

**INTERPRETASI SUNNAH *GHAIR TASHRĪ'IYYAH* MENURUT
MŪSĀ SHĀHĪN LĀSHĪN**

Hanif Ahmad Ansharullah
UIN Syarif Hidayatullah Jakarta
hanifahmadansharullah@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini, difokuskan kepada Interpretasi Mūsā Shāhīn Lāshīn tentang hadis-hadis yang dipandang *ghair tashrī'iyah* di dalam *Fath al-Mun'im Sharh Ṣaḥīḥ Muslim*. Pada penelitian ini menyimpulkan bahwa segala aspek Nabi saw. adalah teladan sepenuhnya, baik persoalan dunia maupun persoalan Agama. Artinya semua yang datang dari Nabi saw. bernilai *hujjah*, dan bersifat *tashrī'iyah* yang mengikat, termasuk perbuatan mubah Nabi saw. Berkaitan dengan hadis-hadis yang dipandang *ghair tashrī'iyah*, dari sample yang penulis ambil dari kitab *Fath al-Mun'in bi Sharh Ṣaḥīḥ Muslim* yaitu hadis yang berkaitan dengan makan dengan tiga jari, hadis tentang mencukur kumis dan membiarkan jenggot, hadis tentang menyemir rambut, hadis tentang cara tidur Nabi, hadis tentang pakaian Nabi, hadis tentang obat-obatan, hadis penyerbukan kurma, semuanya dipandang *tashrī'iyah*. Namun, walau semua dipandang *tashrī'iyah*, ia tetap mempertimbangkan pemahaman hadis yang proporsional, kontekstual dan moderat dengan menggunakan pendekatan 1) pendekatan tekstual; 2) pendekatan sabab wurud atau historis; 3) sosiologis; 4) antropologis; 5) pendekatan fiqih dan maqasid.

Kata Kunci: Mūsā Shāhīn Lāshīn; Sunnah; Tashrī'iyah; Tashrī'; Hadis.

Abstract

This research is focused on Mūsā Shāhīn Lāshīn's interpretation of the traditions that are considered ghair tashrī'iyah in Fath al-Mun'im Sharh Ṣaḥīḥ Muslim. This study concluded that all aspects of the Prophet. is a complete role model, in both worldly and religious matters. It means everything that comes from the Prophet. has the value of hujjah, and is tashrī'iyah which is binding, including the permissible acts of the Prophet Regarding the hadiths that are considered ghair tashrī'iyah, from the sample, that the author took from the book Fath al-Mun'in bi Sharh Ṣaḥīḥ Muslim, namely the hadith related to eating with three fingers, the hadith about shaving the mustache and leaving the beard, the hadith about polishing the hair, hadith about the way the Prophet sleeps, hadith about the Prophet's clothes, hadith about medicine, hadith pollinating dates, all of which are considered tashrī'iyah. However, even though everything is considered tashrī'iyah, he still considers a proportional, contextual, and moderate understanding of hadith by using a 1) textual approach; 2) the sabab wurud or historical approach; 3) sociological; 4) anthropological; 5) fiqh and maqasid approaches.

Keywords: Hadith, Mūsā Shāhīn Lāshīn; Sunnah; Tashrī'iyah; Tashrī'; Hadis.

PENDAHULUAN

Sunnah atau hadis Nabi saw., secara konsensus ulama bersifat otoritatif (*hujjiyyah*), artinya ia menjadi argumen shara' yang memberikan petunjuk atas hukum Allah swt. untuk perbuatan mukalaf (Muṣṭafā Sa'īd al-Khīn, 2000). Sebagaimana perkataan Ibnu Qudāmah yang dikutip Sulaymān al-Ashqar, bahwa tidak ada khilaf (perbedaan/perselisihan) antara ahli ilmu tentang keharusan merujuk ke sunnah Nabi saw. dalam menetapkan hukum untuk perbuatan syariat (Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, 2003).

Meskipun tidak ada perbedaan kaum muslim tentang keyakinan otoritas sunnah Nabi saw. Tetapi persoalan ini pada akhirnya menjadi pro dan kontra, khususnya di kalangan pemikir Islam modern adalah bagaimana memaknai ke-*hujjah*-an sunnah tersebut. Hal ini disebabkan oleh berbagai faktor, seperti hadis yang bersifat *ẓann al-wurūd*, *shu'ūn al-bashariyyah* (dimensi kemanusiaan) Nabi, sosio-historis hadis ketika disabdakan. Itu semua adalah faktor yang mendorong terjadinya *ikhtilāf* pemahaman ke-*hujjah*-an atau keotoritasan sunnah. Salah satu model pemahaman yang berkaitan dengan otoritas sunnah adalah diskursus tentang pemilahan sunnah *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah*.

Menurut Yūsuf al-Qarḍāwī, pelopor klasifikasi sunnah *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* adalah Maḥmūd Shaltūt, dalam bukunya *al-Islām Aqīdah wa Sharī'ah* (Maḥmūd Shaltūt, 2001). Shaltūt adalah *role of model* ulama modern dalam mendiferensiasikan sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* (Yūsuf al-Qarḍāwī, 2002). Sebagai orang yang mempopulerkan istilah atau term tersebut, ternyata ia tidak memberikan penjelasan secara khusus term ini, selain yang dapat dipahami dari kategorisasinya untuk sunnah *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* (Maḥmūd Shaltūt, 2001).

Sebenarnya secara historis, istilah sunnah *tashrī'iyah* dan sunnah *ghair tashrī'iyah* sudah disinggung oleh banyak ulama, seperti dari uṣūliyyūn, yaitu al-Juwainī, al-Ghazālī, al-Qarāfī, al-Shawkānī, dan lain sebagainya. Mereka beranggapan bahwa sunnah yang berkaitan dengan tabiat kemanusiaan (*jibiliyyah*), seperti duduk, berdiri, makan, minum, dan semua hal yang semua manusia tidak luput dari kondisi tersebut adalah tidak untuk diikuti. Mereka menggunakan beberapa terminologi yang secara tidak langsung bermakna sunnah *ghair tashrī'iyah*, yaitu *sunnah laisa fīhi uswah*, *lā istimsaka bih*, *laisat bi qurbah*, *lā ḥukman lahu aslan*, *la bih iqtīda'*, dan lain-lain (Tarmizi M. Jakfar, 2011). Sedangkan dari ulama modern adalah Rashīd Riḍā, Waliyullāh al-Dahlāwī, yang kemudian dilanjutkan oleh Maḥmūd Shaltūt, Yūsuf al-Qarḍāwī dan para ulama dan pemikir Islam sampai sekarang.

Klasifikasi sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* ternyata di kalangan pemikir Islam modern terjadi pro dan kontra, ada yang menerima dan ada juga yang menolak. Kelompok yang pro pembagian tersebut, di antaranya –seperti yang sudah disebutkan di atas– yaitu Waliyullāh al-Dahlāwī, Rashīd Riḍā, Maḥmūd Shaltūt, dan Yūsuf al-Qarḍāwī. Beberapa argumentasi mereka yang pro, di antaranya bahwa sunnah mempunyai limit dalam penyifatan aspek kemanusiawian Nabi saw. Nabi saw. sebagai manusia biasa, yang bisa melakukan hal-hal yang dilakukan manusia pada umumnya, beliau makan, minum, berjalan, berdiri, terkadang suka, terkadang benci, marah, tegas, keras dan semua hal yang secara hukum alamiah dilakukan manusia. Argumentasi ini jelas didasari dari al-Qur'an dan sunnah, sebagai contoh dalam al-Qur'an menegaskan bahwa Nabi adalah seorang manusia biasa seperti manusia lain, begitu pun Nabi saw. menegaskan sendiri bahwa ia adalah manusia biasa sebagaimana hadis yang diriwayatkan Muslim melalui sahabat Rāfi' ibn Khadij, Nabi saw. bersabda: "Aku adalah manusia, apabila aku perintahkan kalian untuk melakukan sesuatu mengenai agama maka

ambillah, dan jika aku perintahkan kalian sesuatu dari pendapatku maka aku ini adalah manusia (Muslim ibn al-Hajjaj al-Naisabūrī, 2006).

Adapun kelompok yang menolak berpendapat bahwa klasifikasi sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* tidak dikenal di kalangan sahabat dan ulama salaf, sehingga perbuatan tersebut dikategorikan bid'ah (Tarmizi M. Jakfar, 2011).. Di antara para pemikir Muslim yang kontra terhadap pemilahan sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* yaitu Sulaymān al-Khurashī, Abū al-A'lā al-Mawdūdī, dan Bustāmī Muḥammad Sa'id (Tarmizi M. Jakfar, 2011).

Problem pertama adalah secara terminologi, para pelopor klasifikasi sunnah ke dalam dua kategori tersebut, tidak mendefinisikan term tersebut dengan jelas. Problem kedua, para pengusung ide tersebut tidak satu suara dalam menentukan kriteria dan barometer mana sunnah Nabi yang *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* (Tarmizi M. Jakfar, 2011). Problem ketiga, klasifikasi sunnah *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* berimplikasi pada pernyataan bahwa ada sebagian sunnah yang *ghair tashrī'iyah*, sehingga umat Islam tidak perlu mengikutinya. Pernyataan ini secara tidak langsung menjadi dalil bagi para penolak sunnah, dengan menganggap sunnah tidak bernilai syariat (Abdul Majid Khon, 2011).

Pada dasarnya, dua kelompok yang mengatakan sunnah seluruhnya *tashrī'* dan pendapat yang mengatakan ada sebagian sunnah yang *ghairu tashrī'* dapat dikompromikan, yaitu bahwa seluruh sunnah adalah *tashrī'* akan tetapi ada yang bersifat kondisional dan situasional. Hadis atau sunnah yang bersifat kondisional dan situasional tersebut yaitu berkaitan dengan keadaan Rasulullah saw. sebagai manusia biasa. Salah satu ulama yang berpendapat demikian adalah Mūsā Shāhīn Lāshīn (selanjutnya disebut Shāhīn) dalam bukunya *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'* dan *al-Sunnah wa al-Tashrī'* (Mūsā Shāhīn Lāshīn, t.t).

Dalam dua bukunya tersebut, secara khusus Shāhīn mengkritisi para pemikir Islam yang memilah hadis ke dalam *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah*. Menurutnya, sunnah seluruhnya bersifat *tashrī'*, dan ini adalah paradigma yang sudah mapan. Tidak ada ulama dari kalangan umat Islam selama 14 abad memilah sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* (Mūsā Shāhīn Lāshīn, t.t).

Shāhīn lebih lanjut mengatakan, bahwa mereka yang mendukung sunnah *ghair tashrī'iyah*, mempunyai basic of argument yang lemah. Pertama, mereka yang beranggapan sunnah yang berkaitan dengan sifat kemanusiaan Nabi saw., sifat kebiasaannya, dan pengalamannya bukan *tashrī'iyah* adalah keliru, karena sunnah Nabi saw., dalam hal-hal tersebut adalah mengandung makna mubah, dan mubah termasuk kepada hukum *tashrī'* yang lima, selain wajib, sunnah, makruh dan haram (Mūsā Shāhīn Lāshīn, t.t). Kedua, semua perkara duniawi ada yang sifatnya berkaitan dengan me-manage pekerjaan, dan ini diserahkan kepada yang paling kompeten di bidangnya. Ada juga yang sifatnya berkaitan dengan *taklīf* (pembebanan), baik halal dan haram, ini semua diserahkan otoritasnya kepada hukum shara'. Karena *shara'* yang menentukan mana pekerjaan yang boleh dan tidak. Dengan pengertian lain, semua hukum *taklīf* meskipun hukumnya mubah, pasti berkaitan dengan hukum shara' (Mūsā Shāhīn Lāshīn, t.t).

Pemikiran dan pemahaman Shāhīn ini, menarik untuk diteliti lebih dalam, agar menjadi kontribusi yang berharga terhadap dinamika pemikiran Hadis. Melalui pandangan umumnya yang mengatakan bahwa seluruh sunnah adalah *tashrī'*, dan pemahamannya terhadap hadis-hadis yang "*ghair tashrī'iyah*" tersebut, Shāhīn telah memberikan sebuah sikap preventif dalam menahan laju pemikiran-pemikiran yang melemahkan otoritas sunnah.

METODE

Jenis penelitian penelitian ini ialah *library research* dengan menggunakan sumber primer karya Mūsā Shāhīn adalah *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'*, *al-Sunnah wa al-Tashrī'* dan *Fath al-Mun'im Sharh Sahīh Muslim*. Adapun yang menjadi sumber sekunder adalah berbagai buku dan artikel yang memiliki hubungan dengan topik pembahasan yang dikaji.

Penelitian ini menggunakan pendekatan sosio-historis, dan yuridis-filosofis. Pendekatan sosio-historis menjadi sebuah keniscayaan untuk mengungkap hal-hal yang melatarbelakangi pemikiran Mūsā Shāhīn dengan melihat sejarahnya, berangkat dari penelitian bahwa terdapat relasi yang signifikan pada titik tertentu antara suatu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial, sebagai respons dan dialektika pemikiran terhadap fenomena-fenomena yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat. 46 Dengan demikian aplikasinya dalam penelitian ini adalah mencoba menemukan pemikiran dan metode pemahaman hadis atau sunnah *ghair tashrī'iyah* Mūsā Shāhīn dalam hubungannya dengan masyarakat, pengaruh pemikirannya, dan proses dialektika dengan konteks-konteks lain yang melingkupinya.

Adapun pendekatan yuridis-filosofis digunakan untuk menggambarkan dampak pemikirannya terhadap posisi otoritas sunnah dalam hukum Islam. Pendekatan ini mencoba menganalisis pemikiran Mūsā Shāhīn dengan pisau bedah hukum Islam (fikih), prinsip-prinsip yurisprudensi Islam (ushul fiqh), dan juga mencoba menjelaskan fenomena pemikiran Shāhīn dengan teori filsafat hukum Islam (maqāsid) dalam kaitannya dengan hadis *ghair tashrī'iyah*.

Sedangkan dalam mengelola data, penulis menggunakan metode deskriptif-analisis-komparatif, yaitu berusaha memberikan gambaran secara konseptual pemikiran Mūsā Shāhīn tentang sunnah *ghair tashrī'iyah* dan kemudian melakukan analisis dengan cara mengkomparasikan dengan pemikiran pemikir-pemikir Islam lain yang dirasa berkaitan dengan permasalahan yang dibahas.

HASIL DAN PEMBAHASAN

Biografi Mūsā Shāhīn Lāshīn

Setiap pemikir besar pasti tidak lepas dari kondisi dan situasi zaman ketika ia hidup. Kesimpulan ini berangkat dari penelitian bahwa terdapat relasi yang signifikan pada titik tertentu antara suatu konstruksi pemikiran dengan realitas sosial, sebagai respons dan dialektika pemikiran terhadap fenomena-fenomena yang sedang terjadi dan berkembang di masyarakat (M. Abed al-Jabirī, 1989).

Mūsā Shāhīn Lāshīn terlahir di desa Asnet di kabupaten Benha provinsi Qalyubiyah, pada tanggal 6 April tahun 1920. Shāhīn tumbuh besar dalam keluarga yang kecukupan. Seperti anak-anak kecil lainnya di perkampungan Mesir, ia mengkhhatamkan al-Qur'an di Kuttab, sejenis TPQ di desanya dan kebetulan yang mengajar di situ adalah kakaknya yang bernama Gouda. Shāhīn menempuh jenjang pendidikan formalnya di sekolah dasar dan menengah pada lembaga pendidikan di Al-Azhar (Ma'had Al-Azhar). Ia termasuk orang pertama dari desanya yang mengenyam pendidikan Ma'had Al-Azhar di Tanta sampai ia tamat dari Madrasah Aliyah dan melanjutkan kuliahnya di Fakultas Ushuludin dan pada tahun 1946, ia menyelesaikan program S1-nya dan meraih gelar Lc. Kemudian ia melanjutkan pasca sarjananya di Fakultas Bahasa Arab dan meraih gelar magister tahun 1948, lalu ia melanjutkan S3-nya di Fakultas Ushuludin jurusan Tafsir Hadis dan meraih doktoral tahun 1965. Ia mengabdikan sebagai pengajar tafsir hadis di Ma'had Al-Azhar puluhan tahun mulai 1948 sampai 1965. Kemudian ia dipilih oleh Universitas al-Azhar sebagai pengajar mata kuliah hadis pada tahun 1965 dan menjadi

dosen tetap tahun 1971. Ia dikukuhkan sebagai guru besar dan kemudian menjabat kepala jurusan hadis Fakultas Ushuluddin pada tahun 1976, lalu diangkat menjadi dekan pada tahun 1979 sampai 1982. Dan karier terakhirnya di Al-Azhar adalah sebagai wakil rektor bidang pasca sarjana dan riset.

Di luar Al-Azhar ia menjabat ketua Pusat Studi Sirah dan Sunnah di bawah naungan kementerian wakaf dari tahun 1994 sampai wafatnya. Ia juga pernah ditugaskan ke luar negeri selama mengabdikan di al-Azhar, diantaranya ia pernah ditugaskan di Saudi Arabia, Kuwait, Libya, Somalia dan Qatar. Beberapa sumbangsih Mūsā Shāhīn adalah proyeknya membuat ensiklopedi sunnah (*takhrīj al-ḥadīth*, menghukumi hadis dengan metode 'ilmiah). Ia adalah penemu metode dalam proyeknya yang kemudian diterapkan dan disempurnakan oleh para muridnya, para mahasiswa pascasarjana al-Azhar sampai sekarang dalam menulis penelitian dan disertasi. Selama hayatnya ia senantiasa menikmati kesuksesannya ini dan masih tetap menyempatkan diri sebagai pembimbing bagi murid-muridnya dalam menulis penelitian atau disertasi sejak tahun 1976 sampai wafatnya. Ia juga menjadi pembimbing dan penguji lebih dari 200 penelitian atau disertasi di Universitas al-Azhar, Alexandria di Mesir, Ummul Qura dan Imam bin Saud di Saudi Arabia dan Um Durman di Sudan. Ia mengajar mahasiswa pascasarjana di Mesir, Saudi Arabia, Libya dan Qatar selama 30 tahun. Ia juga ikut berpartisipasi dalam meluruskan pemahaman yang salah tentang Islam, ia berdakwah melalui media televisi dan radio yang rekamannya mencapai 1000 episode di Mesir, 500 episode di Qatar, 50 episode di Saudi dan 20 episode di radio BBC London seksi bahasa Arab. Ia juga menyumbangkan pemikirannya untuk media massa Arab dan Islam yang berupa 1000 fatwa, 50 artikel di koran Mesir, 10 artikel di koran Qatar dan 5 artikel di koran Saudi Arabia.

Di antara karyanya adalah; Taysir Tafsīr al-Nasafi (15 juz) yang dimasukkan dalam kurikulum mata pelajaran tafsir di tingkat Madrasah Aliyah (*Ma'had al-Azhar*), *al-La'ali' al-Hisan fi 'Ulūm al-Qur'ān*, *al-Manhal al-Ḥadīth fi Sharḥ Ḥadīth al-Bukhārī* (4 juz), *Fath al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* (10 jilid) yang patut mendapat prestise magnum opus, merupakan penjelas kitab Ṣaḥīḥ Muslim kontemporer, yang memakan waktu 25 tahun dalam penulisannya. *Qaṣāṣ min Ḥadīth al-Nabawī* (2 jilid), *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī fi Inizām jadid* (4 jilid), *al-Sunnah wa al-Tashrī'ī*, *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'*, *al-Husun al-Mani'ah li al-Difa' 'an al-Sunnah*, *Tajdīd al-Dīn*. Karyanya yang belum dicetak di antaranya; *al-Salsabil al-Jarī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Taysiru Ma'ani al-Qur'ān*, *al-Mubassath fi Mustalah al-Ḥadīth*.

Akhir hayatnya ditutup dengan kisah indah. Ia meninggalkan dunia fana ketika masih dalam tahap menyempurnakan karangannya *al-Salsabil al-Jarī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jilid ke enam. Ketika ia ingin beristirahat dari menulis, ia berwudhu untuk shalat dua rakaat lalu tidur berbaring ke sebelah kanan menghadap kiblat. Saat dalam kondisi tidur itulah Allah menahan ruhnya dan tidak mengembalikannya lagi. Ia meninggalkan dunia dalam kondisi tersebut di rumahnya di Naser City provinsi Kairo 6 Januari 2009 dalam umur 89 tahun (Muhammad Aniq Imam, 2013).

Pemahaman Mūsā Shāhīn Lāshīn terhadap Sunnah

1. Sunnah Seluruhnya *Tashrī'*

Dalam dua bukunya *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'* dan *al-Sunnah wa al-Tashrī'*, secara khusus Shāhīn mengkritisi para pemikir Islam yang memilah hadis ke dalam *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah*. Menurutnya, sunnah seluruhnya bersifat *tashrī'*, dan ini adalah paradigma yang sudah mapan. Tidak ada ulama dari kalangan umat Islam selama 14 abad memilah sunnah menjadi *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah* (Mūsā Syāhin Lāshīn, t.t).

Shāhīn mengkritik keras para pemikir Islam yang membagi sunnah *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah*, dengan memberikan pertanyaan kritis, apakah orang-orang yang membagi sunnah tersebut membenarkan akidah yang rusak, atau mereka mengoyak akidah yang benar? Apakah akidah orang Islam menjadi rusak ketika meyakini bahwa Muhammad saw. adalah seorang Rasul di setiap waktu? Rasul di semua perkataan, perbuatan, dan taqrīrnya, sejak beliau diutus sampai hari kiamat? (Mūsā Syāhin Lāshīn, t.t).

Pertanyaan-pertanyaan tersebut ia lontarkan untuk para pelopor dan *follower* pemilahan sunnah, dan mereka yang menganggap sunnah Nabi saw. hanya berkaitan dengan urusan akhirat tidak dengan urusan dunia. Juga secara tidak langsung ia ingin menegaskan bahwa mengikuti Nabi saw. dari segala aspeknya, di semua kondisi dan situasi tidaklah menyebabkan kerusakan akidah, namun justru para penganut pemilahan sunnah tersebut yang ingin merusak konstruksi akidah yang benar.

Berkaitan dengan hadis Nabi yang dijadikan argumen utama mereka, “Antum a’lamu bi syu`uni dunyakum,” atau yang lebih familiar dengan hadis *ta`bir al-nakhl* (perkawinan silang pohon korma) Shāhīn menganalisis dan mengonstruksi kemungkinan-kemungkinan meaning hadis tersebut.

Kemungkinan pertama menurutnya, orang-orang yang melakukan perkawinan silang kurma lebih mengetahui dari Nabi saw., dan juga lebih tahu dari orang-orang yang tidak mengetahui tentang urusan pertanian. Mereka lebih tahu tentang urusan dunia yang dijalani, di mana dalam konteks ini, usulan dan ide Nabi saw. tidak membuahkan hasil positif. Kesimpulannya hadis ini bersifat kondisional-temporal (*wāqi'at 'ayn*) yang tidak dapat dijadikan argumentasi umum.

Kemungkinan kedua, Shāhīn memberikan pengertian bahwa orang-orang yang melakukan perkawinan silang kurma dan orang-orang yang semisal dengan mereka lebih mengetahui dari Nabi saw. dalam masalah tersebut. Dalam pengertian lain, orang yang ahli dalam bidang tertentu pasti lebih mengetahui dari orang yang tidak ahli.

Kemungkinan ketiga bahwa orang-orang yang melakukan perkawinan silang kurma di Madinah lebih mengetahui masalah tersebut dari Nabi saw. dan lebih mengetahui dari orang-orang yang ada di tempat dan waktu lain. Menurutnya, kemungkinan pemahaman ini jelas kelirunya, karena tentu ada di tempat lain (selain Madinah) atau di waktu lain (selain zaman Nabi) yang lebih tahu dalam bidang ini.

Kemungkinan keempat. Mereka yang melakukan perkawinan silang kurma di Madinah lebih mengetahui dalam sisi *experience* atau pengalaman dan keterampilan dari Nabi saw. dan orang-orang yang semisal dengan Nabi saw. dalam konteks pengalaman dan keterampilan.

Kemungkinan kelima, Mereka yang melakukan perkawinan silang kurma di Madinah dan orang yang semisal dengan mereka dari semua manusia yang lebih mengetahui kondisi dan segala hal yang baik daripada orang lain.

Dari lima kemungkinan makna di atas, menurut Shāhīn yang sesuai dengan maksud hadis pengawinan silang kurma adalah makna yang kedua, setelah itu makna pertama. Karena menurutnya, hadis ini mengandung pluralitas makna, sedangkan dalam kaidah fikih dikatakan bahwa jika suatu dalil memiliki pluralitas makna, maka gugur untuk dijadikan dalil.

2. Mubah Sebagai Hukum *Tashrī'*

Secara Bahasa mubah artinya membebaskan dan mengizinkan. Secara terminologis mubah menurut *al-Shawkānī* yaitu segala hal yang tidak mendapatkan pujian dalam melakukannya atau meninggalkannya. Artinya bahwa segala perbuatan yang tidak mendapat

mudharat dalam melakukannya dan tidak ada larangan dalam meninggalkannya (Muhammad ibn ‘Alī al-Shawkānī, 2000)

Sedangkan menurut ‘Abd al-Karīm al-Namlah, mubah adalah segala perbuatan yang diizinkan oleh Allah swt. bagi *mukallaf* untuk melakukan atau meninggalkannya tanpa pujian dan celaan (Abd al-Karīm al-Namlah, 1999)

Dari sisi pemakaiannya, mubah terbagi menjadi empat bagian: Pertama, mubah yang dipakai untuk perintah yang dituntut. Mubah dalam pemakaian ini terkadang mubah dengan *juz’i*, namun tuntutan perbuatannya dengan kulli. Sebagai contoh seperti makan, menikah, maka tidak benar, meninggalkan keduanya secara keseluruhan.

Kedua, Mubah yang dipakai untuk perintah yang dituntut untuk meninggalkan. Mubah dalam pengertian ini adalah mubah dengan *juz’i*, namun dituntut untuk meninggalkan secara kulli. Seperti permainan, nyanyian, karena hal-hal yang seperti ini adalah mubah dalam sebagian situasi dan kondisi, namun tidak baik bagi orang berakal menghabiskan waktunya untuk bermain dan bernyanyi.

Ketiga dan Keempat, mubah yang digunakan untuk hal yang mubah atau tidak dipakai untuk sesuatu pun.

Dari pembagian ini jelas, bahwa mubah tidak dapat menjadi mubah kecuali dengan *juz’i*. Adapun perbuatan tertentu yang sifatnya di semua kondisi, maka tidak mungkin menjadi mubah selamanya, tetapi dinisbahkan kepada kondisi umum, yang terkadang dituntut untuk melakukannya atau meninggalkannya (Muhammad Abū Zahrah, t.t).

Para ulama terbagi ke dalam dua kelompok dalam menyikapi mubah sebagai hukum *tashrī’* atau tidak, yaitu:

Pertama, kelompok yang memasukkan mubah termasuk hukum *tashrī’*. Kelompok yang berpegang kepada pendapat ini merupakan mayoritas ulama. Mereka mempunyai beberapa argumentasi untuk menguatkan ini. Menurut mereka hukum mubah merupakan pilihan antara melakukan atau meninggalkannya, dan hal itu berhenti keberadaannya di dalam hukum syariat. Basis argumentasi ini berdasarkan *qiyas*, yaitu mengqiyaskan hukum mubah berdasarkan hukum syariat seperti wajib, sunnah, yang keduanya juga berhenti keberadaannya atas hukum syariat.

Selanjutnya, alasan memasukkan mubah ke dalam hukum syariat adalah karena perbuatan *mukallaf* itu terbagi tiga, ada yang dijelaskan secara syariat untuk melakukan atau meninggalkannya. Ketika syariat mengatakan: “Jika kalian ingin, maka lakukanlah, dan jika kalian mau, maka tinggalkanlah.” Khitab seperti ini adalah jelas dan itu disebut hukum *shar’* (‘Abd al-Karīm al-Namlah, 1999).

Ada juga perbuatan, yang menurut pembuat syariat tidak ada pilihan, namun ada dalil *al-sam’i* tentang penghilangan kesulitan karena melakukan atau meninggalkannya. Hal ini merupakan *urf* dengan dalil *al-sam’i*. yang terakhir, ada perbuatan yang tidak ada khitab yang jelas, juga tidak ada dalil *shar’inya*.

Berkaitan dengan apakah mubah termasuk *taḳlīf* atau tidak, Shāhīn menegaskan bahwa hukum mubah sendiri adalah *taḳlīf* dan suatu keharusan untuk tidak melebihinya. Memilih dalam perkara mubah adalah masih dalam lingkaran dibolehkan. Yaitu keharusan melakukan salah satu dari pilihan-pilihan yang dibolehkan. Misalnya dalam hal makan dan minum pada aslinya adalah wajib, dan diharamkan orang mogok makan jika ia akan mati kalau tidak makan dan minum. Memilih suatu menu makanan atau model pakaian pada dasarnya adalah wajib, dan diharamkan orang telanjang dan membukakan aurat di hadapan orang lain. Jadi, mubah adalah

hukum *taklīf* dan bersifat *tashrī'*. Ia merupakan *taklīf* dalam dua lingkup, lingkup keharusan untuk tidak boleh melampaui dan melebihinya dan lingkup bergerak dalam lingkarannya.

Menurut 'Abd al-Karīm al-Namlah, para ulama terbagi menjadi dua mazhab besar dalam memahami apakah mubah termasuk taklīf atau tidak, yaitu:

Pertama, kelompok yang mengatakan bahwa mubah bukan merupakan *taklīf*, pendapat ini merupakan mayoritas ulama. Menurut al-Namlah pendapat ini yang benar. Karena *taklīf* adalah tuntutan perbuatan yang di dalamnya terdapat beban atau kesulitan dengan shighat perintah dan larangan. Sedangkan mubah yang tidak ada kesulitan yang pasti seperti kesulitan wajib dan haram, dan bukan kesulitan yang tidak ada kepastian seperti kesulitan nadb dan karahah, maka mukallaf dalam hukum mubah memilih untuk melakukan atau meninggalkan. Hal ini tidak ada taklīf di dalamnya.

Kedua, kelompok yang memasukkan mubah ke dalam *taklīf*. Pendapat ini dipegang oleh Abū Ishāq al-Isfarāyīnī, yang mengatakan bahwa taklīf adalah kewajiban meyakini kemubahannya, dan ini merupakan syariat, sehingga mubah dibebankan dari sisi kewajiban *i'tiqadnya* ('Abd al-Karīm al-Namlah, 1999).

Selanjutnya ia mengutip perkataan imam al-Shāhibī bahwa jika mubah secara fakta masuk di bawah pilihan seorang mukallaf, namun syariat yang memasukkan mubah di bawah perbuatan *ikhtiyārī*. Artinya bahwa hukum mubah ini tidak masuk perbuatan pilihan mukallaf kecuali dengan keputusan syariat. Sehingga hukum mubah dianggap sebagai pilihan yaitu dengan mengikuti tuntutan syariat (Mūsā Syāhin Lāshīn, t.t).

3. Kerangka Metodis Interpretasi Sunnah yang Benar

Bukan hanya mengkritisi wacana pemilahan sunnah ke dalam *tashrī'iyah* dan *ghair tashrī'iyah*, Shāhīn juga memberikan tawaran konstruksi pemahaman sunnah yang benar dalam perspektifnya. Artinya, ia bukan hanya mahir dalam mengkritisi, namun juga memberikan solusi yang konstruktif dalam memahami sunnah.

Sebelum ia mengemukakan konstruksi pemahaman sunnah yang benar, ia terlebih dahulu menjelaskan penyebab terjadinya kekeliruan dalam memahami sunnah. Menurutny penyebab terjadinya kekeliruan dalam memahami sunnah atau hadis ada tiga macam. Pertama, pemahaman yang *tafrīth* (mengurangi) sebagian sunnah *fi'liyyah* Nabi saw. dari nilai *tashrī'*nya. Mereka menganggap sunnah sebagai perbuatan manusiawi, dan adat kebiasaan tanpa ada hubungannya dengan risalah, dan menyamakan perbuatan Rasulullah saw. seperti manusia biasa yang tidak dibimbing wahyu Allah swt. Kedua, kelompok yang ekstrem dalam mengkultuskan perkara mubah yang dilakukan Nabi saw. kelompok ini tidak dapat membedakan mana perbuatan Nabi saw. yang bersifat wajib, mubah, sunnah, makruh, sehingga mereka menganggap semua yang dilakukan Nabi saw. wajib diikuti. Ketiga, kelompok yang lemah dalam memahami syariat, ushul fikih, dan *maqāsid al-sharī'ah* (Mūsā Syāhin Lāshīn, t.t).

Solusi konstruktif untuk memahami sunnah yang benar agar terhindar dari kekeliruan menurut Shāhīn adalah mendahulukan interpretasi kontekstual daripada tekstual. Pemahaman kontekstual ini dimaksudkan agar mendapatkan pemahaman yang komprehensif tentang sunnah. Bagi Shāhīn, dalam memahami sunnah harus memperhatikan konteks *-mā haula al-ḥadīth* dalam istilah *Āmīn al-Khūlī-* dan bukan hanya *mā fī al-ḥadīth*. Karena menurutnya, ada urgensi yang signifikan dalam memahami hadis dengan mempertimbangkan situasi dan kondisi yang mengiringinya, dan hal itu merupakan unsur dasar. Hal ini ia jelaskan:

Rasulullah saw. melakukan sebuah perbuatan berhubungan dengan kondisi dan situasi perbuatan tersebut, yang perbuatan tersebut tidak ada jika kondisinya tidak sesuai. Jadi bersandar kepada perbuatan Rasul saw. ini tanpa pertimbangan kondisinya,

dianalogikan seperti menggunakan pendingin AC di musim dingin dengan alasan dapat digunakan pada waktu tertentu (Mūsā Syāhin Lāshīn, t.t).

Di dalam sunnahnya Rasulullah saw. melakukan perbuatan-perbuatan sesuai dengan situasi dan kondisi tertentu. Mungkin kalau kondisi itu berubah Rasulullah juga akan mengubah perbuatannya tersebut. Misalnya, Rasulullah makan dengan jari-jari tangannya secara langsung, menghisap jari-jarinya setelah selesai makan, dan memerintahkan para sahabatnya untuk melakukan itu. Rasul melakukan dan memerintahkan itu karena kondisi menuntut demikian, di mana pada masa itu beliau hidup di gurun pasir yang minim sekali suplay airnya, sehingga alternatif lain untuk membersihkan sisa makanan adalah dengan menghisap jari-jarinya. Rasulullah berwudhu dengan sebotol air, mandi dengan tiga botol air. Seandainya Rasul hidup di zaman sekarang, di hadapannya tersedia kamar mandi dengan kran air dingin, air panas, sabun, mesin pengering, maka Rasul saw. tidak akan menghisap jarinya guna membersihkan sisa makanan yang menempel. Beliau mungkin saja akan mencuci tangannya dengan memakai sabun, dan beliau akan mencuci di bawah kran dengan air yang banyak, menggunakan aneka warna sabun dan pewangi yang tersedia.

Problematik yang dihadapi oleh pemeluk Islam yang konservatif adalah mereka lebih mengedepankan fenomena luar (*madhar*) dari pada substansi (*jauhar*) Islam sendiri, misalnya mereka menyerukan makan lesehan dan menggunakan jari tangan langsung, lalu menganggapnya itu sebagai sunnah Nabi di tengah kaum yang secara teknis makannya duduk di depan meja makan, di depannya tersedia sendok, garpu, pisau, tisu dan lain-lain. Problematik ini juga sering dihadapi oleh para da'i yang berdakwah di Eropa dan Amerika, mereka makan dengan jari tangan sebagaimana dilakukan Rasulullah, lalu menganggap itu sebagai ajaran Islam yang mereka dakwakan. *Image* Islam bukanlah seperti yang mereka lukiskan, karena agama Islam adalah simbol kesucian, kebersihan dan keindahan.

Hadis-hadis yang Berkaitan dengan Sunnah Ghair Tashrī'iyah

1. Hadis tentang Makan dengan Tiga Jari

Banyak aktivitas Nabi saw. dalam kehidupan sehari-hari yang termasuk *jibiliyyah*, di antaranya adalah cara Nabi saw. makan dengan menggunakan tiga jari. Berikut ini hadisnya:

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى أَحْبَبْنَا أَبُو مُعَاوِيَةَ عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ سَعْدِ بْنِ أَبِي كَعْبٍ بْنِ مَالِكٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - يَأْكُلُ بِثَلَاثِ أَصَابِعٍ وَيَلْعَقُ يَدَهُ قَبْلَ أَنْ يَمْسَحَهَا.

Telah menceritakan kepada kami Yahyā bin Yahyā; Telah mengabarkan kepada kami Abū Mu'awiyah dari Hishām bin 'Urwah dari 'Abd al-Rahmān bin Sa'd dari Ibnu Ka'b bin Mālik dari Bapaknya ia berkata; Rasulullah Saw makan dengan tiga jari, dan beliau menjilatinya sebelum mencuci tangannya (HR. Muslim).

Menurut Shāhīn, secara umum makna hadis tersebut adalah bahwa hukum syariat sepenuhnya terkait dengan kondisi dan situasi. keterkaitannya dengan waktu, tempat, tokoh, dan kondisi tertentu. Artinya bahwa hukum syariat ini diperuntukkan untuk mereka yang hadir pada saat *khithāb* syariat diucapkan, kemudian di-*taklīf*-kan kepada orang-orang yang datang setelah mereka melalui *qiyās* (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002). Lebih lanjut ia mengatakan bahwa hukum syariat Islam adalah *ṣālih li-kulli zamān wa makān* (berjalan beriringan sesuai waktu dan tempat), sehingga jika ada kasus yang serupa dengan kasus hukum syariat saat diturunkan, maka hukumnya dikembalikan kepada saat hukum tersebut diturunkan.

Berkaitan dengan kasus hadis makan dengan tiga jari, Shāhīn mengatakan bahwa hal itu adalah adab yang baik. Karena Nabi saw. dan para sahabat hidup pada saat sendok, garpu, pisau belum ada, dan juga secara geografis sulit mendapatkan air untuk mencuci tangan setelah makan. Dalam kondisi keterbatasan pada saat itu, Nabi saw. dan para sahabat tetap menjunjung tinggi etika dan adab, sehingga mereka tidak membersihkan tangannya dengan pakaian, tidak mengganggu orang lain yang makan di sebelahnya, air liur mereka tidak tercampur dengan air liur orang lain karena makan dengan tangan sendiri, dan hal itu merupakan peradaban yang tinggi (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002).

Setelah itu, Shāhīn mengkritisi orang-orang (yang hidup di masa kontemporer) yang memandang rendah tradisi makan dengan tiga jari dan menjilatinya. Ia menegaskan bahwa syariat makan tiga jari dan menjilatinya adalah kebiasaan yang baik. lalu ia mempertanyakan mereka-mereka yang memandang jelek kebiasaan itu, padahal seharusnya kebiasaan makan dengan sendoklah yang kurang baik. sebab terkadang sendok yang dipakai untuk makan, bergantian dengan orang lain dalam memakainya, sehingga bercampur dengan air liur orang lain. Ia menjelaskan juga bahwa terkadang kebiasaan baik bisa dipandang buruk, dan sebaliknya kebiasaan buruk bisa dipandang baik. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa jika ada kontradiksi antara adat kebiasaan dan hukum syariat, maka hukum syariat lebih didahulukan, dalam istilahnya *idzā ta'āradh al-'urf wa al-syar' qaddama al-shar' 'ala al-'urf* (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002).

Dari penjelasan di atas, Shāhīn memahami hadis di atas dengan pendekatan tekstual. Ia memahami makan dengan tiga jari merupakan tradisi yang baik, yang layak terus dipakai di masa sekarang. Karena menurutnya tradisi makan dengan tiga jari lebih beradab dan baik. juga tradisi makan dengan tiga jari yang bersifat tashri'.

Imam al-Nawāwī, juga berpendapat bahwa makan dengan tiga jari sebagai perbuatan yang dianjurkan, hal itu ia jelaskan dalam kitab *Sharḥ*-nya:

Di dalam hadis-hadis ini ada beberapa macam perbuatan sunnah dalam makan di antaranya yaitu dianjurkannya menjilati tangan untuk menjaga keberkahan makan dan untuk membersihkannya, juga ada anjuran untuk makan dengan tiga jari (Abu Zakariyah Yahya ibn Sharaf al-Nawawi, 1994)

Menurut al-Qardāwī, makan dengan tiga jari kemudian menjilatinya merupakan *wasā'il* (sarana) untuk mencapai tujuan dasarnya, yaitu kerendahan hati, menerima pemberian Allah swt. terhadap makanan, tidak menyia-nyikan makanan. Sehingga urgensi yang penting dalam hadis anjuran ini, memanfaatkan makanan sebaik-baiknya dan seperlunya saja, dengan selalu memperhatikan kebersihan dan kesehatannya. Adapun tata caranya diserahkan kepada kita sesuai dengan tingkat kehidupan yang ada saat ini, misalnya dengan memakai sendok dan garpu ataupun yang lainnya (Yūsuf al-Qardāwī, 2008).

Bukanlah bagi umat Islam untuk tidak mengikuti Rasul saw. dalam hal apa yang beliau makan dan minum, jenis pakaian dan teknik memakainya, cara beliau berjalan dan tidur, cara beliau naik kendaraan dan turun darinya, juga bukanlah mengendarai mobil dan pesawat adalah bid'ah yang tidak layak bagi manusia. Yang demikian itu harus bisa dibedakan mana yang dilakukan Nabi saw. sebagai syariat, dan mana yang dilakukan Nabi saw. sebagai manusia biasa atau kebiasaannya.

Begitu juga seseorang yang melakukan perbuatan yang disandarkan kepada Nabi saw. sebab cinta kepada apa pun yang datang dari Nabi saw., maka hal itu menjadi baik. ia akan mendapatkan pahala karena niatnya mencintai dan mengikuti Nabi saw ('Abd al-Laṭīf al-Sharāmī, 1433 H).

2. Hadis tentang Mencukur Kumis dan Membiarkan Jenggot

Sebelum mendeskripsikan hadis tentang anjuran memelihara jenggot, terlebih dahulu hendaknya kita mengetahui tentang pengertian jenggot. Secara etimologis kata *Lihyat* (jenggot) menurut Ibn Mundzir adalah nama untuk rambut yang tumbuh pada kedua pipi dan juga nama untuk rambut yang tumbuh pada dagu (Ibn Manzhūr, 4016). Banyak riwayat akan hadis Nabi tentang hal ini, berikut ini beberapa hadis yang berkaitan dengan hal itu:

حَدَّثَنَا سَهْلُ بْنُ عُمَانَ حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ زُرَيْعٍ عَنْ عُمَرَ بْنِ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا نَافِعٌ عَنِ ابْنِ عُمَرَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صلى الله عليه وسلم- « خَالِفُوا الْمُشْرِكِينَ أَحْفُوا الشَّوَارِبَ وَأَوْفُوا اللَّحْيَ ».

Telah menceritakan kepada kami Sahal bin 'Uthmān telah menceritakan kepada kami Yazīd bin Zurai' dari 'Umar bin Muḥammad telah menceritakan kepada kami Nafi' dari Ibnu 'Umar dia berkata, "Rasulullah Saw bersabda, "Selisihilah kaum musyrikin, cukurlah kumis dan peliharalah jenggot." (HR. Muslim)

Riwayat-riwayat yang berkaitan dengan mencukur kumis dan panjangkan jenggot menunjukkan bahwa hal itu merupakan perintah di dalam agama Islam. Ada yang memandang sebagai kewajiban, karena Nabi saw. dan para sahabat sepanjang hidupnya memanjangkan jenggot dan tidak ada riwayat yang mengatakan mereka memotongnya ('Abd al-Laṭīf al-Sharāmī, 1433 H). Mayoritas ulama fikih sepakat bahwa hukum memanjangkan jenggot adalah wajib, sedangkan mazhab al-Shāfi'ī berpendapat hal itu adalah sunnah (Alī Jumu'ah, t.t).

Menurut Shāhīn, Membiarkan jenggot dan tidak mencukurnya dimaksudkan untuk membentuk kepribadian Islami, dan untuk menonjolkan identitas yang membedakan seorang Muslim dengan non-Muslim. Pada saat terjadi peperangan antara kaum Muslim dan orang kafir, ada kebutuhan mendesak agar kaum Muslim mempunyai identitas yang berbeda. Sebab dari sisi pakaian, kaum Muslim dengan orang kafir sama, sehingga kaum Muslim sangat membutuhkan perbedaan *style*. Orang Majusi, musyrik, dan Ahli Kitab membiarkan kumis mereka tumbuh, dan menjadi prestisius bagi mereka. Lalu untuk berbeda dengan mereka, Nabi saw. menganjurkan untuk memotong kumis dan tumbuh jenggot (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002).

Setelah itu, ia mengutip perkataan imam al-Nawāwī yang menghukumi bahwa merapikan kumis adalah perbuatan sunnah. Ada juga ulama yang berpendapat bahwa memotong kumis hukumnya lebih utama. Lalu Shāhīn juga menjelaskan dengan mengutip sebagian ulama, bahwa makna disyariatkan memotong kumis merupakan kenyataan, agar berbeda dengan orang Majusi dan Musyrik. Di dalam anjuran tersebut juga ada kenyamanan ketika makan, tidak bercampur dengan yang dimakan dan dipandang baik secara *style* (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002).

Jika diperhatikan penjelasan Shāhīn dalam memahami hadis di atas, secara metodologis bahwa pemahamannya menggunakan pendekatan sosiologis dan antropologis. Disimpulkan demikian, karena ia mengaitkan pemahaman hadis tersebut dengan situasi dan konteks sosial masyarakat yang ada saat itu dalam menghadapi musuh di medan perang. Di satu sisi ia memandang anjuran memotong kumis dan membiarkan jenggot lahir dari konteks peperangan, namun di sisi lain, ia tetap memandang bahwa anjuran tersebut tetap bersifat sunnah.

Secara sosiologis, Yūsuf al-Qarḍāwī senada dengan Shāhīn dengan menegaskan bahwa 'illat perintah tersebut adalah *mukhālafah al-mushrikīn* (berbeda dengan orang musyrik). Artinya dalam hadis tersebut umat Islam dianjurkan untuk memiliki independensi personal, bukan menjadi follower umat agama lain dalam segala hal.

Dengan tujuan memiliki independensi personal, menurut al-Qarḍāwī bukan berarti jenggot tersebut jenggot adalah bulu rambut yang punya potensi memanjang dan jika tidak

dipotong akan terlihat buruk. Oleh karena itu al-Qardāwī membolehkan mencukur jenggot dengan alasan kerapian. Lebih lanjut dalam kesimpulannya, al-Qardāwī menutup dengan ungkapan bahwa para *salāf al-sālih* (orang yang hidup di zaman Nabi saw. sampai abad ke-3 Hijriyah) tidak mencukur jenggot mereka, karena itu adalah kebiasaan mereka (Yūsuf al-Qardāwī, 2012).

Syuhudi Ismail memahami hadis tentang memelihara jenggot ini dengan pendekatan kontekstual. Ia memandang anjuran di dalam hadis tersebut sangat relevan bagi masyarakat yang secara alami memiliki tingkat kesuburan jenggot yang baik, seperti ras masyarakat Arab. Akan tetapi dalam konteks masyarakat Indonesia yang notabene-nya ras melayu, yang memiliki tingkat kesuburan tumbuh jenggot lebih rendah, anjuran tersebut tidak bisa diaplikasikan, artinya anjuran memelihara jenggot dan mencukur kumis bersifat lokal-temporal tidak universal (Shuhudi Ismail, 2009).

Interpretasi yang sama juga diutarakan oleh Ali Mustafa Yakub, menurutnya kaum musyrik pada masa Nabi membiarkan kumis dan mencukur jenggotnya, sehingga Nabi saw. memerintahkan umat Islam pada saat itu untuk melakukan sebaliknya, agar berbeda yaitu membiarkan jenggot dan mencukur kumis. Adapun dalam konteks sekarang, orang musyrik banyak yang justru membiarkan jenggotnya (Ali Mustofa Yaqub, 2020). Selain itu dalam kaitannya dengan rambut Nabi saw., jenggot, kumis dan rambut kepala masuk dalam kategori adat dan budaya, bukan merupakan agama dan ibadah (Ali Mustofa Yaqub, 2020).

3. Hadis tentang Pakaian Nabi saw.

Dalam kaitannya dengan pakaian Nabi saw., penulis hanya mencantumkan hadis tentang sorban, berikut ini riwayatnya:

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ حَكِيمٍ الْأَوْدِيُّ أَخْبَرَنَا شَرِيكَ عَنْ عَمَّارِ الدُّهْنِيِّ عَنْ أَبِي الزُّبَيْرِ عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - دَخَلَ يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ وَعَلَيْهِ عِمَامَةٌ سَوْدَاءُ.

Telah menceritakan kepada kami 'Alī bin Ḥakīm Al-Awdī telah mengabarkan kepada kami Syarik dari Ammar al-Duhnī dari Abū Zubair dari Jabir bin Abdullah bahwa Nabi Saw masuk pada hari Fathu Makkah dengan memakai sorban hitam (HR. Muslim)

Sebagian ulama berpendapat bahwa sunnah bagi seseorang untuk memakai sorban ketika melaksanakan salat, baik memakai peci atau tidak. Artinya memakai sorban termasuk dalam sunnah *Tashrī'iyah*, terlebih lagi bagi orang yang memakainya ketika salat. Sebagai konsekuensi pendapat ini orang yang salat memakai sorban akan mendapatkan kelebihan pahala dibandingkan orang yang salat tidak memakai sorban. Karena memandang persoalan memakai sorban sebagai sunnah *Tashrī'iyah*, sebagian ulama telah membahas persoalan tersebut sampai sedetail-detailnya bahkan tidak aneh pula ada di antara mereka yang memperlumahkan teknis atau cara memakainya (Tarmizi M. Jakfar, 2011).

Menurut Shāhīn, hadis tentang Nabi saw. bersorban dipahami sebagai sebuah perbuatan mubah, hal itu ia tegaskan:

Di dalam hadis ada kebolehan memakai pakaian yang berwarna hitam, juga kebolehan memakai pakaian berwarna hitam ketika khotbah, walau yang lebih utama adalah berwarna putih. Sebagaimana di dalam hadis "Sebaik-baiknya pakaianmu adalah yang berwarna putih". Hanyalah Rasulullah saw. di dalam hadis ini memakai sorban hitam dalam pengertian kebolehan (mubah) (Mūsā Shāhīn Lāshīn, 2002).

Dari pendapat Shāhīn di atas, dapat dipahami bahwa memakai sorban bersifat mubah, dan hukum mubah – sebagaimana disinggung di bab sebelumnya – menurutnya termasuk

hukum syariat, sehingga memakai sorban merupakan sunnah *tashrī'iyah*. Dalam memahami hadis di atas jelas Shāhīn menggunakan pendekatan sosiologis, dengan memahami bahwa memakai sorban merupakan adat kebiasaan Nabi saw.

Berbeda dengan Shāhīn, Muḥammad al-Ghazālī sebagaimana dikutip Suryadi, mengatakan bahwa sorban adalah pakaian bangsa Arab bukan lambang keislaman. Dalam kenyataannya iklim yang amat panas mengharuskan untuk menutup kepala dan punggung, serta lebih cocok dengan pakaian serba putih dan longgar. Sebaliknya, di negeri-negeri yang dingin, orang cenderung memilih baju yang ketat dan berwarna gelap agar lebih hangat. Lebih lanjut ia mengatakan bahwa dalam berpakaian yang penting menutup aurat dan tidak menjurus kepada pemborosan dan kesombongan (Suryadi, 2008).

Sorban, kain atasan sejenis selendang, tutup kepala, gamis, dan lain sebagainya bukan termasuk urusan agama yang wajib diikuti oleh setiap muslim, karena tidak ada seorang ulama pun yang mengatakan hal itu. Namun, semua itu dikategorikan sebagai budaya Arab yang dikenakan oleh bangsa Arab. Baik kalangan muslim maupun non-Muslim dari pada masa Nabi (Ali Mustofa Yaqub, 2020).

Sorban bukan bagian dari agama, namun termasuk salah satu tradisi bangsa Arab yang setiap muslim boleh mengikutinya atau mengabaikannya. Islam tidak pernah menyuruh umatnya untuk memakai bentuk atau model pakaian tertentu. Islam hanya menyuruh untuk mengenakan pakaian secara islami. Islami dalam konteks ini adalah pakaian yang menutup aurat, longgar, tidak transparan, dan tidak menyerupai pakaian lawan jenis atau pakaian identitas orang kafir (Ali Mustofa Yaqub, 2020).

KESIMPULAN

Dari pembahasan-pembahasan yang telah dipaparkan pada bab-bab sebelumnya, diketahui dengan jelas bahwa Interpretasi Mūsā Shāhīn Lāshīn terhadap sunnah *ghair tashrī'iyah* dan metode aplikasinya dalam memahami hadis-hadis yang berkaitan dengan *ghair tashrī'iyah*, yang terdapat di kitab *Fath al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* adalah sebagai berikut:

Pertama, Interpretasi Mūsā Shāhīn terhadap sunnah *ghair tashrī'iyah* berbeda dengan para pelopor adanya sunnah *ghair tashrī'iyah*. Ia memandang segala aspek Nabi saw. adalah teladan sepenuhnya, baik persoalan dunia maupun persoalan Agama. Artinya semua yang datang dari Nabi saw. bernilai *hujjah*, dan bersifat *tashrī'iyah* yang mengikat sampai hari akhir.

Kedua, hadis-hadis yang dipandang *ghair tashrī'iyah*, dari sample yang penulis ambil dari kitab *Fath al-Mun'im Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* yaitu hadis yang berkaitan dengan makan dengan tiga jari, hadis tentang mencukur kumis dan membiarkan jenggot, hadis tentang menyemir rambut, hadis tentang cara tidur Nabi, hadis tentang pakaian Nabi, hadis tentang obat-obatan, hadis penyerbukan kurma, semuanya dipandang *tashrī'iyah*.

Adapun perangkat pendekatan dari pemahaman yang Mūsā Shāhīn gunakan adalah: 1) menggunakan pendekatan tekstual; 2) pendekatan sabab wurud atau historis; 3) sosiologis; 4) antropologis; 5) pendekatan fiqih dan maqasid.

Dari sisi Orisinalitas pemikiran, interpretasi yang digagas oleh Syāhīn bukan sesuatu yang sama sekali baru. Semua pemahaman dan aplikasi pemahamannya tentang hadis *ghair tashrī'iyah* merupakan hasil refleksi dan sintesa dari realitas masyarakat dan pelbagai konsep dan syarḥ yang ditawarkan ulama-ulama hadis jauh sebelumnya, semisal Qādhī 'Iyādh, al-Nawāwī, Ibn Daqīq al-'Id, Ibn Hajar al-'Asqalānī. Begitu juga objektivitas dalam mengambil

pendapat madzhab fiqh sangat proporsional dan moderat. Ia tidak fanatik terhadap madzhab yang tertentu, dan lebih inklusif dalam menghidangkan pendapat-pendapat ulama.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Ashqar, Muḥammad Sulaymān. *Af'āl al-Rasūl*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2003.
- Ali, Nizar. *Hadis Versus Sains: Memahami Hadis-hadis Musykil*. Yogyakarta: Penerbit Teras, 2008.
- Al-Jabirī, M. Abed. *Isykaliyah al-Fikr al-'Arābī al-Mu'ashirah*, Beirut: Markaz Dirāsah al-Wihdah al-'Arābiyah, 1989.
- Al-Khīn, Muṣṭafā Sa'īd. *Al-Kāfi al-Wāfi fī Uṣūl al-Fiqh*, Beirut: al-Risalah, 2000.
- Al-Naisabūrī, Muslim ibn al-Hajjaj. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Riyadh: Dār Thaibah, 2006.
- Al-Namlah, 'Abd al-Karīm. *Al-Muhadzdzab fī Uṣūl Fiqh al-Muqaran*, Riyadh: Maktabah al-Rusydi, 1999.
- Al-Nawāwī, Abū Zakariā Yaḥyā ibn Ṣaraf. *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī*, tt: Muassisah Qurṭubah, 1994 M.
- Al-Qardāwī, Yūsuf. *al-Halāl wa al-Harām fī al-Islām*, Kairo: Maktabah Wahbah, 2012.
- , *al-Sunnah al-Nabawiyyah Masdaran li al-Ma'rifah wa al-Hadharah*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- , *Kaifa Nata'āmal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah* (USA: Dār al-Wafa, 1993), h. 142-143;
- Al-Sharāmī, 'Abd al-Laṭīf. *al-Sunnah al-Tashrī'iyah wa Ghair al-Tashrī'iyah 'inda Du'āt al-Tajdīd*, Riyadh: Maktabah al-Malik Fahd, 1433 H.
- Al-Shawkānī, Muḥammad ibn 'Alī. *Irshād al-Fuhūl*, Riyadh: Dār al-Fadhilah, 2000 M.
- Imam, Muhammad Aniq. "Problematika Sunnah Sunnah Tashrī'iyah dan Ghair Tashrī'iyah", dalam *Jurnal ADDIN*, Vol. 7, No. 2, Agustus 2013.
- Ismail, Shuhudi. *Hadis Nabi yang Tekstual dan Kontekstual*, Jakarta: Bulan Bintang, 2009.
- Jakfar, Tarmizi M. *Otoritas Sunnah Non-Tashrī'iyah Menurut Yusuf al-Qardhawi*, h. 374
- Jumu'ah, Alī. *al-Bayān al-Qawīm*, Kairo: t.p, t.t.
- Khon, Abdul Majid. *Pemikiran Modern dalam Sunnah*. Jakarta: Kencana, 2011.
- Lāshīn, Mūsā Shāhin. *al-Sunnah Kulluhā Tashrī'*, Qatar: Qatar Universtity, t.t.

-----, *Fath al-Mun'im Sharh ṣaḥīḥ Muslim*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.

Manzhūr, Ibn. *Lisān al- 'Arab*, Kairo: Dār al-Ma'arif,t.t.

Shaltūt, Maḥmūd. *Al-Islām: Aqīdah wa Shari'ah*, Kairo: Dār al-Shurūq, 2001.

Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis Nabi*, Yogyakarta: Teras, 2008.

Yaqub, Ali Mustofa. *Cara Benar Memahami Hadis*, terj. Mahfudz Hidayat Lukman,
Jakarta: Pustaka Firdaus, 2020.

Zahrah, Muhammad Abū. *Ushūl al-Fiqh*, Kairo: Dār al-Fikr al-'Azali, t.t.