

Rekonstruksi Makna Hadis *Lā Yakhtubu al-Rajulu 'Ala Khitbati Akhihi*: Sebuah Telaah Ilmu Hadis

Nor Salam

Pascasarjana UIN Sunan Ampel Surabaya
salamsalembugmail.com

Abstrak:

Hadith (the Prophet tradition) is the source of law which occupies a central position after the Quran which serves as explanatory of the contents of the Quran. However, if the Quran has been ascertained to be *qat'i* both sides *wurud* or *tsubutnya*, not the case with a Hadith that still raises various problems both in the assessment of the *sanad* authenticity and the contains. Thus, it is not all hadith have authentic quality both the sanad nor the *matan*, so it is needed to do research. Another issue is no less complex in order to "unearth" the values contained in a hadith tradition of honor in the present context as the traditions in the realm ahwal syakhsiyah one of them is the hadith about khitbah. In this study, the hadith about khitbah narrated by Imam Abu Daud derived from lines Ahmad ibn Amr ibn Sarh with editorial worth لا يخطب الرجل على خطبة أخيه is valid both in terms of sanad and matannya, while its values ranged at the level of the juridical and ethical. In the juridical level, the hadith indicates the prohibition of making a proposal to the proposal of others, whereas the level of ethics or mysticism, the tradition is more referring to the creation of a harmonious life.

Hadis nabi adalah sumber hukum yang menempati posisi sentral setelah al-Quran yang berfungsi sebagai penjelas terhadap kandungan al-Quran. Namun demikian, jika al-Quran sudah dipastikan bersifat qat'i baik dari sisi wurud maupun tsubutnya, tidak demikian halnya dengan hadis nabi yang masih menimbulkan aneka persolan baik dalam penilain terhadap otentisitas sanad maupun matannya. Dengan demikian, maka tidaklah semua hadis yang disandarkan kepada nabi berkualitas sahih dari sisi sanad maupun matannya sehingga diperlukan adanya penelitian. Persoalan lain yang tidak kalah rumitnya adalah dalam rangka "membumikan" nilai-nilai yang dikandung dalam sebuah matan hadis dalam konteks kekinian seperti hadis-hadis dalam ranah ahwal syakhsiyah termasuk salah satunya adalah hadis tentang khitbah. Dalam penelitian ini, hadis tentang khitbah yang diriwayatkan oleh imam Abu Daud yang berasal dari jalur Ahmad bin Amr bin Sarh dengan redaksi لا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ bernilai sahih baik dari sisi sanad maupun matannya, sedangkan nilai yang dikandungnya berkisar pada tataran yuridis dan etika. Dalam tataran yuridis, hadis tersebut menunjukkan larangan terjadinya peminangan terhadap pinangan orang lain, sedangkan dalam tataran etika atau tasawuf, hadis tersebut lebih mengacu pada terciptanya kehidupan yang harmonis.

Kata Kunci: hadis; khitbah; perkawinan

Pendahuluan

Pemberlakuan hukum haruslah didasarkan pada dalil yang *shahih*. Meskipun demikian, Imam Nawawi masih menoleransi hadis *daif* dalam wilayah *fada'il al-a'māl*.¹ Persoalan menyangkut pernikahan seperti *khitbah* termasuk ranah persoalan hukum sehingga dengan demikian harus didasarkan pada dalil-dalil yang verifikatif. Berbicara tentang dalil hukum, tentu hadis nabi memiliki posisi penting disamping al-Quran, bahkan boleh jadi, hadis nabi merupakan sumber operasional dari kandungan al-Quran yang bersifat teoritis, sehingga dalam salah satu pandangan pakar –sekalipun masih diperselisihkan –hadis nabi dapat menasakh ketentuan al-Quran. Namun begitu, satu hal yang perlu diingat, posisi penting hadis nabi dalam urutan sumber pengambilan hukum tidak terlepas dari kontroversi yang melingkupinya, baik terkait dengan proses kodifikasi bahkan persoalan yang lebih komplisit adalah pertentangan dalam menilai kualitas dan kapabelitas para perawi yang tergabung dalam rangkaian transmitternya. Sehingga tidak salah jika dari golongan orientalis justru meragukan sebagian atau bahkan keseluruhan hadis nabi sebagai sabda kenabian melainkan hasil kreasi orang-orang yang hidup pada abad kedua Hijiriah. Jika di kalangan orientalis, transmisi sanad merupakan objek kritiknya, maka dikalangan sarjana muslim kita akan menemukan beberapa kritik yang tampaknya –sebagian besar –terkait dengan rekonstruksi pemahaman akan kandungan sebuah hadis.

Pada tataran rekonstruksi pemahaman inilah, tentu saja di samping adanya pandangan kritis baik terhadap pribadi perawi maupun terhadap otentisitas kadungannya, mutlak diperlukan untuk menemukan perspektif baru mengenai misi yang dikandung oleh hadis *Lā Yakhtubu al-Rajulu 'Ala Khatbati Akhihi* –yang dalam hal ini dijadikan sebagai fokus telaah –dengan memahami kandungannya dan bahkan implikasi hukum yang ditimbulkannya. Sejalan dengan semangat itulah, penulis terdorong untuk melakukan kajian terhadap hadis nabi tentang *khitbah*. Dalam rangka memahami hadis tersebut, terlebih dahulu penulis lakukan kritik sanad maupun matan sebagai langkah verifikatif untuk mengetahui derajat otentisitasnya –sebagaimana akan tampak dalam uraian-uraian selanjutnya. Tidak hanya berhenti pada penentuan akurasi otentisitas hadis, kajian ini juga merambah pada upaya penemuan perspektif baru dalam hal pemaknaan yang bisa saja berimplikasi terhadap konstruksi hukum *khitbah*.

Klarifikasi Terhadap Kesahihan Hadis *Lā Yakhtubu Al-Rajulu 'Alā Khatbati Akhihi*

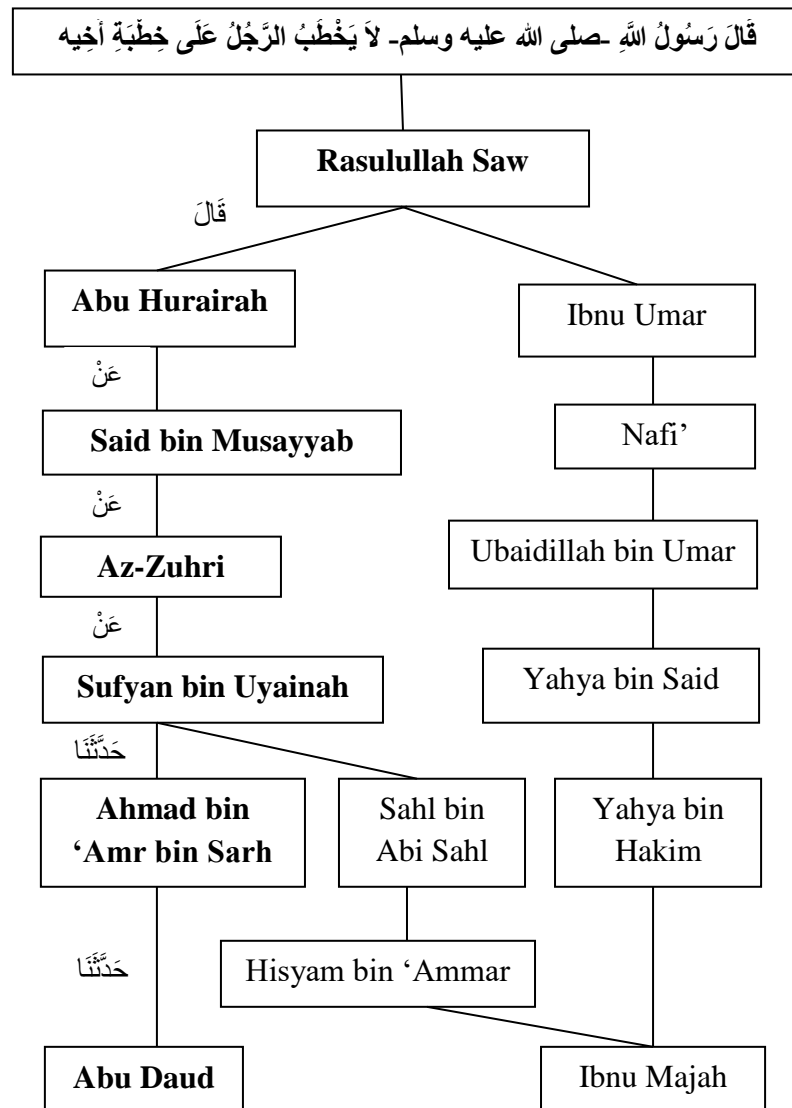
Sebelum mengurai tentang ke-sahih-an hadis yang dimaksud penting kiranya untuk menampilkan hadis-hadis dengan tema yang sama sebagai perbandingan yang lazim dalam kajian studi hadis disebut sebagai *takhrīj al-hadīth*. Melalui penelusuran terhadap *al-Mu'jam al-Mufahras li alfaẓ al-hadīth* yang ditulis oleh A.J. Wensinck dan kemudian di-*tahqīq* oleh Muhammad Fuad Abdul Baqi, ditemukan beberapa hadis yang setema, misalnya dalam *Ṣahīh Bukhari*, *Ṣahīh Muslim*, *Sunan Abu Daud*, *Sunan Tirmidhī*, *Sunan al-Nasa'I*, *Sunan ibn Majah*, *Sunan al-Darimi*, *Al-Muwatta'* Imam Malik dan *Musnad Imam Ahmad bin Hanbal*.² Dari sekian kitab hadis di atas, penelitian ini hanya difokuskan terhadap redaksi hadis yang berbunyi *لَا يَخْتَبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ* tepatnya pada riwayat imam Abu Daud yang berasal dari jalur Ahmad bin Amr bin Sharh.³ Namun sebagai perbandingan, dalam penelitian ini juga disertakan hadis yang beredaksi sama yang berasal dari jalur lain yakni dari jalur imam Ibnu

¹ Ahmad Abd. Madjid, *Muḥadharat Fi Ushul Fiqh* (Pasuruan: Garoeda Buana Indah, 1994), 63

² A. J. Wensinck, *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfaẓ al-hadīth Al-Nabawi*, juz 2 (Leiden: Maktabah Barl,t.th.), 47

³ Lihat dalam, al-Imam al-Hafidz Abu Daud Sulaiman ibn Al-As'ats al-Sijistani, *Sunan Abi Daud*, Juz 3 (Beirut: al-Risalah al-'Alamiyah, 2009), 422

Majah.⁴ Dalam riwayat Ibnu Majah terulang dua kali hadis yang memiliki redaksi yang sama dengan riwayat imam Abū Daud, yaitu hadis yang berasal dari jalur Hisham bin 'Ammar dan Yahya bin Hakim. Jika digambarkan dalam bentuk tabel *i'tibār al-hadīth*, maka akan tampak sebagaimana tabel berikut ini:



Berdasarkan pada *i'tibār al-hadīth* di atas, transmisi periwayatan yang bercetak tebal merupakan fokus dalam penelitian ini. Adapun para transmitter dalam rangkaian periwayatan pada hadis tersebut adalah Abu Hurairah, Said bin Musayyab, al-Zuhri, Sufyan bin Uyainah, Ahmad bin Amr bin Sarh yang selanjutnya ditakhrij oleh Imam Abu Daud dalam kitab *Sunan*nya. Untuk memperjelas status serta kriteria *jarḥ wa ta'dil* masing-masing perawi, urain berikut akan memperjelas persoalan yang dimaksud. *Pertama, Abu Hurairah:* Nama lengkap Abu Hurairah diperselisihkan di kalangan para ulama hadis. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa nama asli Abu Hurairah adalah Abdurrahman bin Ghonam dan ada pula yang menyebutnya dengan Burir bin 'Asyraqah. Menurut Hisyam bin Muhammad al-Kalbiy, nama lengkap beliau adalah Umair bin Amir bin Dzi asy-Syariy bin Tharib bin

⁴ Lihat dalam, al-Hafidz Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwiniy Ibn Majah, *Sunan Ibn Majah*, Juz I (t.tp.: Dar Ihya' Kutub 'Arabiyah, t.th), 600

Ayyan bin Abi Shaib bin Hunayyah bin Sa'ad bin Tsa'labah bin Sulaim bin Fahm bin Ghonam bin Dhaus bin Udtsan bin Abdullah bin Zahran bin Ka'ab bin Harits bin Ka'ab bin Abdullah bin Malik bin Nashr bin al-Azd. Namun dari deretan nama tersebut, nama yang paling masyhur di kalangan ulama hadis adalah Abdurrahman bin Shahr.⁵

Sebagaimana perbedaan pendapat para pakar hadis menyangkut nama lengkap Abu Hurairah, mereka juga berbeda pendapat mengenai tahun wafatnya, sebagian ulama mengatakan beliau wafat pada tahun 57 H sebagaimana diutarakan oleh Sufyan bin Uyainah maupun Abu Hasan al-Mada'iniy. Sedangkan menurut Dhamrah bin Rabiah, tahun wafat Abu Hurairah adalah 58 H. Pendapat terkahir adalah pendapat al-Waqidiy, menurutnya Abu Hurairah meninggal pada tahun 59 H. Menurut hemat saya, pendapat al-Waqidiy lebih layak untuk diterima mengingat adanya bukti yang beliau kemukakan. Menurut al-Waqidiy, pada tahun 58 H, Abu Hurairah nasih sempat mensalati Aisyah tepatnya pada bulan Ramadhan, kemudian juga sempat mensalati Ummu Salamah pada bulan Syawwal tahun 59 dan pada tahun ini pulalah Abu Hurairah meninggal dunia.⁶

Abu Hurairah tergolong sebagai sahabat senior yang kapasitas intelektual maupun pribadinya tidak dapat diragukan lagi. Terlebih jika berdasar pada kaidah *الصحابه كلهم عدول*. Namun demikian, menurut menurut Rasyid Ridha, konsep tentang keadilan para sahabat yang dikenal di kalangan *sunni* dengan istilah *الصحابه كلهم عدول* tidaklah berarti keseluruhan sahabat secara umum melainkan hanya bersifat *aghlabiyah* saja, sehingga perlu memandang sahabat secara kritis, sebab menurut Rasyid Ridha pada masa nabi pun sudah ada orang-orang munafik. Berdasarkan pada pemahaman itulah, Rasyid Ridha enggan untuk menerima begitu saja riwayat-riwayat para sahabat senior termasuk salah satunya adalah riwayat dari Abu Hurairah sekalipun pada dasarnya ia mengakui tentang kehebatan Abu Hurairah yang mamiliki hafalan hadis melebihi para sahabat yang lainnya.⁷ Terkait dengan keengganan Rasyid Ridha untuk menerima tanpa selektif riwayat Abu Hurairah karena dipengaruhi oleh beberapa hal, pertama, Abu Hurairah baru memeluk Islam pada tahun ketujuh hijriah dan berarti ia bergaul dengan nabi kurang lebih tiga tahun, sehingga jumlah hadis yang dihafalnya menjadi mungkin untuk dipertanyakan. Faktor kedua adalah adanya indikasi keterpengaruhan Abu Hurairah oleh riwayat-riwayat *israiliyyat*.⁸ Indikasi ini dapat dikuatkan dengan ungkapan Ka'ab al-Akhbar sebagaimana yang dicatat oleh Al-Dzahabi dalam *Thabaqat al-Huffadz* dan selanjutnya dikutip oleh Mahmud Abu Rayyah. Dalam hal ini, Ka'ab mengatakan bahwa ia tidak pernah tahu tentang seseorang yang tidak pernah membaca Taurat namun ia paham tentang Taurat kecuali Abu Hurairah.⁹ Sedangkan faktor ketiga adalah mayoritas riwayat Abu Hurairah dalam penelitian Ridha tidak didengar langsung dari Rasulullah tetapi didengar dari para sahabat ataupun *tabi'in* yang lain.¹⁰

Pandangan kritis yang lain menyangkut Abu Hurairah dapat dibaca dalam buku *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)* karya G.H.A Juynboll yang dalam edisi Inggrisnya berjudul *The Authenticity of the tradition literature discussions in modern Egypt*. Dalam buku tersebut, pembahasan mengenai Abu Hurairah baik menyangkut aspek *'adalah-nya* sampai kepada kesangsian terhadap banyaknya hadis yang diriwayatkan dibahas dalam satu bab khusus tepatnya pada bab 7 yang dimulai dari halaman 90 sampai dengan halaman 143.¹¹

⁵ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal fi Asma' al-Rijal*, Juz 34 (Libanon: Muassasah ar-Risalah, 2002), 366, (buku ini selanjutnya disebut "*Tahdzib al-Kamal*").

⁶ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 34, 378

⁷ Baca dalam, A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional dalam tafsir al-Manar* (Jakarta: Erlangga, 2006), 54 dan 58

⁸ A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional* 58

⁹ Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa' ala As-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, T.th), 207

¹⁰ Mahmud Abu Rayyah, *Adhwa' ala As-Sunnah*, 27

¹¹ Lihat G.H.A Juynboll, *Kontroversi Hadis di Mesir (1890-1960)*, Bandung: Mizan, 1999).

Penilaian secara kritis terhadap para perawi bahkan para sahabat sekalipun menurut hemat penulis adalah sebuah keniscayaan, namun memandang dengan sebelah mata hanya karena faktor-faktor yang bersifat praduga sebagaimana yang disangsikan oleh para pakar terhadap jumlah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah karena dianggap tidak sesuai dengan masa pergaulan Abu Hurairah dengan nabi bukan pada tempatnya, sehingga dalam hal ini teori *jarh wa ta'dil* yang perlu dipegangi adalah "menta'dilkan harus lebih didahulukan dari pada menjarhkan. Tentu saja teori ini sangat sesuai dengan asas hukum praduga tak bersalah, atau boleh jadi benar apa yang diungkapkan oleh Rasyid Ridha bahwa keengganannya untuk menerima riwayat dari Abu Hurairah tanpa selektif salah satunya dipengaruhi oleh mayoritas riwayat beliau yang tidak didengar langsung dari Rasulullah, namun dalam konteks penelitian terhadap hadis yang sedang penulis kaji ini dengan mengacu pada uraian al-Mazzi, Abu Hurairah sebagai salah satu transmitter dalam hadis riwayat imam Abu Daud, bersambung kepada Rasulullah Saw sebagai guru, begitu juga dengan transmitter berikutnya yaitu Said bin Musayyib.¹²

Kedua, Sa'id bin Musayyab: Said bin Musayyab memiliki nama lengkap Said bin Musayyab bin Hazn bin Abi Wahb bin Amr bin Aid bin Imran bin Mahzum al-Qurasyi al-Mahzumi dan dijuluki dengan nama Abu Muhammad. Beliau wafat pada tahun 93 H menurut keterangan Abu Nuaim, namun Abu Nuaim tidak mengemukakan bukti yang dapat memperkuat keterangannya. Dalam hal ini, pendapat al-Waqidi dianggap lebih kuat karena adanya bukti yang dikemukakannya. Menurutnya Said bin Musayyab meninggal pada tahun 94 dalam usia 95 tahun bertepatan dengan kekhalifahan Walid bin Abdul Malik. Oleh sebab itulah tahun tersebut disebut sebagai tahun wafatnya para fuqaha karena memang banyaknya fuqaha yang mangkat pada tahun tersebut yang diantaranya adalah Said ibn Musayyab yang dikenal sebagai *Afqahu al-Tabi'in*.¹³ Kepakaran Said bin Musayyab tidaklah diragukan, hal ini dapat disimak dari beberapa kritikus hadis menyangkut penilaian terhadap kualitas pribadi dan intelektualnya. Abu Zur'ah misalnya memberikan predikat *thiqatun imamun*, berbeda dengan Abu Hatim yang mengatakan bahwa diantara sekian banyak murid dari Abu Hurairah, Said bin Musayyab adalah orang yang paling tepat dan dapat dipertanggung jawabkan periwayatannya.¹⁴ Selain berguru kepada Abu Hurairah, Said bin Musayyab juga memiliki beberapa murid yang di antaranya adalah Muhammad bin Muslim bin Syihab al-Zuhri.¹⁵

Ketiga, Al-Zuhri: Nama lengkap al-Zuhri adalah Muhammad bin Muslim bin Ubaidillah bin Abdullah bin Syihab bin Abdullah bin Harits bin Zuhrah bin Kilab bin Murrah bin Ka'ab bin Luay bin Ghalib al-Qurasyi al-Zuhriy. Memiliki julukan Abu Bakar al-Madaniy.¹⁶ Mengenai tahun wafat beliau masih diperselisihkan dikalangan para ulama, pendapat mereka berkisar pada tahun 123 H sebagaimana dikemukakan oleh Dhamrah bin Rabiah, ada juga yang berpendapat 124 H yaitu pendapat Abu Umar ad-Dharir bahkan ada yang berpendapat bahwa tahun wafat al-Zuhri adalah 125 H yaitu Abu Said bin Yunus.¹⁷ Perbedaan mengenai tahun wafat al-Zuhri menurut hemat penulis tidak berpengaruh terhadap kebersambungan antara guru dan murid yang dalam hal ini Said bin Musayyab merupakan salah satu guru dari al-Zuhri yang wafat pada sekitar tahun 73/74 H, sementara Al-Zuhri lahir pada tahun 58 H, sehingga dari sini dapat ditegaskan bahwa sangat mungkin terjadi kebersambungan antara al-Zuhri dan Said bin Musayyab yang pada saat itu umur al-Zuhri dapat diperkirakan antara 15

¹² Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 34, 378.

¹³ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal* Juz 11, 75

¹⁴ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal* Juz 11, 74

¹⁵ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal* Juz 11, 69

¹⁶ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, juz 26, 420

¹⁷ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, juz 26, 441

atau 16 tahun.¹⁸ Kepakaran al-Zuhri dalam bidang hadis diungkapkan oleh para ulama dengan pujian yang bermacam-macam, namun cukup menjadi bukti bahwa al-Zuhri bukan seorang yang tertuduh sebagai pemalsu hadis. Abu Bakar bin Manjawaih misalnya, dalam sanjungannya terhadap al-Zuhri beliau mengatakan bahwa al-Zuhri adalah salah seorang yang paling baik kualitas hafalannya, sementara Muhammad bin Sa'ad memberi penilaian terhadap al-Zuhri sebagai orang yang *thiqah* dan memiliki banyak riwayat hadis serta ilmu-ilmu hadis.¹⁹ Bukti lain akan popularitas al-Zuhri adalah banyaknya perawi yang meriwayatkan hadis dari al-Zuhri, dengan kata lain, beliau memiliki sekian banyak murid yang diantaranya adalah Sufyan bin Uyainah.

Keempat, **Sufyan bin Uyainah**: Sufyan bin Uyainah bin Abi Imran memiliki nama lengkap Maimun al-Hilali dan kerap kali dipanggil dengan julukan Abu Muhammad al-Kufi. Beliau meninggal pada hari Sabtu bertepatan dengan bulan Rajab tahun 198 H. Sementara tahun lahirnya, Menurut Muhammad bin Sa'ad berdasarkan keterangan yang diperoleh Muhammad bin Umar, Sufyan dilahirkan pada tahun 107 H. Pendapat ini juga dibenarkan oleh Abdurrahman bin Bisyr bin Hakam.²⁰ Dengan demikian, maka dimungkinkan adanya pertemuan antara Sufyan bin Uyainah dengan al-Zuhri yang wafat sekitar tahun 123/124/125 H, sedangkan Sufyan lahir pada tahun 107 H. Dari sini juga dapat diperkirakan bahwa umur Sufyan sebelum al-Zuhri meninggal adalah sekitar 16 sampai dengan 18 tahun. Popularitas Sufyan dalam bidang hadis selain dibuktikan oleh banyaknya perawi yang menerima hadis darinya yang antara lain adalah Abu Thohir Ahmad bin Amr bin Sarh al-Misry, juga dapat disimak dari komentar para kritikus hadis yang tidak seorang menganggap sufyan sebagai perawi yang tidak dapat dipertanggung jawabkan. Ahmad bin Abdullah al-'Ijli misalnya, beliau menilai Sufyan dengan predikat *tsiqatu-tsabtun*. Berbeda dengan penilaian ahli hadis yang lain yang menganggap bahwa Sufyan adalah perawi yang paling baik kualitas hafalannya dibandingkan murid al-Zuhri yang lainnya.²¹

Kelima, Ahmad bin 'Amr bin Sarh: Nama lengkap beliau adalah Ahmad bin 'Amr bin Abdillah bin 'Amr bin as-Sarh al-Qursiy al-Umawy dan lebih dikenal dengan julukan Abu Thahir al-Mishriy. Beliau meninggal pada hari senin tanggal 14 Dzuqa'dah tahun 250 H.²² Untuk melihat kebersambungan antara Ahmad bin Amr sebagai murid dari Sufyan bin Uyainah maka bisa ditelusuri melalui tahun wafat Sufyan bin Uyainah yang dalam keterangan kitab *Tahdzibul Kamal* karya al-Mazzi beliau wafat pada tahun 198 H, sementara Ahmad bin Amr meninggal pada Tahun 250 H, dengan demikian maka jika umur rata-rata perawi hadis berkisar sekitar 65 tahun, maka dapat diperkirakan bahwa Ahmad bin Amr lahir pada tahun 185 H sehingga umur Ahmad bin Amr sebelum meninggalnya Sufyan bin Uyainah adalah sekitar 13 tahun. Kepakaran Ahmad bin Amr bin Sarh dapat dilihat dari komentar kritikus hadis seperti an-Nasa'i dan Abu Hatim. Kedua kritikus ini sama-sama member predikta yang dapat mengantarkan pada kesimpulan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Amr layak untuk dijadikan hujjah. Abu Saïd memberi predikat dengan ucapannya, *wa kana Faqihan min as-sholihin al-Atsbat*. Adapun An-Nasa'i memberikan

¹⁸ Nama Saïd bin Musayyab sebagai guru dari Az-Zuhri tidak ditemukan dalam biografi az-Zuhri sebagaimana ditulis oleh al-Mazzi dalam *Tahdzibul Kamal*, namun dalam biografi Sa'id bin Musayyab, az-Zuhri diakui sebagai salah seorang murid dari Saïd bin Musayyab. Untuk mengetahui kebersambungan antara az-Zuhri dengan Saïd bin Musayyab, selain penulis simpulkan dari tahun wafat Saïd bin Musayyab serta tahun lahir az-Zuhri seperti di atas, penulis juga meneliti melalui program *Mausu'at al-Hadis syarif*, yang melalui program ini, ternyata dalam biografi Az-Zuhri ditemukan nama Saïd bin Musayyab sebagai salah seorang gurunya. *Wallahu A'lam*

¹⁹ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 26, 432

²⁰ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 196

²¹ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 189

²² Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 2, 417

predikat *tsiqat*, sementara Abu Hatim menilai Ahmad bin Amr dengan peringkat *la ba'sa bihi*.²³ Selain dari aspek ini, dapat dikuatkan pula dengan banyaknya jumlah perawi yang menerima hadis dari Ahmad bin Amr yang dalam penelitian al-Mazzi mencapai jumlah sekitar 31 perawi yang diantaranya adalah imam muslim, imam an-Nasa'i begitu juga imam Abu Daud.²⁴

Keenam, Abu Daud: Terdapat beragam versi mengenai nama lengkap Abu Daud. Satu versi seperti diutarakan Abdurrahman bin Abi Hatim adalah Sulaiman bin Asy'ats bin Syaddad bin 'Amr bin 'Amir. Versi lain dikatakan oleh Muhammad bin Abdul Aziz al-Hasyimi yang dinukil oleh Abul Husain bin Jumai' ash-Shaidawi adalah Sulaiman bin Asy'ats bin Bisyr bin Syaddad. Pendapat berbeda diungkapkan oleh Abu Bakar bin Dasah dan Abu Ubaid al-Ajurri yang didukung oleh Abu Bakar al-Khatib bahwa nama lengkap Abu Daud adalah Sulaiman bin Asy'ats bin Ishaq bin Basyr bin Syaddad dan ada tambahan menurut Ibnu 'Amr bin Imran al-Azdy yaitu Abu Daud as-Sijistani al-Hafidz.²⁵ Beliau berguru langsung kepada Ahmad bin 'Amr bin Sarh, sehingga ini menunjukkan adanya persambungan antara guru dan murid.²⁶ Dari hasil penelitian penulis, selain dari Ahmad bin Amr bin Sarh, Abu Daud masih memiliki beberapa orang guru yang dalam catatan Ibnu Hajar mencapai tiga ratus orang guru sehingga para pengarang tidak memaparkannya secara keseluruhan.²⁷ Ini terbukti misalnya dalam kitab *Badzl al-majhud fi Halli Sunan Abi Daud* yang merupakan salah satu syarah dari kitab *Sunan Abu Daud* hanya disebutkan sebanyak 20 orang guru yang dianggap sebagai guru yang paling populer.²⁸ Sementara dalam kitab *Tahdzib al-Kamal fi Asma' al-Rijal* disebutkan sebanyak 173.²⁹ Adapun perawi yang menerima hadis dari Abu Daud, salah satunya adalah imam Tirmidzi.³⁰ Komentar para kritikus hadis mengenai Abu Daud dapat disimak dari perkataan Musa bin Harun bahwa ia tidak pernah tahu tentang orang yang lebih utama dari Abu Daud sehingga ia menyuruh kepada Ahmad Muhammad bin Yahya bin Abi Saminah untuk menulis hadis yang diperoleh dari Abu Daud. Berbeda dengan penilaian Maslamah bin Qasim, menurutnya Abu Daud adalah orang yang *tsiqah*, zuhud, paham tentang hadis serta menjadi imam pada masanya.³¹ Beliau meninggal dunia pada tahun 275 H tepatnya pada tanggal 16 Syawal 275 H dalam usia 73 tahun.³²

Pendekatan *Naqli* dan *Aqli* Sebagai Upaya Verifikasi Terhadap Kesahihan Matan Hadis Khitbah

Selain tinjauan dari sisi sanad –sebagaimana diuraikan sebelumnya –kesahihan hadis juga dinilai dari sudut pandang *matan* dengan berbagai indikator yang telah diuraikan oleh para ilmuwan hadis yang pada intinya berbagai indikator yang bersifat *naqli* dan *aqli*.³³ Dari sisi *naqli*, hadis yang berbunyi: *لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ* (*janganlah seseorang meminang pinangan saudaranya*) mendapatkan dukungan dari ayat al-Quran yang

²³ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 2, 417

²⁴ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 2, 416

²⁵ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 355-356

²⁶ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 356

²⁷ Periksa dalam, Ibnu Hajar al-'Asqalani, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Juz 3 (Libanon: Dar al-Fikr, 1995), 459

²⁸ Untuk mendapatkan penjelasan secara lebih detail periksa dalam, Khalil Ahmad as-Saharanfuri, *Badzl al-Majhud fi Halli Sunan Abi Daud*, juz 1 (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 2006), 91-93

²⁹ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 356-359

³⁰ Yusuf al-Mazzi, *Tahdhīb al-Kamal*, Juz 11, 360

³¹ Al-'Asqalani, *Tahdhīb*, Juz 3, 459

³² Raja' Musthafa Hazin, *I'lam al-Muhaddithin wa Manahijuhum* (Kairo: Universitas al-Azhar, t.th), 136

³³ Secara lebih terperinci, periksa dalam, Bustamin dan M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004), 63; Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis-Metodologis* (Malang: Uin Press, 2008), 102

menjelaskan tidak adanya dosa bagi seseorang yang hendak meminang seorang perempuan dengan mekanisme yang telah diatur, yakni cukup dengan melakukan sindiran terhadap perempuan yang masih berada dalam masa iddah. Hal ini dinyatakan dalam surat al-Baqarah ayat 235 yang berbunyi:

وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ فِي مَا عَرَّضْتُمْ بِهِ مِنْ خُطْبَةِ النِّسَاءِ أَوْ أَكْنَنْتُمْ فِي أَنْفُسِكُمْ، عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَكِنْ لَا تُؤَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّا أَنْ تَقُولُوا قَوْلًا مَعْرُوفًا وَلَا تَعْزُمُوا عُقْدَةَ النِّكَاحِ حَتَّى يَبْلُغَ الْكِتَابُ أَجَلَهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِي أَنْفُسِكُمْ فَاحْذَرُوهُ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ حَلِيمٌ³⁴

Ayat di atas berbicara tentang khitbah bagi perempuan yang masih berada dalam masa iddah, sementara hadis yang penulis teliti berbicara tentang perempuan yang berada dalam pinangan orang lain. Lalu pertanyaan yang timbul di manakah letak kesamaan yang menjadikan ayat ini sebagai konfirmasi atas kesahihan *matan* hadis yang diteliti? Menurut penulis, baik ayat di atas maupun hadis tentang khitbah, keduanya dapat dipandang sebagai mekanisme khitbah, sehingga dapat ditegaskan bahwa hadis nabi yang mengatur tentang mekanisme khitbah bukanlah merupakan aturan yang janggal sehingga ada kemungkinan *matan* hadis tersebut tidak shahih, karena ternyata mekanisme khitbah juga diatur di dalam al-Quran seperti terdapat pada Q.S al-Baqarah [2]: 235. Bahkan, fakta sejarah menunjukkan adanya khitbah yang justru dipraktikkan oleh baginda nabi sendiri, baik pada saat melamar Ummu Salamah maupun prosesi pernikahan beliau dengan Sayyidah Khadijah.³⁵ Begitu pula pernikahan beliau dengan Sayyidah Khadijah yang juga diawali oleh khitbah, dalam hal ini Khadijah –dalam satu riwayat mengutarakan langsung kepada nabi keinginan untuk menikah dengannya –melalui asisten pribadinya yang bernama Nufaisah binti Munyah menyampaikan keinginannya untuk menikah dengan baginda nabi.³⁶ Tidak pada tempatnya untuk menguraikan secara panjang lebar menyangkut pernikahan nabi baik pernikahannya dengan Ummu Salamah maupun dengan sayyidah Khadijah, yang hendak penulis katakan, bahwa praktek khitbah didukung oleh fakta historis yang justru dilakukan oleh aktor hukum itu sendiri yaitu Nabi Muhammad Saw.

Secara *aqli*, khitbah menjadi hal yang sangat rasional. Ketika syariat mewajibkan atau setidak-tidaknya menganjurkan pernikahan, maka tentu saja semua hal yang menjadi media menuju pernikahan termasuk masalah khitbah yang disebut oleh Sayyid Sabiq sebagai مقدمة³⁷ وسائل الأمور dikenakan ketentuan yang sama, disinilah tampaknya keberlakuan kaidah كالمقاصد³⁸ (*media memiliki hukum yang sama dengan tujuan yang dikehendaki*). Sedangkan terkait dengan larangan meminang perempuan yang masih berstatus sebagai pinangan orang lain, jika disepakati *illah* yang menjadi alasan larangan tersebut –sebagaimana akan diuraikan dalam bahasan *fiqh al-hadith* pada tulisan ini –akan timbul permusuhan dan pemutusan tali silaturahmi bersesuaian dengan logika *mafhum mukhalafah*. Mengikuti alur logika ini, jika agama memerintahkan menjaga tali silaturahmi, maka merusaknya menjadi sebuah larangan. Berdasarkan pendekatan *naqli* dan *aqli* inilah, kiranya penulis simpulkan bahwa *matan* hadis yang penulis teliti tidak bertentangan baik dengan al-Quran, hadis nabi, fakta sejarah bahkan amalan *salafush shalih* yang telah disepakati oleh para ulama. Di sisi

³⁴ Q.S al-Baqarah: 235

³⁵ M. Quraish Shihab, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Quran Dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011), 699

³⁶ *Ibid.*, 274

³⁷ Dalam pandangan Sayyid Sabiq, khitbah merupakan pintu awal untuk melngsungkan pernikahan yang dalam istilah beliau adalah مقدمة الزواج. Lihat dalam, Sayyid Sabiq, *Fiqh as-Sunnah*, jilid 2 (Kairo: Darul al-Fath, 1995), 117

³⁸ Syaikh Abdurrahman ibn Nashir al-Sa'diy, *al-Qawa'id al-Fiqhiyyah: al-Mandzumah wa Sharhuha* (T.tp.: al-Muraqabah al-Tsaqafiyah, 2007), 132

lain, hadis tersebut cukup rasional, sehingga dapat dikategorikan sebagai hadis yang *sahih al-matan*.

Fiqh al-Hadits: Melacak Makna Dan Implikasi Pemaknaan Hadis Khitbah

Untuk memperjelas kandungan hadis penting kiranya untuk menampilkan sederet pemahaman yang telah disampaikan oleh para ulama dalam kitab-kitab *sharh al-hadith* yang telah mereka hasilkan. Salah satunya adalah karya al-Azīm ‘Abadi, ‘*Aun al-Ma’bud*. Dalam hal ini ‘Abadi menjelaskan:

“وَقَدْ ذَهَبَ الْجُمْهُورُ إِلَى أَنَّ النَّهْيَ فِي الْحَدِيثِ لِلتَّحْرِيمِ كَمَا حَكَى ذَلِكَ الْخَافِظُ فِي فَتْحِ الْبَارِي . وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ : إِنَّ النَّهْيَ هَا هُنَا لِلتَّأْدِيبِ وَلَيْسَ بِنَهْيٍ تَحْرِيمٍ يُبْطِلُ الْعَقْدَ عِنْدَ أَكْثَرِ الْفُقَهَاءِ . قَالَ الْخَافِظُ : وَلَا مُلَازِمَةَ بَيْنَ كَوْنِهِ لِلتَّحْرِيمِ وَبَيْنَ الْبُطْلَانِ عِنْدَ الْجُمْهُورِ بَلْ هُوَ عِنْدَهُمْ لِلتَّحْرِيمِ وَلَا يُبْطِلُ الْعَقْدَ وَحَكَى النَّوَوِيُّ أَنَّ النَّهْيَ فِيهِ لِلتَّحْرِيمِ بِالْإِجْمَاعِ ، وَلَكِنَّهُمْ اِخْتَلَفُوا فِي شُرُوطِهِ فَقَالَتْ الشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ : مَحَلُّ التَّحْرِيمِ إِذَا صَرَحتِ الْمَخْطُوبَةُ بِالْإِجَابَةِ أَوْ وَلِيهَا الَّذِي أَذِنَتْ لَهُ فَلَوْ وَقَعَ التَّصْرِيحُ بِالرَّدِّ فَلَا تَحْرِيمٌ.”³⁹

Penjelasan lainnya diungkapkan oleh Muhammad ibn Abdirrahman ibn Abdirrahim al-Mubarakfuri. Mengutip pandangan Imam Nawawi dalam *Syarah Muslim*, al-Mubarakfuri menyatakan:

“قَالَ النَّوَوِيُّ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ : هَذِهِ الْأَحَادِيثُ ظَاهِرَةٌ فِي تَحْرِيمِ الْخُطْبَةِ عَلَى خُطْبَةِ أَخِيهِ . وَأَجْمَعُوا عَلَى تَحْرِيمِهَا إِذَا كَانَ قَدْ صَرَخَ لِلْخَاطِبِ بِالْإِجَابَةِ وَلَمْ يَأْذِنْ وَلَمْ يَتْرُكْ فَلَوْ خَطَبَ عَلَى خُطْبَتِهِ وَتَزَوَّجَ ، وَالْحَالَةُ هَذِهِ عَصَى ، وَصَحَّ النِّكَاحُ وَلَمْ يَفْسُخْ . هَذَا مَذْهَبُنَا وَمَذْهَبُ الْجُمْهُورِ.”⁴⁰

Begitu pula dengan penjelasan lain sebagaimana diutarakan oleh ibn Hajar al-‘Asqalani. Dalam penjelasannya, letak keharaman khitbah terhadap pinangan orang lain sangat terkait dengan keabsahan pinangan terhadap perempuan yang diperbolehkan, sebaliknya, tidak berlaku keharaman jika peminangan yang pertama dilakukan –misalnya –terhadap wanita yang masih berada dalam masa iddah. Secara lengkap, berikut kutipan dari kitab *Fath al-Bari*:

“وَصَرَخَ الرَّوْيَانِيُّ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ بِأَنَّ مَحَلَّ التَّحْرِيمِ إِذَا كَانَتْ الْخُطْبَةُ مِنَ الْأَوَّلِ جَائِزَةً ، فَإِنْ كَانَتْ مَمْنُوعَةً كَخُطْبَةِ الْمُعْتَدَّةِ لَمْ يَضُرَّ التَّانِي بَعْدَ انْقِضَاءِ الْعِدَّةِ أَنْ يَخْطُبَهَا وَهُوَ وَاضِحٌ لِأَنَّ الْأَوَّلَ لَمْ يَنْبُتْ لَهُ بِذَلِكَ حَقٌّ ، وَاسْتَدْلُّ بِقَوْلِهِ " عَلَى خُطْبَةِ أَخِيهِ " أَنَّ مَحَلَّ التَّحْرِيمِ إِذَا كَانَ الْخَاطِبُ مُسْلِمًا فَلَوْ خَطَبَ الذِّمِّيَّ ذِمِّيَّةً فَأَرَادَ الْمُسْلِمُ أَنْ يَخْطُبَهَا جَازَ لَهُ ذَلِكَ مُطْلَقًا ، وَهُوَ قَوْلُ الْأَوْزَاعِيِّ وَوَافَقَهُ مِنَ الشَّافِعِيَّةِ ابْنُ الْمُنْذِرِ وَابْنُ جُوزَيْيَّةَ وَالْخَطَّابِيُّ وَقَالَ الْخَطَّابِيُّ : قَطَعَ اللَّهُ الْأُخُوَّةَ بَيْنَ الْكَافِرِ وَالْمُسْلِمِ فَيَخْتَصُّ النَّهْيُ بِالْمُسْلِمِ”⁴¹

Dari uraian di atas terlihat bahwa para ulama memahami hadis tentang khitbah sebagaimana yang diriwayatkan oleh Abu Daud ini dari sisi, di satu sisi, pemahaman yang berkisar pada persoalan fiqh yaitu menyangkut aturan tentang khitbah dan pada sisi yang lain, mereka juga memahaminya dalam perspektif tasawuf (baca: etika), yaitu larangan menyakiti orang lain. Pada tataran fiqh, para ulama hanya membincang seputar sah tidaknya khitbah terhadap perempuan yang telah dipinang orang lain, sedangkan dalam tataran tasawuf tampaknya mereka hanya mencukupkan diri pada penjelasan bahwa larangan tersebut hanyalah *lit ta'dib*, namun tidak tampak pandangan terhadap implikasi hukumnya sebagaimana mereka perdebatkan pada tataran fikih. Dalam tataran fikih ini pula, para ulama tampaknya terjebak pada *istinbat al-hukm* yang hanya berkisar pada makna-makna secara tekstual tanpa memandang aspek dibalik muatan teks. Ini terlihat sekali dalam pemahaman mereka ketika menjustifikasi bahwa hadis tentang larangan meminang perempuan yang telah

³⁹ Al-Adzim ‘Abadi, ‘*Aun al-Ma’bud*, Juz 4 (T.tp.: Maktabah Dar ibn Hazm, 2013), 471

⁴⁰ Muhammad ibn Abdirrahman ibn Abdirrahim al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwadzi Syarh Jami’ al-Tirmidzi*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, T.th.), 207

⁴¹ Ali Ibn Ahmad Ibn Hajar al-‘Asqalani, *Fath al-Bari Syarh Shahih al-Bukhari*, Juz 14 (T.tp.: Dar al-Kutub al-Salafiyah, 2015), 405

dipinang orang lain terbatas pada orang muslim. Andai saja terjadi pinang-meminang antara *dzimmi* dan *dzimmiyah* kemudian ada orang Islam yang hendak meminangnya maka menurut mereka hal itu dibolehkan secara mutlak.

Hadis *لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ* secara redaksional menunjukkan larangan secara mutlak seakan-akan hadis ini menunjukkan bahwa meminang perempuan dalam pinangan orang lain adalah tindakan yang dilarang, namun jika dipahami berdasarkan hadis-hadis yang lain, seperti riwayat Bukhari:

حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ سَمِعْتُ نَافِعًا يُحَدِّثُ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - كَانَ يَقُولُ نَهَى النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يَبِيعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ ، وَلَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ ، حَتَّى يَثْرَكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ ، أَوْ يَأْذَنَ لَهُ الْخَاطِبُ⁴²

Hadis tentang larangan di atas menjadi *muqayyad* oleh dua hal, pertama, peminang pertama telah menggagalkan pinangannya, kedua, peminang pertama telah mengijinkannya untuk meminangnya. Kedua *qa'id* ini Sekalipun dalam hadis Bukhari seakan-akan dua qaid itu adalah persoalan yang berbeda sebenarnya sama-sama berarti peminang pertama telah meninggalkan perempuan yang dipinangnya untuk dinikahi, karena sangat tidak mungkin ketika peminang pertama masih berkeinginan untuk melanjutkannya lalu ia mengijinkan orang lain untuk meminang perempuan yang dipinangnya. Makna lain yang bisa dipahami dari redaksi hadis *لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ* ketika dalam beberapa redaksi lain yang semakna digandengkan dengan transaksi jual beli sebagaimana tampak dalam riwayat imam Bukhari:

حَدَّثَنَا مَكِّيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ حَدَّثَنَا ابْنُ جُرَيْجٍ قَالَ سَمِعْتُ نَافِعًا يُحَدِّثُ أَنَّ ابْنَ عُمَرَ - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - كَانَ يَقُولُ نَهَى النَّبِيُّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - أَنْ يَبِيعَ بَعْضُكُمْ عَلَى بَيْعِ بَعْضٍ ، وَلَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ ، حَتَّى يَثْرَكَ الْخَاطِبُ قَبْلَهُ ، أَوْ يَأْذَنَ لَهُ الْخَاطِبُ⁴³

Hadits di atas memberikan pemahaman bahwa pinang-meminang tidak ubahnya seperti transaksi jual beli yang di dalamnya diberlakukan konsep *khiyar* dengan tenggang waktu yang telah disepakati oleh kedua belah pihak. Pada masa khiyar ini tentu saja pembeli maupun penjual terikat oleh aturan-aturan baik yang bersifat etik ataupun yang bersifat yuridis, yakni penjual tidak boleh mengijinkan orang lain untuk membelinya selama belum ada kepastian dari pihak pertama dan masih dalam jangka waktu yang telah disepakati. Begitupun sebaliknya, pembeli terikat oleh ketentuan, ia tidak boleh menggunakan barang secara bebas dalam masa-masa khiyar serta dituntut untuk memberikan kepastian sesuai waktu yang telah disepakati. Dalam konteks demikian, jika khitbah dianalogikan dengan khiyar dalam jual beli maka implikasi hukumnya, antara *khatib* dan *makhtub* terikat oleh aturan baik dari sisi norma agama maupun moral sesuai dengan kepantasan yang berlaku di dalam sebuah komunitas atau lebih tepatnya disebut sebagai norma sosial. Norma agama yang harus diperhatikan dalam masa “khiyar” ini adalah keharaman untuk berhubungan sebagai suami istri serta tidak berlakunya hukum-hukum yang timbul sebagai akibat dari pernikahan, semisal warisan maupun masa iddah. Sementara dari sisi norma sosial, maka yang menjadi ketentuan adalah aturan-aturan yang merupakan kesepakatan sebuah komunitas.

Pemahaman lain yang timbul dari analogi di atas, khitbah merupakan hak semua orang sebagaimana setiap orang berhak untuk membeli, selama tidak ditemukan ketentuan yang membatasinya. Dalam hal pinang-meminang, yang awalnya merupakan hak setiap orang, menjadi hak khusus ketika ia telah dipinang oleh orang lain, namun juga, sebagaimana dalam masa khiyar, pinang-meminang bukan merupakan sebuah kepastian untuk dilanjutkan ataupun

⁴² Muhammad Ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 7 (T.tp.: Dar Thauq Najah, 2010), 2

⁴³ Muhammad Ibn Ismail Abu Abdillah al-Bukhari, *Sahih al-Bukhari*, Juz 7,

untuk diakhiri sesuai dengan masa yang disepakati bersama. Ini menunjukkan dalam pinang-meminang pun, tiadanya kejelasan sampai batas waktu yang disepakati menjadi ruang dibolehkannya peminang lain untuk meminangnya. Selain itu juga mengindikasikan bahwa ketidaktahuan seseorang menjadi terlepas dari adanya hadis yang melarang meminang pinangan orang lain.

Permasalahan selanjutnya, sebagaimana penulis kemukakan pada bagian kritik matan, ketika menjadikan ayat 235 surat al-Baqarah sebagai pembanding terhadap hadis *لَا يَحْطُبُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ الرَّجُلُ* padahal ayat tersebut berbicara tentang khitbah bagi perempuan yang masih berada dalam masa iddah. Sebagian alasan telah dikemukakan pada bagian kritik matan. Dalam hal ini yang hendak dipersoalkan adalah, apakah khitbah secara diam-diam bagi perempuan yang telah menjadi pinangan orang lain berstatus hukum yang sama dengan khitbah secara *sir* terhadap perempuan yang masih berada dalam masa iddah. Menjawab persoalan ini, perlu ditegaskan sebelumnya, baik perempuan dalam masa iddah ataupun dalam pinangan orang lain keduanya sama-sama berstatus sebagai masa khiyar dalam jual beli sehingga tidak ada halangan bagi orang lain untuk mengkhitbahnya secara *sir*, namun karena 'illah dibalik larangan tersebut adalah untuk menjaga keutuhan tali silaturahmi, maka batas kebolehan meminang sekalipun secara *sir* menjadi sangat terikat oleh adanya tindakan yang mengarah pada pemutusan tali silaturahmi.

Andai saja terjadi peminangan terhadap pinangan orang lain, maka nikahnya – sebagaimana dikatakan oleh imam Nawawi – tetap saja sah sekalipun ia tetap berdosa secara moral.⁴⁴ Tampaknya imam Nawawi memandang khitbah dan nikah sebagai dua hal yang berbeda. Pendapat ini bisa berbeda jika kita katakan bahwa “tujuan tidak dapat mentoleransi cara”. Banyak kasus yang dapat dimasukkan ke dalam kategori ini, katakan saja, pencurian air untuk shalat, korupsi untuk membangun masjid, semuanya tidak diperbolehkan, begitu juga halnya dalam masalah khitbah, sehingga pendapat yang lebih tepat menurut hemat saya adalah pendapat yang dikemukakan oleh Daud ad-Dzahiri –yang selanjutnya dikutip oleh Imam Nawawi–, nikah yang dilangsungkan dari peminangan terhadap pinangan orang lain harus di-*fasakh*.⁴⁵

Pemahaman terhadap persoalan khitbah, dengan menggunakan pendekatan *wasīlah* dan *ghayah* yang ditawarkan oleh Yusuf al-Qarḍawi dapat dikatakan bahwa meminang perempuan yang masih dalam pinangan orang lain adalah *wasīlah* yang dapat menyebabkan terputusnya tali silaturahmi dan menimbulkan permusuhan sebagai *ghayah*-nya, sehingga hal tersebut dilarang. Dengan memperluas pemahaman terhadap konsep *wasīlah* dan *ghayah* tersebut, dapat diambil kesimpulan bahwa tidak hanya meminang perempuan yang dalam pinangan orang lain yang dilarang, namun semua tindakan maupun ucapan yang dapat menyakiti orang lain yang pada giliran selanjutnya akan timbul permusuhan juga dilarang. Pentingnya menjaga tali silaturahmi ini juga dapat dipahami melalui ayat-ayat al-Quran, misalnya dalam surat al-Nisa ayat 36.⁴⁶ Dalam ayat ini terlihat penyejajaran antara menyembah kepada Allah dan berbuat baik kepada sesama. Hal ini memberikan kesan seakan-akan Allah hendak berkata, bukti penyembahan kalian kepada-Ku harus

⁴⁴ Al-Mubarakfuri, *Tuhfah al-Ahwadzi*, Juz 3, 207

⁴⁵ Yahya Ibn Syarf al-Nawawi Muhy al-Din Abu Zakariya, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawawi*, Juz 5 (Kairo: Mathba'ah al-Azhar, 1923), 108

⁴⁶ Dalam surat al-Nisa ayat 36, Allah berfirman:

وَاعْبُدُوا اللَّهَ وَلَا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَالَّذِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَالْجَارِ الْجُنُبِ وَالصَّاحِبِ بِالْجَنبِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ مَنْ كَانَ مُخْتَالًا فَخُورًا

“Sembahlah Allah dan janganlah kamu mempersekutukan-Nya dengan sesuatupun, dan berbuat baiklah kepada dua orang ibu-bapak, karib-kerabat, anak-anak yatim, orang-orang miskin, tetangga yang dekat dan tetangga yang jauh, dan teman sejawat, ibnu sabil dan hamba sahayamu. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang sombong dan membangga-banggakan diri”.

terealisasi dengan bakti baikmu terhadap sesamamu. Pada ayat di atas, salah satu elemen yang harus diberikan perlakuan baik adalah karib kerabat (ذوى القربى), kata ini tidak bisa dipahami hanya berhenti pada karib kerabat atau dengan kata lain *lil hasri* namun lebih tepat jika kata tersebut dipahami *lil mujawazah*, sehingga tidak berarti yang harus diberikan perlakuan baik hanyalah karib kerabat sesuai dengan makna literal ayat tersebut. Redaksi ayat ini jika dipahami sebagai *lil mujawazah*, berarti ia menjadikan ukuran baik terhadap keluarga dekat sebagai ukuran kelaziman, karena bagaimana mungkin bisa berbuat baik kepada orang lain, jika kepada keluarga dekat saja ia tidak bisa berbuat baik. Demikian kira-kira pesan ayat an-Nisa ayat 36. Redaksi ayat ini sama halnya dengan redaksi hadis لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ. Kata أَخِيهِ andai saja diartikan sebagai kata yang khusus menunjuk kepada persaudaraan antar muslim harus juga dipahami sebagai *lil mujawazah*, sehingga tidak berarti pembolehan untuk “merusak” pinang mempinang non-muslim karena dianggap berada di luar lingkup persaudaraan muslim sebagaimana dikatakan oleh al-Khattabiy.⁴⁷ Al-Khattabi memandang persoalan khitbah semata-mata dari sisi “hitam-putih” paradigma fiqh, padahal aspek persaudaraan universal dari sisi kemanusiaan jauh lebih penting untuk dijadikan paradigma *istinbat al-hukm*.

Kesimpulan

Pada bagian kesimpulan ini, terdapat beberapa poin ikhtisar dari bahasan-bahasan sebelumnya. Hadis tentang khitbah riwayat imam Abu Daud yang berbunyi لَا يَخْطُبُ الرَّجُلُ عَلَى خِطْبَةِ أَخِيهِ dari sisi sanad dan matan dapat digolongkan sebagai hadis yang *shahihu al-sanad* dan *shahih al-matn* dengan berbagai argumentasi yang penulis kemukakan. Dari sisi sanad, semua perawi yang terlibat dalam transmisi hadis yang dijadikan fokus penelitian ini semua berstatus sebagai perawi yang dapat diterima riwayatnya, sementara dari sisi matan, hadis tersebut mendapatkan justifikasi baik dari sisi *naqli*, *‘aqli* bahkan fakta sejarah. Adapun ikhtisar dari *fiqh al-hadith* tentang khitbah, pertama, hadis tersebut jika dipahami dari sisi yuridis (fiqh) menunjukkan larangan mempinang perempuan yang menjadi pinangan orang lain, bahkan jika itu terjadi, harus dilakukan *fasakh*. Kedua, dari sisi tasawuf atau etika, larangan tersebut dimaksudkan untuk memelihara keharmonisan hubungan silaturrahmi.

Daftar Pustaka:

- ‘Abadi, Al-Adzim, *‘Aun al-Ma’būd*, Juz 4 (T.tp.: Maktabah Dar Ibn Hazm, 2013)
 A. Athaillah, *Konsep Teologi Rasional dalam tafsir al-Manar* (Jakarta: Erlangga, 2006)
 Al-‘Asqalani, Ali Ibn Ahmad Ibn Hajar, *Fath al-Bari Sharh Shahih al-Bukhari*, Juz 14 (t.tp.: Dar al-Kutub al-Salafiyah, 2015)
 Al-‘Asqalani, Ibnu Hajar, *Tahdhīb al- Tahdhīb*, juz 3 (Libanon: Dar al-Fikr, 1995)
 Al-Bukhari, Muhammad Ibn Ismail Abu Abdillah, *Shāhīh al-Bukhari*, Juz 7 (t.tp.: Dar Thauq Najah, 2010)
 Al-Mazzi, Yusuf, *Tahdhīb al-Kamal fi Asma’ al-Rijāl*, 4 Juz (Libanon: Muassasah ar-Risalah, 2002)
 Al-Mubarakfuri, Muhammad ibn Abdirrahman ibn Abdirrahim, *Tuhfah al-Ahwadzi Syarh Jami’ al-Tirmidzi*, Juz 3 (Beirut: Dar al-Fikr, T.th.)
 Al-Sa’diy, Syekh Abdurrahman ibn Nashir, *al-Qawaid al-Fiqhiyyah: al-Mandzumah wa Syarhuha* (T.tp.: al-Muraqabah al-Tsaqafiyah, 2007)
 Al-Sijistani, al-Imam al-Hafidz Abu Daud Sulaiman ibn Al-As’ats, *Sunan Abi Daud*, Juz 3 (Beirut: al-Risalah al-‘Alamiyah, 2009)

⁴⁷ Al-‘Asqalani, *Fath al-Barī*, Juz 14, 405

- As-Saharanfuri, Khalil Ahmad, *Badzl al-Majhud fi Halli Sunan Abi Daud*, juz 1 (Beirut: Dar al-Basyair al-Islamiyah, 2006)
- Bustamin dan M. Isa H.A. Salam, *Metodologi Kritik Hadis* (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2004)
- Hazin, Raja' Musthafa, *I'lam al-Muhaddithin wa Manahijuhum* (Kairo: Universitas al-Azhar, t.th)
- Juynboll, G.H.A., *Kontroversi Hadis di Mesir* (1890-1960), Bandung: Mizan, 1999)
- Madjid, Ahmad Abd., *Muḥaḍarah Fi Ushūl al-Fiqh* (Pasuruan: Garoeda Buana Indah, 1994),
- Majah, al-Hafidz Abu Abdillah Muhammad ibn Yazid al-Qazwiniy Ibn, *Sunan Ibn Majah*, Juz I (T.tp.: Dar Ihya' Kutub 'Arabiyah, T. th)
- Rayyah, Mahmud Abu, *Adhwa' 'ala Al-Sunnah al-Muhammadiyah* (Mesir: Dar al-Ma'arif, T.th)
- Sabiq, Sayyid, *Fiqh al-Sunnah*, jilid 2 (Kairo: Darl al-Fath, 1995)
- Shihab, M. Quraish, *Membaca Sirah Nabi Muhammad Saw Dalam Sorotan Al-Quran Dan Hadits-Hadits Shahih* (Jakarta: Lentera Hati, 2011)
- Wensinck, A. J (1967) *Al-Mu'jam Al-Mufahras li Alfaz al-hadith Al-Nabawi*, juz 2 (Leiden: Maktabah Barl, t.th.)
- Zakariya, Yahya Ibn Syaraf al-Nawawi Muhyi al-Dīn Abu, *Ṣahih Muslim bi Sharh al-Nawawi*, Juz 5 (Kairo: Mathba'ah al-Azhar, 1923)