mengatakan bahwa kebanyakan hadis nabi adalah palsu. Sementara itu Ignaz Goldziher berpendapat bahwa hadis nabi sesungguhnya merupakan hasil evolusi sosial historis Islam selama abad ke-2 Hijriah. Menurutnya, sedikit sekali hadis

---

<sup>32</sup>Azami, *Hadis Nabawi*, 547

<sup>33</sup> Wahbah az-Zuhaili, *Al-Qur'an al-Karim Bayanuh at-Tasyri'iyyah wa Khasha'ish al-Hadlariyyah* (Beirut: Dar al-Fikr, 1993), 44

yang benar-benar asli berasal dari nabi. Dengan tegas--sebagaimana dikutip oleh Juynboll—Goldziher mengatakan, “*scarcely a single tradition could be proven to be the genuine words of the prophet*... reliable description of his behaviour”.<sup>34</sup> Ini artinya bahwa Goldziher telah mencoba memasukkan virus keraguan dalam pikiran umat Islam mengenai otentisitas hadis. Kalau pun ada hadis yang benar-benar otentik dari nabi, itu sangat sedikit sekali. Padahal dalam kenyataannya banyak kitab hadis yang telah ditulis oleh para ulama seperti yang dikenal dengan *kutub as-sittah* atau bahkan *kutub as-sab’ah*.

Teori Ignas Goldziher itu kemudian dilanjutkan oleh Joseph Schacht dalam bukunya *The Origin of Muhammadan Jurisprudence*. Orientalis ini berkesimpulan bahwa tidak ada satu pun hadis nabi yang benar-benar otentik berasal dari nabi, terutama hadis-hadis yang terkait dengan fikih. Lebih lanjut, dia menyatakan bahwa sistem isnad sesungguhnya tidak pernah ada pada zaman nabi. Sistem isnad menurutnya cenderung berkembang ke belakang. J. Schacht menyatakan: “Isnad have..... a tendency to grow backward”.<sup>35</sup> Jadi, menurutnya dulunya tidak ada sanad, baru kemudian orang membikin sanad, sehingga seakan-akan hadis itu bersambung sampai nabi.

Berkaitan dengan kepalsuan hadis dan kebutuhan untuk membuktikan otentisitas hadis, penulis perlu mengemukakan salah satu pandangan SG. Vesey-Fitzgerald yang menyebutkan bahwa :

“Terjadinya pemalsuan hadis secara besar-besaran telah umum diketahui oleh sarjana muslim maupun Barat. Selain itu, keberadaan dan bahaya pemalsuan hadis telah diketahui dengan baik sejak hampir masa-masa awal Islam. Pada mulanya hadis mungkin cukup murni, sebab kebanyakan sahabat adalah orang yang mengenal nabi secara dekat. Dan pada tataran psikologis dari kepercayaan pandangan nabi boleh jadi membuat orang yakin. Walaupun pada kenyataannya dia sendiri memutuskan, sehingga orang yang berpikiran

---

<sup>34</sup> Juynboll, *The Authenticity*, 1

<sup>35</sup> Juynboll, *The Authenticity*, 1-2.

jujur dengan mudah mengambilnya. Tanpa menyadari bahwa telah terjadi campur aduk antara pendapat dan fatwa-fatwa”.<sup>36</sup>

Dengan analisis yang hampir sama, Coulson juga berpendapat seperti itu. Sementara itu, dengan nada yang agak pesimis Mahmud Muhammad Thaha menyatakan bahwa upaya apa pun untuk mengubah keaslian hadis dari kepalsuan atau mengembalikan sunah yang tercemar adalah suatu tugas yang hampir-hampir mustahil dilakukan sekarang.<sup>37</sup>

Karena persoalan hadis juga menyangkut persoalan Islamic Studies dalam konteks kesejarahan, maka pendekatan sejarah dalam meneliti masalah ini sangat diperlukan. Sebab jika kajian keislaman hanya bedasran pendekatan teologis akan cenderung menghasilkan kesimpulan yang notmatif justifikatif dan kurang kritis dalam melihat persoalan, bahkan terkesan tidak ilmiah sama sekali.

Persoalann yang kemudian muncul adalah apakah otentisitas hadis dapat dibuktikan secara historis dan ilmiah dan pendekatan apa yang mesti dipakai dan bagaimana caranya? Pertanyaan tersebut memang cukup menggelitik dan membuat para ahli hadis tertantang untuk menciptakan ilmu kritik hadis, baik kritik ekstern yang menyangkut sanad hadis maupun intern yang menyangkut matan hadis.

Bagi M.M. Azami, otentisitas hadis hingga sekarang masih tetap dapat dibuktikan secara ilmiah dan historis. Beliau telah menunjukkan fakta historis bahwa semua masalah hadis nabi bertumpu pada masalah sentral tentang status sunah yang merupakan sumber ajaran kedua setelah al-Qur'an. Kehidupan nabi merupakan model yang harus diikuti oleh kaum muslimin tanpa terikat oleh ruang dan waktu. Karena alasan ini maka para sahabat bahkan sejak beliau masih hidup telah mulai menearluaskan pengetahuan tentang sunah dan nabi sendiri juga memerintahkan mereka melakukan hal itu.<sup>38</sup>

---

<sup>36</sup> Lihat, Vesey-Fitzgerald, *Nature and Source of Syari'ah*, h. 93. Sebagaimana telah dikutip oleh Abdullah Ahmad an-Na'im, *Toward Islamic Reformation Civil Liberties*

<sup>37</sup>

<sup>38</sup> Azami, *Metodologi Kritik Hadis*, 79

Untuk memperoleh otentisitas hadis, menurut M.M. Azami, maka seseorang harus melakukan kritik hadis. Menurutnya, kritik hadis sejauh menyangkut nash atau dokumen terdapat beberapa metode. Namun hampir semua metode tersebut dapat dimasukkan dalam kategori perbandingan atau cross reference. Dengan mengumpulkan semua bahan yang berkaitan atau katakanlah semua hadis yang berkaitan, membandingkannya dengan cermat satu sama lain, orang akan menilai keakuratan para ulama. Dalam hal ini—sebagaimana dikutip oleh M.M. Azami—Ibn Mubarak (118-181 H) pernah berkata:”untuk mencapai pernyataan yang otentik, orang perlu membandingkan kata-kata para ulama satu dengan yang lainnya”.<sup>39</sup>

Adapun rumusan metodologis yang ditawarkan oleh M.M. Azami untuk membuktikan otentisitas hadis adalah sebagai berikut:

1. Memperbandingkan antara hadis-hadis dari berbagai murid seorang syaikh (guru).
2. Memperbandingkan antara pernyataan-pernyataan dari seorang ulama yang dikeluarkan pada waktu-waktu yang berlainan.
3. Memperbandingkan antara pembacaan lisan dengan dokumen tertulis.
4. Memperbandingkan antara hadis hadis dengan ayat al-Qur’an yang berkaitan.<sup>40</sup>

Memperhatikan point-point yang disebutkan oleh M.M. Azami tersebut, kiranya dapatlah ditegaskan bahwa guna mengecek otentisitas hadis dapat dilakukan dengan melakukan kritik eksternal atau kritik sanad dan kritik internal atau kritik sanad.

Lebih jauh kaidah otentisitas hadis setidaknya dapat dijelaskan melalui empat kriteria otentisitas hadis berikut ini: (1) Sanad bersambung (*ittishal as-sanad*); (2) Perawi bersifat adil (*adalah ar-rawi*); (3) Perawi bersifat dlabith; dan (4) Tidak terdapat kejanggalan (*adam asy-syudzudz*).<sup>41</sup>

---

<sup>39</sup> Ajami, *Metodologi Kritik Hadis*, 87.

<sup>40</sup> Ajami, *Metodologi Kritik Hadis*, 87

<sup>41</sup> Lihat, misalnya: Usman Sya’rani, *Otentisitas Hadis Menurut Ahli Hadis dan Kaum Sufi* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2008), 17-49.

#### D. Kedudukan Sunah atau Hadis dalam Islam

Umat Islam sepakat bahwa sunah merupakan sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, meski di kalangan Imam madzhab ada perbedaan dalam penentuan syarat penerimaannya. Doktrin Islam yang belum dijelaskan rincian hukumnya, tidak dijelaskan operasionalnya dan atau tidak dikhususkan menurut petunjuk ayat yang masih mutlak, maka hendaknya dicarikan penyelesaiannya dengan sunah atau hadis. Seandainya usaha ini mengalami kegagalan, disebabkan belum adanya pada masa Nabi saw, sehingga memerlukan ijtihad baru untuk menghindari kevakuman hukum dan kebekuan beramal, maka baru boleh dicarikan solusinya lewat ijtihad, baik *fardi* maupun *jama'i*, sepanjang tidak kontras dengan ruh dan semangat umum doktrin Islam. Tahapan penetapan hukum semacam ini sejalan dengan realitas historis yang menerangkan bahwa Nabi saw telah menyetujui langkah hukum sahabat Mu'adz bin Jabal, sahabat yang diangkat menjadi seorang qadli di negeri Yaman, yang dalam memutuskan persoalan hukum mula-mula merujuk kepada ketetapan al-Qur'an, kemudian disusul merujuk kepada hadis atau sunah dan akhirnya merujuk kepada ijtihad.

Berkaitan dengan penempatan sunah sebagai sumber kedua ajaran Islam, di bawah kirab sudi al-Qur'an, as-Syatibi memeberikan argumentasi sebagaimana berikut ini:<sup>42</sup>

1. Al-Qur'an, ditinjau dari segi periwayatannya, bersifat *qath'i al-wurud*, sedangkan sunah *zhanni al-wurud*—selain hadis mutawatir. Keyakinan kita terhadap hadis hanya secara global, bukan rinci, sedangkan al-Qur'an, baik secara global maupun detail, diterima secara meyakinkan.
2. Sunah atau hadis ada kalanya menerangkan sesuatu yang masih global dalam al-Qur'an, kadangkala memberi komentar terhadap al-Qur'an, dan kadangkala membicarakan sesuatu yang belum dibicarakan oleh al-Qur'an.

---

<sup>42</sup> Mahmud Abu Rayyah, *Adlwa' ala as-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, 1957), 39-40.

Kalau sunah berfungsi sebagai penjelas atau pemberi komentar terhadap al-Qur'an, maka sudah tentu ia memiliki status di bawah al-Qur'an.

3. Di dalam hadis sendiri terdapat penegasan bahwa hadis atau sunah menduduki posisi kedua setelah al-Qur'an. Diantaranya adalah riwayat Imam al-Bukhari dan Muslim, yang memuat dialog nabi dengan Mu'adz bin Jabal pada saat dia diangkat sebagai gubernur Yaman.

Identik dengan argumen as-Syatibi pertama di atas, Mahmud Abi Rayyah mengatakan bahwa posisi sunah atau hadis itu di bawah al-Qur'an disebabkan oleh perbedaan tingkat periwayatannya. Al-Qur'an sampai kepada umat Islam dengan jalan mutawatir dan tidak ada keraguan sedikit pun, dan karenanya al-Qur'an dikatakan bersifat *qath'i al-wurud*, baik secara global maupun terinci. Sedangkan hadis sampai kepada umat Islam tidak semuanya dengan jalan mutawatir, bahkan sebagian besar diterima secara ahad. Dengan demikian hadis bersifat *zhanni al-wurud*, kecuali hadis mutawatir yang jumlahnya relatif sangat sedikit.<sup>43</sup>

Kedudukan sunah sebagai sumber kedua dari ajaran Islam sebenarnya secara eksplisit telah tercantum dalam sabda nabi berikut ini:

من يطع الرسول فقد أطاع الله ومن تولى فما أرسلناك عليهم حفيظا

Artinya: “Barangsiapa mentaati rasul, sesungguhnya ia telah mentaati Allah. Dan barangsiapa berpaling (dari ketaatan itu) maka Kami tidak mengutusmu untuk menjadi pemelihara bagi mereka” (Qs. an-Nisa’: 80)

يا ايها الذين امنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول واولى الامر منكم, فان  
تنازعتم في شئ فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم  
الآخر. ذلك خير و احسن تأويلا

---

<sup>43</sup> Rayyah, *Adlwa' ala as-Sunnah al-Muhammadiyah*, 54.

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, taatlah kepada Allah dan rasul-Nya), dan ulil amri diantara kamu. Kemudian jika kamu berlainan pendapat tentang sesuatu, maka kembalikanlah ia kepada Allah (al-Qur’an) dan rasul (sunahnya), jika kamu benar-benar beriman kepada Allah dan hari kemudian. Yang demikian itu lebih utama (bagimu) dan lebih baik akibatnya” (Qs. an-Nisa’: 59).

Kedua ayat tersebut menunjukkan bahwa perintah taat kepada Allah dan rasul berarti perintah taat kepada al-Qur’an dan as-Sunnah,<sup>44</sup> yang bahkan keduanya senantiasa berada dalam saling keterkaitan. Maksudnya, seseorang tidaklah mungkin seseorang itu dinyatakan taat kepada Allah SWT kalau seseorang itu tidak mau mentaati rasul-Nya, dan demikian pula sebaliknya seseorang tidak mungkin dikatakan telah taat kepada rasul kalau orang itu tidak bersedia mentaati Allah SWT. Adapun diantara cara mentaati rasul itu adalah dengan cara menerima dan melaksanakan ajaran Islam yang telah disampaikan oleh para rasul dan meninggalkan apa saja yang telah dilarang olehnya (Qs. al-Hasyr: 7).

Sehubungan dengan keberadaan as-Sunnah atau hadis nabi, ada sebagian ulama’ yang melakukan klasifikasi atau kategorisasi atas *sunnah tasyri’iyyah* (sunah tasyri’iyah) dan *sunnah ghairu tasyri’iyyah* (sunah non-tasyri’iyah), diantaranya adalah Abdul Mun’im an-Namr. Bagi an-Namr, hadis atau sunah nabi dapat dikategorikan atas sunah *tasyri’iyah* dan sunah *ghair tasyri’iyah* (non-*tasyri’iyyah*).<sup>45</sup> Selain an-Namr, sejumlah ulama’ lain yang melakukan kategorisasi sunah nabi atas *tasyri’iyyah* dan non-*tasyri’iyyah* adalah: Syaikh Mahmud Syaltut (1893-1963 M). Jika sunnah kategori yang pertama—*sunnah tasyri’iyyah*—bersifat mengikat dan menuntut adanya kewajiban diikuti oleh

---

<sup>44</sup> Abdul Wahab Khalaf, *‘Ilm Ushul al-Fiqh* (Kairo: Maktabah ad-Da’wah al-Islamiyah, 1990), 21.

<sup>45</sup> Abdul Mun’im an-Namr, *as-Sunnah wa at-Tasyri’* (Kairo: Dar al-Kitab al-Misra, t.th.), 69-90

seluruh ummat Islam, maka tidak demikian halnya sunah kategori *ghair tasyri'iyah* atau sunnah non-*tasyri'iyah*—ia tidak mengikat dan tidak ada keharusan mengikutinya. Kategorisasi ini didasarkan kepada prinsip pemisahan antara aspek atau dimensi kemanusiaan (*basyariyah*) nabi Muhammad saw dengan dimensi kerasulannya; selain sebagai seorang Rasul yang mengemban tugas risalah, nabi Muhammad saw tetaplah seorang manusia sebagaimana yang lainnya.

Menurut Yusuf al-Qardlawi, sebagaimana dijelaskan oleh Tarmizi M. Jakfar, pengklasifikasian sunah atas kategori *tasyri'iyah* dan *ghairu tasyri'iyah* (non-*tasyri'iyah*) adalah merupakan suatu keniscayaan, sehingga al-Qardlawi sampai menjadikan hal ini sebagai salah satu dari tiga “prinsip dasar” di dalam berinteraksi dengan sunnah. Hal demikian ini menunjukkan bahwa seseorang tidak akan dapat memahami sunnah Nabi dengan baik dan benar apabila tidak mampu membedakan antara kedua jenis tersebut—sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah*. Klasifikasi antara keduanya menjadi lebih penting agar kita tidak memberlakukan sesuatu kepada manusia apa yang tidak diberlakukan oleh Allah. Dalam sebuah ungkapannya, Yusuf al-Qardlawi menyindir perncampuran adukan dua jenis sunnah itu termasuk suatu penyakit yang terburuk di dalam memahami sunnah.<sup>46</sup>

Lebih jauh an-Namr menyebutkan bahwa sunah yang masuk kategori *tasyri'iyah*, bersifat mengikat dan ada keharusan umat Islam mengikutinya, adalah meliputi pada hal-hal berikut ini :

1. Hadis-hadis yang timbul dari Nabi saw sebagai *at-tabligh* dalam kapasitasnya sebagai seorang Rasul.
2. Hadis yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai pemimpin kaum muslimin seperti mengutus tentara, mengelola harta negara, mengangkat hakim dan semisalnya.

---

<sup>46</sup> Tarmizi M. Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah Menurut Yusuf al-Qardhawi* (Yogyakarta: Ar-Ruzz Media, 2011), 255.

3. Hadis yang timbul dari nabi dalam kedudukannya sebagai hakim, yakni ketika beliau menghukum dan menyelesaikan persengketaan di kalangan umat.

Sedangkan hadis atau sunah kategori *ghair tasyri'iyah* menurut an-Namr meliputi:

1. Hadis yang berkenaan dengan tabiat atau kebutuhan manusiawi seperti berdiri, duduk, berjalan, makan, minum, tidur dan sebagainya.
2. Hadis yang berkenaan dengan pergaulan, kebiasaan individu dan masyarakat, seperti model pakaian, pengobatan, perdagangan, pertanian dan beberapa kemahiran dan pengalaman lainnya dalam masalah keduniaan.
3. Hadis yang berkaitan dengan pengaturan masyarakat dalam aspek-aspek tertentu, seperti penyebaran pasukan perang ke pos-pos tertentu, mengatur barisan dan sebagainya.

Agak berbeda dengan an-Namr, al-Qarafi dalam kitabnya *al-Furuq*, sebagaimana dijelaskan oleh Tarmizi M. Jakfar, memberikan penjelasan dengan beranjak pada dua posisi Muhammad saw melalui sebuah ungkapan pertanyaan, “dalam kapasitas apa sunnah atau hadis itu muncul”. Terhadap pertanyaan ini al-Qarafi memberikan jawaban, “apabila dalam kapasitas Muhammad sebagai Nabi atau Rasul maka sunnah tersebut masuk kategori *tasyri'iyah*, tetapi apabila dalam kapasitas Muhammad sebagai manusia, baik sebagai hakim, kepala negara, panglima perang dan lain sebagainya, maka sunnah Nabi yang semacam itu lebih masuk pada kategori sunnah *ghairu tasyri'iyah* atau *non-tasyri'iyah*.<sup>47</sup> Implikasinya, mengingat sunnah yang muncul ketika Muhammad dalam kapasitas sebagai Rasul adalah *tasyri'iyah* maka keberadaannya mengikat dan wajib diikuti, dan sebaliknya mengingat sunnah yang muncul ketika Muhammad saw dalam posisi sebagai manusia biasa (bukan Rasul), tentu dengan keragaman jabatan profanitasnya, adalah *non-tasyri'iyah* maka keberadaan sunnah kategori terakhir ini bersifat tidak mengikat dan tidak ada keharusan bagi ummat Islam untuk mengikutinya.

---

<sup>47</sup> Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah*, 15.

Sementara itu Yusuf al-Qardlawi, dalam melakukan kategorisasi sunnah atas *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah*, sebagaimana disampaikan oleh Tarmizi M. Jakfar, telah menetapkan adanya dua aksioma berikut ini sebagai sebuah acuan.

*Pertama*, mayoritas sunnah Nabi, baik perkataan atau pun perbuatan serta persetujuan (*taqrir*) darinya, adalah dimaksudkan sebagai *tasyri'iyah* yang wajib diikuti; Allah memberikan petunjuk atau hidayah hanya dengan mengikutinya. Ini sesuai dengan firman Allah, “dan ikutilah dia supaya kamu mendapatkan petunjuk” (Qs. al-A'raf (7): 158. *Kedua*, sunnah yang tidak termasuk *tasyri'iyah* dan tidak wajib diikuti hanya terbatas kepada sunnah yang berkaitan dengan persoalan dunia semata. Karena pengertian inilah yang direkomendasikan oleh hadis sahih riwayat Imam Muslim tentang penyerbukan kurma, “kalian lebih mengerti tentang urusan dunia kalian”.<sup>48</sup>

Menyangkut hadis kategori yang disebutkan pertama—sunnah *tasyri'iyah*, baik yang berupa perkataan maupun perbuatan serta ketetapan (*taqrir*), sebagaimana dikatakan oleh Abdul Wahhab Khalaf, mempunyai kekuatan *hujjah tasyri'* yang mengikat dan wajib diikuti oleh seluruh umat Islam. Sedangkan segala yang berasal dari Muhammad saw dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa, maka keberadaan hal itu bukanlah merupakan *tasyri'* yang wajib diikuti kecuali memang terdapat dalil yang menunjukkan atau menegaskan bahwa maksud perbuatan itu adalah untuk diikuti oleh umat Islam, sehingga statusnya seketika itu berubahlah menjadi sunnah *tasyri'iyah*.<sup>49</sup> Dalam kaitan ini kemudian Abu Zahrah menambahkan adanya satu bentuk perbuatan (sunnah) yang memang dikhususkan untuk Nabi Muhammad saw dan karenanya tidak dimaksudkan sebagai *tasyri'* yang wajib—bahkan dilarang—diikuti oleh seluruh umat Islam, yakni perbuatan Rasulullah saw beristri lebih dari empat orang.<sup>50</sup>

Dengan memperhatikan keterangan dari sejumlah ulama' tersebut, maka selanjutnya dapatlah ditegaskan beberapa hal terkait dengan kategorisasi sunnah atas *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* berikut ini. *Pertama*, kategorisasi sunnah

---

<sup>48</sup> Jakfar, *Otoritas Sunnah Non-Tasyri'iyah*, 257-258.

<sup>49</sup> Bustami M. Said, *Pembaharu dan Pembaharuan dalam Islam* (Ponorogo: PSIA, 1992), 249.

<sup>50</sup> Abu Zahrah, *Ushul al-Fiqh* (Kairo: Dar al-Fikr al-'Arabi, t.th.), 114

Nabi atas sunnah *tasyri'iyah* dan non-*tasyri'iyah* urgen dilakukan dan bahkan merupakan suatu keniscayaan, supaya diperoleh suatu pemahaman dan sekaligus pengamalan yang tepat tentang sunnah Nabi itu. *Kedua*, sunnah *tasyri'iyah* muncul dari Muhammad saw dalam kapasitasnya lebih sebagai seorang Nabi atau Rasul pengemban tugas sebagai penyampai risalah (*at-tabligh*), sedangkan sunnah non-*tasyri'iyah* muncul lebih dalam konteks posisi Muhammad saw sebagai manusia biasa atau anggota masyarakat pada umumnya—seperti sebagai hakim, panglima perang, anggota masyarakat pada umumnya dan yang semisal dengannya. *Ketiga*, mayoritas (kebanyakan) sunnah Nabi atau Rasul adalah masuk kategori sunnah *tasyri'iyah*, dan hal ini berarti sunnah kategori non-*tasyri'iyah* secara kuantitatif hanyalah menunjuk pada sebagian kecil (minoritas) dari jumlah sunnah yang telah ada dan materi atau isi kandungannya pada umumnya lebih menyangkut persoalan-persoalan profan-duniawi sesuai dengan hadis riwayat Imam Muslim tentang penyerbukan kurma penduduk Madinah, “*antum a'lamu bi umuri dunyakum*” (kalian lebih mengetahui terhadap urusan dunia kalian). *Keempat*, implikasi hukum atas sunnah kategori *tasyri'iyah* adalah bersifat mengikat dan adanya keharusan bagi seluruh ummat Islam untuk mengikutinya, dan tentu saja keharusan yang bersifat mengikat semacam itu sama sekali tidak melekat pada sunnah kategori non-*tasyri'iyah*. Dan *kelima*, meskipun demikian ketika ada sunnah non-*tasyri'iyah*, baik karena muncul dari Muhammad saw dalam kapasitasnya sebagai manusia biasa atau anggota masyarakat pada umumnya dan atau lebih dikarenakan materi kandungannya menyangkut persoalan-persoalan duniawi yang bersifat profan, akan tetapi kemudian karena terdapat dalil-dalil atau ketetapan khusus bahwa sunnah itu dimaksudkan untuk diikuti oleh seluruh ummat Islam maka seketika itu pula berubahlah keberadaan atau status sunnah itu menjadi sunnah kategori *tasyri'iyah* yang tentu saja bersifat mengikat dan harus diikuti oleh keseluruhan ummat Islam.

#### **E. Urgensi dan Fungsi Sunnah terhadap al-Qur'an**

Sebagai salah satu sumber ajaran Islam, sunah memiliki peran signifikan untuk menjelaskan al-Qur'an. Dengan kata lain, kehadiran Muhammad saw dengan sunahnya berperan untuk menjelaskan makna atau maksud firman Tuhan (al-Qur'an) yang sebagian besar masih bersifat global maknanya. Dalam hal ini Allah SWT sendiri memberikan penegasan melalui sebuah firman-Nya berikut ini:

وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ

Artinya: “Dan Kami turunkan kepadamu al-Qur'an agar kamu menerangkan kepada manusia apa yang telah diturunkan kepada mereka dan supaya mereka memikirkannya” (Qs. an-Nahl: 44).

Ayat tersebut menggambarkan bahwa fungsi utama sunah adalah sebagai *al-bayan* atau penjelasan terhadap al-Qur'an. Hal demikian lebih dikarenakan kebanyakan ayat-ayat al-Qur'an sebagai petunjuk bagi ummat manusia pada umumnya disampaikan dalam *uslub* yang *mujmal* (global atau umum),<sup>51</sup> sehingga manusia tidak mungkin bisa memahami dan menggali petunjuk darinya kalau hanya mengandalkan al-Qur'an semata. Itulah sebabnya Allah SWT memberikan otoritas (kewenangan) kepada Nabi Muhammad saw untuk menjelaskan maksud yang terkandung dalam al-Qur'an dengan melalui sunahnya.

Adapun fungsi sunah terhadap al-Qur'an selengkapnya telah disampaikan oleh Muhammad Abu Zahu berikut ini:<sup>52</sup>

1. Menegaskan kembali hukum-hukum yang sudah ditetapkan al-Qur'an. Di sini sunah atau hadis seakan-akan hanyalah mengulangi ketetapan al-Qur'an, sehingga hukum itu memiliki dua sumber rujukan dan atasnya terdapat dua

---

<sup>51</sup> Badran Abi al-'Ainain Badran, *Bayan an-Nushush at-Tasyri'iyah* (Iskandariah: at-Tab'ah wa an-Nasyr wa Tanzi', 1982), 5.

<sup>52</sup> M. Abu Zahu, *Al-Hadits wa al-Muhadditsun* (Mesir: Maktabah al-Misra, t.th.), 37.

dalil yakni al-Qur'an dan hadis (as-Sunnah). Sebagai contoh tentang hal ini adalah:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ

Artinya: “Hai orang-orang yang beriman, janganlah kamu makan harta di antara kamu sekalian dengan cara batil” (Qs. an-Nisa”: 29).

Terhadap ayat tersebut, Rasulullah saw kemudian mengatakan:

لَا يَحِلُّ مَالٌ أَمْرِي إِلَّا بِطَيْبٍ مِنْ نَفْسِهِ

Artinya: “Tidak halal harta seorang muslim kecuali (hasil pekerjaan) yang baik dari dirinya sendiri”.

Hadis-hadis mengenai perintah mendirikan shalat, puasa, zakat, haji, amar ma'ruf nahi munkar, serta hadis-hadis yang berisi larangan minum khamr, berjudi, menyembelih binatang dengan menyebut nama selain Allah dan sebagainya, juga merupakan contoh dari fungsi hadis sebagai penegas al-Qur'an.

2. Memberikan penjelasan arti yang masih samar dalam al-Qur'an atau memberikan rincian terhadap apa yang disebutkan dalam al-Qur'an secara garis besar. Dalam hal ini ada berbagai ragam bentuk penjelasan yang diberikan oleh hadis:
  - a. *Bayan tafshil*, yakni sunah menjelaskan atau memerinci ke-*mujmal*-an al-Qur'an. Di dalam al-Qur'an terdapat perintah melaksanakan shalat, zakat, haji, jihad dan sebagainya, namun tidak diikuti penjelasan tentang teknik operasionalnya, dan di sinilah peran sunnah yakni memberikan penjelasan rincian tentang teknik operasional dari perintah al-Qur'an yang masih

*mujmal* itu. Sebagai contoh dalam hal ini adalah perintah shalat dalam Qs. al-Baqarah (2) ayat 110 tanpa disertai aturan teknik operasionalnya, dan kemudian Rasulullah saw mempraktekkan cara shalat dan kemudian bersabda:

صَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي

Artinya: “Salatlah kamu sebagaimana kamu melihat aku mengerjakan shalat”

- b. *Taqyid al-muthlaq*, yakni membatasi ayat-ayat al-Qur’an yang disebutkan secara mutlak. Misalnya, dalam al-Qur’an secara umum dinyatakan bahwa anak laki-laki dan perempuan adalah ahli waris dari orang tuanya yang meninggal dunia. Firman Allah:

للرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانُ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَدَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ، نَصِيبًا مَّفْرُوضًا

Artinya: “Bagi orang laki-laki ada hak bagian dari peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, dan bagi orang perempuan ada hak bagian (pula) dari harta peninggalan ibu-bapak dan kerabatnya, baik sedikit atau banyak menurut bagian yang telah ditetapkan” (Qs. an-Nisa’: 7).

Ayat tersebut menggunakan ungkapan mutlak, kemudian Nabi saw memberi *qayyid* bahwa hak warisan itu tidak dapat diberikan kepada mereka yang menjadi penyebab kematian dari orang tuanya, sebagaimana sabda beliau:

لَا يَرِثُ الْقَاتِلُ مِنَ الْمَقْتُولِ شَيْئًا

Artinya: “Seorang pembunuh tidak dapat mewarisi harta orang yang dibunuh sedikit pun”. (HR. an-Nasa’i).

Sebagai contoh lain adalah firman Allah SWT dalam Qs. al-Ma'idah: 38 perihal hukum potong tangan bagi seorang pencuri, baik laki-laki maupun perempuan. Ayat tersebut tidak memberikan batasan bagian tangan yang mana yang mesti dipotong. Kemudian Nabi saw memberikan batasan bahwa yang dipotong adalah tangan kanan sampai kepada bagian pergelangan.<sup>53</sup>

- c. *Takhshish 'amm*, yakni mentakhsiskan lafadz-lafadz yang masih bersifat umum. Contoh dalam hal ini adalah:

أَحَلَّ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ أَنْ تَبْتَغُوا بِأَمْوَالِكُمْ مُحْسِنِينَ غَيْرَ مَسَافِحِينَ

Artinya: “.....dan dihalalkan bagi kamu selain yang demikian, (yaitu) mencari istri-istri dengan hartamu untuk mengawini, bukan untuk berzina” (Qs. an-Nisa': 24).

Ayat di atas menjelaskan perihal siapa yang haram dinikahi (Qs.4: 23), kemudian dalam ayat tersebut juga Allah menghalalkan selain yang tersebut (diharamkan) dalam ayat 23. Tetapi kehalalan itu kemudian ditakhsis oleh Nabi saw, dimana beliau mengharamkan memadu istri dengan bibi, baik dari garis ibu maupun ayah,<sup>54</sup> dengan melalui sebuah sabdanya berikut ini:

لا يجمع بين المرأة وعمتها ولا بين المرأة وخالتها

---

<sup>53</sup> Muhamad Ajjaj al-Khatib, *As-Sunnah Qabl at-Tadwin* (Beirut: Dar al-Fikr, 1991), 25.

<sup>54</sup> Zahrah, *Ushul al-Fiqh*, 113.

Artinya: “Tidak boleh seseorang mengumpulkan (memadu) seorang wanita ‘ammah (saudari bapak)-nya, dan seorang wanita dengan khalah (saudari ibu)-nya” (HR. Bukhari-Muslim).

3. Menetapkan suatu hukum yang tidak disebutkan di dalam al-Qur’an secara tegas. Dalam hal ini seolah-olah nabi menetapkan hukum sendiri. Namun hakikatnya bila diperhatikan secara seksama, apa yang ditetapkan oleh nabi itu adalah penjelasan terhadap apa yang disinggung oleh Allah di dalam al-Qur’an atau memperluas apa yang disebutkan oleh Allah secara terbatas. Sebagai contoh adalah, dalam Qs. al-Ma’idah: 3 Allah mengharamkan makan bangkai, darah, daging babi dan sesuatu yang disembelih dengan tidak menyebut nama Allah. Kemudian nabi menyatakan haramnya binatang buas yang bertaring dan burung yang kukunya mencekam. Secara lahiriah larangan nabi ini dapat dikatakan sebagai hukum baru yang ditetapkan olehnya. Namun sebenarnya larangan itu hanya merupakan “perluasan” dari larangan Allah memakan sesuatu yang kotor dalam Qs. al-A’raf ayat 33. Dalam hal ini ternyata tidak semua ulama setuju dengan fungsi sunah seperti ini; kelompok yang setuju mendasarkan kepada ‘ishmah nabi, khususnya dalam bidang syari’at, apalagi banyak ayat yang menunjukkan adanya otoritas kemandirian nabi untuk ditaati. Sedangkan kelompok yang menolak berpendapat bahwa sumber hukum Islam itu hanya Allah (*la hukm illa Allah*), sehingga rasul pun harus merujuk kepada kitab-Nya ketika hendak menetapkan hukum. Kalau itu yang menjadi masalah, Quraish Shihab<sup>55</sup> telah memberikan solusi bahwa bila fungsi sunah terhadap al-Qur’an didefinisikan sebagai *bayan murad* Allah (memberi penjelasan maksud Allah) sehingga apa ia sebagai penjelas, penguat, pemerinci, pembatas maupun penambah ketentuan hukum, maka semuanya tetap bersumber dari Allah. Dengan demikian ketika rasul melarang seorang suami memadu istrinya dengan ‘ammah atau khalah, yang zhahirnya

---

<sup>55</sup> M. Quraish Shihab, *Membumikan al-Qur’an* (Bandung: Mizan, 1992), 123.

berlainan dengan Qs. an-Nisa' ayat 24 maka pada hakikatnya penambahan itu merupakan penjelasan saja dari apa yang dimaksud oleh Allah di dalam firman-Nya itu.

4. Menasakh hukum-hukum yang terdapat di dalam al-Qur'an. Fungsi ini adalah bagi mereka yang berpandangan hadis dapat menasakh al-Qur'an, meski pendapat semacam ini tampak berlebihan. Dalam hal ini mereka memberikan contoh hadis "*la wahiyyah li warits*" (tak ada wasiat bagi ahli waris) adalah menasakh hukum bolehnya berwasiat kepada kedua orang tua dan kerabat sebagaimana firman Allah berikut ini:

**كتب عليكم إذا حضر أحدكم الموت إن ترك خيراً الوصية للوالدين  
والأقربين بالمعروف**

Artinya: "Diwajibkan atas kamu bila seorang diantara kamu kedatangan (tanda-tanda) maut, jika ia meninggalkan harta yang banyak, berwasiat untuk ibu-bapak dan karib kerabatnya secara ma'ruf" (Qs. al-Baqarah: 180).

Secara umum para ulama menerima prinsip nasakh sebagai sarana mempertemukan ayat-ayat al-Qur'an yang tampak bertentangan satu dengan lainnya—terlepas dari adanya perbedaan apakah suatu ayat tertentu telah atau belum dihapus oleh ayat lain. Masalah lain yang cukup krusial dan menimbulkan perbedaan pendapat adalah apakah sunah dapat menasakh al-Qur'an? Selanjutnya, mereka yang membolehkan pun kemudian berbeda pendapat, apakah secara faktual terdapat hadis yang menasakh ayat al-Qur'an atau tidak.

Ada silang pendapat di kalangan ulama' menyangkut fungsi hadis sebagai penasakh ayat al-Qur'an. asy-Syafi'i, Ahmad dan *ahl zhahir* secara praktis menolak fungsi hadis menjadi penasakh ayat, meski secara teoritis mereka setuju adanya hadis yang menasakh ayat al-Qur'an. Sebaliknya imam

Malik, Hanafi dan mayoritas teologi islam—baik dari kalangan Mu'tazilah maupun Asy'ariyah—berpandangan adanya kemungkinan nasakh semacam itu.<sup>56</sup> Meski mereka berbeda pendapat namun secara umum semua telah sepakat bahwa yang dapat menasakh adalah al-Qur'an, di mana ia bersifat mutawatir. Pertanyaan selanjutnya adalah apa secara faktual ada hadis mutawatir yang telah menasakh al-Qur'an? M. Quraish Shihab, dengan merujuk az-Zarqani, mengemukakan adanya empat hadis ahad, namun dinyatakan oleh ulama' bahwa hadis itu menasakh al-Qur'an. Apakah hal ini berarti bahwa tidak ada hadis mutawatir yang menasakh al-Qur'an? Agaknya memang demikian. Di sisi lain, setelah diteliti ternyata yang menunjukkan nasakh bukan hadis itu sendiri, melainkan ayat al-Qur'an sendiri yang ditunjuk hadis tersebut. Sampai di sini persoalan hadis menasakh ayat al-Qur'an menjadi makin rumit karena antara reori dengan fakta historis berlainan.

Tentang contoh di atas pun masih diperdebatkan oleh ulama', apa benar hadis (ahad) itu telah menasakh al-Qur'an Qs. al-Baqarah: 180 (yang nilainya mutawatir)? Setelah melakukan penelitian ternyata—sebagai dikatakan Quraish Shihab—keseluruhan teks ayat tersebut adalah “sesungguhnya Allah telah memberikan.....dst” merujuk kepada ayat waris, bukan wasiat. Atas dasar ini maka—lanjut Shihab<sup>57</sup>—sebenarnya hadis itu menyatakan bahwa yang menasakh adalah ayat waris tersebut, bukan hadis yang bernilai ahad tadi.

---

<sup>56</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 148.

<sup>57</sup> Shihab, *Membumikan al-Qur'an*, 148-149.

