

BAB IV

ANALISA

A. Kesahihan Hadis Nomor 486 Dalam *Al-Mu'jam Al-Kabi>r*

Sebagaimana diketahui bahwa kesahihan suatu hadis harus mencakup kesahihan *sanad* dan *matan*-nya. Petunjuk kesahihan *sanad* bisa diperoleh dari keseluruhan kualitas para *pe-ra>wi*-nya melalui kajian biografi, ketersambungan *sanad*, lambang periwayatan dan kritik terhadap *pe-ra>wi* tersebut masing-masing.

1. Kualitas *Sanad*

Adapun kualitas *sanad* hadis menyentuh wanita bukan mahram dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r*, adalah sebagai berikut:

a. Al-Thabara>ni>.

Sebagai *ra>wi* ketujuh (*mukharij*) dengan lafaz periwayatan *haddatsana>* yang memiliki arti bahwa metode yang dipakai adalah *al-sama>*', yakni antara al-Thabara>ni> dan Mu>sa> bin Ha>ru>n -sebagai gurunya- terjadi persambungan *sanad* yang diperkuat dengan adanya lambang tersebut. Sebagaimana para kritikus menyatakan, bahwa lambang tersebut merupakan indikasi bahwa al-Thabara>ni> mendengar langsung dari gurunya, Mu>sa> bin Ha>ru>n dan dimungkinkan adanya *mu'asarah* dan *liqa>*'.

Interaksi yang dilakukan oleh al-Thabara>ni> dengan pemakaian lambang di atas tersebut, berarti sudah memenuhi standar dari syarat hadis sahih. Dengan demikian, tidak dapat diragukan lagi bahwa periwayatan hadis antara al-Thabara>ni> dengan Mu>sa> bin Ha>ru>n terjadi persambungan *sanad*.

64

Begitu juga berdasar penilaian dari Al-Ha>fiz Abu> al-‘Abba>s ibn Manshur> al-Shira>zi> yang mengatakan bahwa dirinya telah menulis hadis dari al-Thabara>ni> sebanyak 300.000 hadis dan menilai al-Thabara>ni> *tsiqah*. Senada juga dengan penilaian Abu> Bakar bin Abi> ‘Ali>, Sulaiman bin Ibra>hi>m, dan gelar al-Ha>fizh yang disandang al-Thabara>ni>, maka dapat disimpulkan ke-*tsiqah*-annya tidak diragukan lagi.

b. Mu>sa> bin Ha>ru>n bin Basyir.

Mu>sa> bin Ha>ru>n bin Basyi>r sebagai *ra>wi* keenam (*sanad* pertama) dalam jalur *sanad* al-Thabara>ni>. Berdasarkan data yang ada, terdeteksi bahwa tahun wafat Mu>sa> bin Ha>ru>n adalah 224 H, sedangkan gurunya yang bernama Isha>q bin Raha>waih wafat tahun 237 H/ 238 H. Berdasar biografi tersebut dapat dinyatakan bahwa, keduanya pernah bertemu dan hidup semasa.

Penguat dari pernyataan “keduanya pernah bertemu dan hidup semasa”, adalah dengan bentuk lafaz periwayatan yang diungkapkan Mu>sa> bin Ha>ru>n, yaitu *tsana>*. Lafaz tersebut adalah singkatan dari *haddatsana>*, sebagaimana yang disepakati oleh *Jumhu>r*, berarti metode yang dipakai adalah *al-sama’*. Dengan demikian, Mu>sa> bin Ha>ru>n bin

Basyi>r telah menerima riwayat langsung dari Isha>q bin Raha>waih, dan *sanad*-nya dalam keadaan bersambung.

Berdasarkan informasi kajian biografi para perawi di atas, Mu>sa> bin Ha>ru>n bin Basyi>r dinilai *la> ba's bih* oleh Abu> Zur'ah. Sebagaimana klasifikasi Ibnu> Hajar, lafaz tersebut berarti menunjuk ke-*'a>dil*-an dan ke-*dla>bith*-an, tetapi tidak mengandung arti kuat ingatan dan *a>dil* (*tsiqat*). Sedangkan Ibnu Hibban memasukkan Mu>sa> bin Ha>ru>n ke dalam *al-Tsiqat*. Jadi, Mu>sa> bin Ha>ru>n masih memenuhi kriteria *sanad* sahih.

c. Isha>q bin Raha>waih.

Isha>q bin Raha>waih sebagai *ra>wi* kelima (*sanad* kedua) dalam jalur *sanad* al-Thabara>ni>. Berdasarkan data, terungkap bahwa tahun lahir Isha>q bin Raha>waih 161 H/166 H dan tahun wafatnya adalah 237 H/ 238 H, sedangkan gurunya yang bernama Al-Nadlr bin Syumail wafat tahun 203 H/ 204 H, maka dapat dinyatakan bahwa keduanya dimungkinkan pernah bertemu dan hidup semasa.

Diperkuat lagi dengan lafaz periwayatan yang digunakan oleh Isha>q bin Raha>waih, yaitu *ana>*. Lafaz *ana>* adalah singkatan dari *akhbarana>*, sebagaimana yang disepakati oleh para ulama hadis. Menurut Asy-Syafi'i> dan ulama-ulama timur, lafaz *akhbarana>* berarti untuk rawi yang membaca atau menghafal hadis di hadapan guru, kemudian sang guru menyetujui. Dengan demikian, Isha>q bin Rahawaih telah menerima

riwayat langsung dari Al-Nadlr bin Syumail, dan *sanad*-nya dalam keadaan bersambung.

Berdasarkan informasi kajian biografi para perawi di atas, Isha>q bin Raha>waih dinilai *la> ba's bih* oleh Abu> Bakar al-Nu'aim. Sebagaimana klasifikasi Ibnu Hajar lafaz tersebut berarti menunjuk ke-*'a>dil*-an dan ke-*dlabith*-an, tetapi tidak mengandung arti kuat ingatan dan *'a>dil (tsiqat)*. Jadi, Isha>q bin Raha>waih masih memenuhi kriteria *sanad* sahih.

d. Al-Nadlr bin Syumail.

Al-Nadlr bin Syumail sebagai *ra>wi* keempat (*sanad* ketiga) dalam jalur *sanad* al-Thabara>ni>. Berdasarkan data, terungkap bahwa tahun wafat Al-Nadlr bin Syumail adalah 203 H/ 204 H, sedangkan gurunya yang bernama Syaddad bin Sa'i>d Abu> Thalhah al-Ra>sibi> tidak diketahui tahun wafatnya, sehingga keduanya kemungkinan pernah bertemu dan hidup semasa tidak dapat diprediksi. Meski demikian, kesahihan *sanad* ini masih bisa dicari melewati kajian lafaz periwayatan dan kritik *sanad* terhadap al-Nadlr bin Syumail.

Adapun lafaz periwayatan yang digunakan oleh al-Nadlr bin Syumail, adalah *tsana>* sama dengan ungkapan Mu>sa> bin Harun di atas, yang berarti metode yang dipakai adalah *al-sama'*. Hal ini mengindikasikan al-Nadlr bin Syumail telah menerima riwayat langsung dari Syaddad bin Sa'i>d Abu> Thalhah al-Ra>sibi>. Dengan demikian, bisa dimungkinkan *sanad*-nya dalam keadaan bersambung.

Seperti telah dipaparkan dalam kajian biografi di atas, bahwa al-Nasa>'i> dan Abu> Hatim menilai Al-Nadlr bin Syumail sebagai *ra>wi* yang *tsiqah*. Metode periwayatan *al-sama>'* dan *ta'di>l tsiqat* kepadanya, telah meyakinkan bahwa *sanad* al-Nadlr bin Syumail adalah sahih.

e. Syaddad bin Sa'i>d.

Syaddad bin Sa'i>d Abu> Thalhah al-Ra>sibi> sebagai *ra>wi* ketiga (*sanad* keempat) dalam jalur *sanad* al-Thabara>ni>. Berdasarkan data, tidak terungkap tahun lahir dan wafatnya. Meskipun gurunya yang bernama Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri wafat tahun 111 H, belum bisa digunakan untuk memprediksi keduanya pernah bertemu dan hidup semasa. Oleh karena itu, kesahihan *sanad* ini masih bisa dicari melewati kajian lafaz periwayatan dan kritik *sanad* terhadap Syaddad bin Sa'i>d.

Adapun lafaz periwayatan yang dipakai oleh Syaddad bin Sa'i>d, adalah *sami'tu*, yang berarti metode yang dipakai adalah *al-sama'*. Cara seperti itu menandakan bahwa Syaddad bin Sa'i>d telah menerima riwayat langsung dari Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri>. Lafaz ini menjadikan nilai hadis yang diriwayatkannya tinggi martabatnya. Dengan demikian, dipastikan bahwa *sanad*-nya dalam keadaan bersambung.

Apabila ditinjau dari kritik *sanad*, Ahmad bin Hambal dan Isha>q bin Manshu>r menilai Syaddad bin Sa'i>d sebagai pribadi yang *tsiqat*. Dengan demikian, metode periwayatan *al-sama'* dan *ta'di>l tsiqat* kepadanya, telah memastikan bahwa *sanad* Syaddad bin Sa'i>d Abu> Thalhah al-Rasibi> adalah sahih.

f. Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri>.

Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri> sebagai *ra>wi* kedua (*sanad* kelima) dalam jalur *sanad* al-Thabara>ni>. Berdasarkan pemaparan fakta data yang ada, termonitor bahwa tahun wafat Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri> adalah 111 H, sedangkan gurunya yang bernama Ma'qil bin Yasa>r tidak diketahui pasti tahun wafatnya. Data yang diperoleh hanya menyebutkan bahwa wafatnya pada akhir khilafah Umayyiah, yaitu sekitar tahun 133 H. Berdasar biografi tersebut dapat dinyatakan bahwa, keduanya dimungkinkan pernah bertemu dan hidup semasa.

Lafaz periwayatan *sami'tu* seperti yang dipakai oleh Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri>, adalah lafaz periwayatan hadis paling tinggi martabatnya. Lafaz ini memberi arti bahwa metode yang dipakai adalah *al-sama'*, yang menandakan bahwa Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri> telah menerima riwayat langsung dari Ma'qil bin Yasa>r. Baik berhadapan muka dengan gurunya atau di belakang tabir. Lafaz ini menjadikan nilai hadis yang diriwayatkannya tinggi martabatnya. Dengan demikian, dipastikan bahwa *sanad*-nya dalam keadaan bersambung.

Berdasarkan informasi kajian biografi para *pe-ra>wi* di atas, Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri> dinilai *tsiqat* oleh Al-Nasa'i>, Al-'Ijli>, dan Ibnu Sa'ad. Penilaian kritikus lebih dari satu orang menjadikan penilaian sahih terhadap dirinya lebih kuat dan meyakinkan. Oleh karena itu, dapat dipastikan bahwa *sanad* Yazid bin Abdullah bin al-Syakhiri> tersebut, sahih.

g. Ma'qil bin Yasa>r bin Abdullah bin Mu'abbir.

Ma'qil bin Yasa>r bin Abdullah bin Mu'abbir sebagai *ra>wi* pertama (*sanad* keenam) dalam rangkaian *sanad* al-Thabara>ni>. Ia adalah salah seorang sahabat Nabi. Ia menggunakan lafaz periwayatan *qa>la*. Juga tidak ditemukan kritikus yang mencela pribadinya. Oleh karenanya, dipastikan bahwa Ma'qil bin Yasa>r bertemu langsung dan hidup semasa dengan Nabi SAW. Dengan kata lain, *sanad*-nya dipastikan bersambung. Dengan demikian, *sanad* Ma'qil bin Yasa>r bin Abdullah bin Mu'abbir ini sah.

Demikianlah penelitian yang berdasarkan *takhri>j* dan kualitas *ra>wi* serta ketersambungan *sanad*. Secara keseluruhan *ra>wi* yang meriwayatkan hadis tentang menyentuh wanita bukan mahram dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r* berkualitas *la> ba's bih* dan *tsiqat*. Totalitas para *ra>wi* dari jalur al-Thabara>ni> dapat dikatakan bersambung mulai dari *mukharrij* hingga Muhammad Rasulullah SAW.

Selain jalur periwayatan yang telah dipaparkan di atas, Al-Thabara>ni> juga memiliki jalur lain yang juga berasal dari sahabat Ma'qil bin Yasa>r. Dengan kata lain, al-Thabara>ni> memiliki dua jalur. *Pertama*, telah dipaparkan di atas. *Kedua*, al-Thabara>ni> menerima dari Abdan bin Ahmad dari Nashr bin 'Ali> dari bapaknya dari Syaddad bin Sa'i>d al-Rasibi> dari Abi> al-'Ala>' dari Ma'qil bin Yasa>r. Dua jalur ini membuat validitas *sanad* hadis menyentuh wanita bukan mahram ini semakin kuat. Dengan demikian, dapat disimpulkan bahwa hadis menyentuh wanita bukan

mahram dalam *al-Mu'jam al-Kabi* sahih *sanad*-nya, meski tidak ditemukan *syahi* dan *muttabi*'-nya.

Jadi, hasil analisis ini juga memperkuat kesimpulan al-Haitsami, al-Mundziri dan Abd al-Ra'uf yang menyatakan bahwa *sanad*-nya sahih.

2. Kualitas *Matan*

Sebuah hadis sahih tidak hanya sahih *sanad*-nya, tetapi juga sahih *matan*-nya. Di atas telah diteliti *sanad*-nya dan kesimpulannya adalah sahih. Oleh karena itu, setelah menguji kualitas *sanad*, maka di bawah ini akan dikaji pula kualitas *matan* hadis menyentuh wanita bukan mahram.

Hadis menyentuh wanita bukan mahram sama sekali tidak bertentangan dengan hadis sahih yang lain, jika dipahami secara majaz lafaz *yamass*, yang berarti *sexual intercourse*. Kata *lah* berarti di luar nikah. Karena bersebadan setelah nikah, menjadi halal baik bagi laki-laki maupun wanita. Dengan kata lain, berhubungan badan antara lelaki dan wanita yang tidak halal baginya di luar nikah berarti zina. Banyak hadis Nabi yang sahih melarang berbuat zina dan tidak ada satupun yang membolehkan berbuat zina, baik *muhshan* atau *ghair muhshan*. Dengan demikian, mengambil pengertian secara majaz banyak didukung oleh hadis-hadis sahih lainnya.

Berbeda apabila hadis ini dipahami secara tekstual yang mengartikan lafaz *yamass* dengan bertemunya kulit wanita dengan kulit laki-laki di bagian anggota badan manapun *ansich*. Dampak dari pemahaman tersebut adalah bahwa haram bagi laki-laki menyentuh kulit wanita yang bukan mahram. Pemahaman tersebut pasti akan bertentangan dengan realitas hadis Nabi yang

diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal dan al-Bukhari, bahwa Nabi menggandeng tangan sahaya, melewati jalan-jalan kota Madinah, untuk menolong berbagai keperluannya. Jadi, letak permasalahannya ada pada pemahaman secara tekstual dan kontekstual. Pemahaman secara kontekstual (majaz), membuat hadis ini tidak memiliki pertentangan dengan hadis sahih manapun, bahkan mendapat dukungan dari hadis-hadis sahih lainnya. Sedangkan pemahaman secara tekstual (*lafzhiyyah* atau hakiki), membuat hadis ini bertentangan dengan hadis riwayat Ibn Majjah dan al-Bukhari yang lebih sahih.

Baik secara tekstual maupun kontekstual, tidak ditemukan satu ayatpun dalam Alquran yang melarang secara tegas laki-laki menyentuh kulit wanita bukan mahram secara mutlak. Sebaliknya, banyak ayat Alquran yang secara eksplisit mengartikan lafaz *mass* dengan berhubungan badan antara laki-laki dan perempuan, seperti surat al-Ahzab [33] ayat 49 dan surat Ali Imran [3] ayat ke-47 sebagaimana telah dipaparkan di Bab III. Sehingga, banyak ayat-ayat Alquran yang mendukung hadis ini, apabila kalimat *yamass 'imra'at la> tahill lah* dipahami dengan melakukan hubungan seksual antara laki-laki dan wanita bukan mahram di luar nikah, misalnya surat al-Isra' [17] ayat 32. Memang, bagi seorang laki-laki lebih baik ditusuk jarum dari besi daripada ia berzina dengan wanita bukan mahramnya. Dengan demikian, redaksi *matan* hadis larangan “berzina” dengan wanita bukan mahram tidak bertentangan dengan Alquran, dan bahkan mendapat dukungan.

Melihat realitas sejarah, yang terungkap dalam sebuah hadis riwayat al-Bukhari dan Ibnu Majjah seperti dipaparkan di atas, bahwa Nabi Muhammad pernah menggandeng tangan seorang budak untuk menolong keperluannya. Berarti, menjadi salah bagi siapa saja yang menjadikan hadis ini sebagai dalil untuk mengharamkan bersentuhan kulit antara laki-laki dan perempuan bukan mahram. Sedangkan pemahaman hadis dengan “larangan berzina” sama sekali tidak bertentangan dengan sejarah yang sah. Sebaliknya, sejarah mendukung hadis tersebut. Seperti seorang wanita yang datang dan mengadu kepada Rasulullah SAW bahwa dirinya telah berzina. Maka Rasulullah SAW memutuskan merajamnya meski ada jeda waktu.

Hadis larangan “menyentuh” wanita bukan mahram ini juga tidak bertentangan dengan *sunnatullah* (kebiasaan Allah). Bahkan sebaliknya, sangat sesuai dengan *sunnatullah*. Manusia dilarang berzina, karena pasti akan menimbulkan kerusakan bagi kehidupan laki-laki dan perempuan baik secara fisik, seperti terjangkit virus HIV, AIDS dan psikis, seperti keterbelakangan mental. Manusia menjadi tidak bernilai, dan tidak ada bedanya dengan binatang. Kerusakan tersebut juga menimpa keturunan mereka. Seorang anak menjadi tidak jelas siapa Ayahnya, siapa walinya, bagaimana nasab dan pembagian warisnya dan kerusakan lain sebagainya. Dengan adanya larangan berzina, kehidupan manusia menjadi teratur, serasi, selaras dan seimbang. Sesuai dengan *maqashid al-syari'ah* yaitu meraih kemaslahatan dan menghindari kerusakan. Dengan demikian hadis ini tidak bertentangan dengan *sunnatullah*.

Berdasarkan kaidah kesahihan *sanad* dan *matan* hadis, sebagaimana telah dideskripsikan dalam bab II, yaitu tidak ada *syadz* dan *'illat*, serta tidak bertentangan dengan hadis lain yang lebih sahih, Alquran, sejarah, dan *sunnatullah* maka kualitas hadis tentang larangan "menyentuh" wanita bukan mahram, adalah *sahih li dzatih*. Karena, kriteria *shahih* telah terkumpul baik dalam *sanad* maupun *matan* hadis tersebut.

Al-Thabaraⁿⁱ meriwayatkan hadis menyentuh wanita bukan mahram dalam *al-Mu'jam al-Kabi^r* ini menyendiri. Meski al-Mundziriⁿⁱ mengatakan bahwa al-Baihaqiⁿⁱ juga meriwayatkannya, namun sulit ditemukan. Ke-*ghari^b*-an tersebut tidak mengurangi kesahihan hadis tersebut, selama tidak bertentangan dengan hadis lain, Alquran, sejarah, ilmu pengetahuan dan *sunnatullah*.

B. Pemaknaan Hadis Menyentuh Wanita Bukan Mahram

Dengan empat kaidah yang telah ditetapkan di Bab II untuk memaknai sebuah hadis, yaitu asumsi riwayat *bi al-ma'naⁿⁱ*, ilmu *Ghari^b al-Hadi^{ts}*, tema hakiki-majaz, dan *asba^b al-wuru^d*, maka hadis menyentuh wanita bukan mahram akan dimaknai sebagai berikut.

1. Asumsi Riwayat *bi al-Ma'naⁿⁱ*

Dalam *al-Mu'jam al-Kabi^r*, al-Thabaraⁿⁱ men-*takhri^j* hadis ini dengan dua redaksi. Tidak ada perbedaan dan pertentangan signifikan diantara keduanya. Hanya berbeda pada lafaz *ahadikum* dan *rajulin* saja, yang tidak berpengaruh kepada makna hadis. Bahkan, keduanya saling mendukung. Diperkuat lagi dengan dua jalur *sanad*-nya. Dengan demikian, periwayatan

hadis tersebut berbentuk riwayat *bi al-ma'na*>. Ilmuwan hadis dalam menyikapi hal ini menyatakan bahwa asal tidak menyebabkan kerancuan makna dan didukung dengan *sanad* yang sahih, maka hal tersebut bisa ditolelir.

2. Ke-*ghari*>*b*-an Hadis

Terkait dengan matan hadis ini, tidak dijumpai lafaz yang *ghari*>*b*. Selain itu, juga tidak dijumpai *syarah* atau penjelasan baik dari sahabat maupun *ta>bi'in*, sebagaimana yang disyaratkan oleh ilmuwan hadis dalam menafsiri suatu teks yang asing. Hanya saja, seperti yang dikutip oleh Yu>suf al-Qaradha>wi> bahwa Ibnu 'Abbas menyatakan makna “*al-mass*, *al-lams* dan *al-mulamasah* dalam Alquran merupakan kiasan tentang *jima'* (bersenggama).” Pernyataan Ibnu 'Abbas ini memberi isyarat bahwa makna hadis ini adalah larangan berzina, baik *muhshan* maupun *ghair muhshan*.

3. Hakiki dan Majaz

Menjawab teori hakiki dan majaz, maka hadis ini mengandung makna majaz. Jelas hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi*>*r* ini yang dimaksud bukanlah makna hakikinya. Sebaliknya, yang dimaksud adalah makna majaznya. Dengan demikian perlu diungkap unsur-unsur majaznya, seperti analisis di bawah ini.

Berdasarkan klasifikasi majaz, maka dapat dipastikan bahwa hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi*>*r* ini, tepatnya pada lafaz *yamass* tergolong *majaz mufrad isti'a>rah*. Karena ada hubungan keserupaan (*'alaqah musyabbahah*) antara makna asli “menyentuh” dengan makna pinjamannya

“bersebadan”. Menyentuh dengan bersebadan memiliki keserupaan makna. Keserupaan itu ialah, “bertemunya dua kulit”. *Musta'a>r lah*-nya (yang menyerupai atau *musyabbah*) adalah bersebadan. Sedangkan *musta'a>r minh*-nya (yang diserupakan atau *musyabbah bih*) adalah lafaz *yamass*. Dan *musta'a>r*-nya (pengertian yang logis) adalah bertemunya dua kulit.

Berdasarkan penyebutan *musta'a>r minh* atau *musyabbah bih*-nya, hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r* termasuk dalam *isti'a>rah tashiri>hiyyah*, sebab *musyabbah bih*-nya ditegaskan, dalam hal ini lafaz *yamass*. Sedangkan mengacu pada lafaz yang dijadikan *isti'a>rah*, hadis ini termasuk dalam *isti'a>rah taba>'iyyah*, karena lafaz yang dijadikan *isti'a>rah* berupa *fi'il* (kata kerja), dalam hal ini *yamass* yang berasal dari kata kerja dasar *mass*.

Apabila didasarkan pada relevansi sebuah kata, baik dengan *musyabbah* atau *musabbah bih*-nya, hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r* ini terklasifikasi dalam *isti'a>rah murasysyahah*. Karena kalimat *'imra'at la tahill lah* relevan dengan *yamass* yang bertindak sebagai *musyabbah bih* atau *musta'a>r minh*. Keterkaitan antara “yamass” dengan “Imra'at” memberi kepastian arti bahwa yang dimaksud adalah bersebadan, sebagaimana menurut As-Sakit.

Adapun *qari>nah* hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r* yang menghalangi arti *yamass* sebagai menyentuh *ansich* adalah *lafzhiyyah* dan *ha>liyyah* (situasi dan kondisi atau kenyataan empirik). Secara lafaz, kata *yamass* apabila disandingkan dengan *imra'at* maka hanya memiliki satu arti,

yaitu bersebadan. Begitu juga rasa bahasa yang ditangkap dari kalimat *tidak halal baginya*. Untuk menjadi halal antara laki-laki dan perempuan maka dengan nikah. Dan tujuan utama nikah adalah menyalurkan hasrat biologis seksual yang fitrah pada tempatnya, disamping beribadah dan memiliki keturunan. Disamping itu, *qari>nah lafzhiyyah* ini didukung juga oleh beberapa ayat Alquran, seperti surat al-Ahzab [33] ayat 49, surat Ali Imran [3] ayat ke-47 dan hadis-hadis Nabi riwayat al-Baihaqi> di atas yang semua lafaz *mass* berarti bersebadan. Dengan demikian lafaz *yamass*, *imra'at*, dan *la tahill lah* menjadi indikasi eksplisit bahwa hadis menyentuh wanita bukan mahram harus dipahami secara majaz.

Sedangkan *qari>nah ha>liyyah* (situasi dan kondisi) yang menghalagi kata *yamass* diartikan menyentuh *ansich* adalah hadis Nabi yang diriwayatkan oleh Ahmad bin Hambal dan al-Bukhari, bahwa Nabi menggandeng tangan sahaya, melewati jalan-jalan kota Madinah, untuk menolong berbagai keperluannya. Disamping itu, tidak mungkin kesalahan kecil (menyentuh *ansich*) dengan *punishment* atau hukuman yang berat. Jadi, tidak mungkin dimaknai hakikinya dan harus diartikan secara majaz. Dengan demikian, hadis tersebut bermakna “Ditusuk jarum dari besi kepala salah seorang diantara kalian, lebih baik daripada ia berzina dengan wanita yang belum dinikahnya.”

4. *Asba>b al-Wuru>d*

Tidak ditemukan latar historis diucapkannya hadis ini oleh Rasulullah SAW. Meski demikian, hadis riwayat al-Bukha>ri> dan Abu> Hurairah yang menyatakan secara tegas bahwa Nabi pernah menggandeng tangan sahaya,

melewati jalan-jalan kota Madinah, untuk menolong berbagai keperluannya, menjadi kepastian makna *yamass* dalam hadis ini adalah bersebadan.

C. Ikhtilaf Ulama Terhadap Hadis Nomor 486 dalam *Al-Mu'jam Al-Kabi>r*

Telah dipaparkan sebelumnya bahwa hadis nomor 486 dalam *al-Mu'jam al-Kabi>r* ini tidak ada pertentangan baik dengan Alquran, hadis, sejarah dan *sunnatullah*. Perbedaan utamanya hanya terletak pada pemahaman secara hakiki dan pemahaman secara majaz, yang memberikan implikasi yang saling berbeda bahkan bertentangan. Pemaknaan secara hakiki, cenderung menjadikan hadis ini sebagai dalil mengharamkan bersentuhan kulit antara laki-laki dan wanita bukan mahram secara mutlak. Sedangkan mereka yang memaknai secara majaz, tidak mengharamkan bersentuhan secara mutlak, yaitu keharaman itu apabila diikuti dengan syahwat, dan dikhawatirkan akan menimbulkan fitnah. Karena tidak mungkin dilakukan *al-jam'*, maka akan diuji argumen yang lebih kuat diantara ulama yang memahami hadis tersebut.

1. Uji Kekuatan Argumen Ulama Tekstual

Secara berurutan, berdasarkan laporan Ahmad Sarwat, argumen ulama jumur termasuk keempat imam mazhab yang menyatakan bahwa sentuhan kulit antara laki-laki dan wanita yang bukan mahram hukumnya haram antara lain, *pertama* karena menutup pintu kejahatan (*sadd al-dza>ri'ah*), yaitu syahwat tergerak dan munculnya fitnah bila telah tampak tanda-tandanya.

Para ahli *Ushu>l* yang mengatakan bahwa *sadd al-dza>ri'ah* menunjukkan yang terbaik, bukan mewajibkan. Argumen di atas menjadi lemah

apabila dua ‘*illat*-nya tidak ada. Sebagaimana kaidah *ushu>l fiqh* bahwa hukum itu berlaku sesuai ‘*illat*-nya. Padahal tidak mesti semua orang bersyahwat ketika bersentuhan atau bersalaman dengan lawan jenis. Apalagi sampai munculnya fitnah. Umpamanya apabila berjabat tangan itu merupakan sarana untuk mempererat hubungan dan berbagi perasaan yang tulus antara sesama orang mukmin, seperti jabatan tangan antara karib kerabat dan teman-teman dekat pada acara-acara tertentu, khususnya seperti mengucapkan selamat bagi seseorang yang baru datang dari perjalanan jauh; berjabat tangan untuk menghormati dan mendorong orang berbuat baik (misalnya sewaktu lebaran untuk bermaaf-maafan atau pun berkenalan); atau untuk menyampaikan rasa belasungkawa dan turut berduka-cita karena sesuatu musibah. Kesalahan fatal dalam argumen ini adalah memutlakkan keharaman. Argumen ini juga berasal dari ijtihad, tingkatan paling rendah setelah Alquran dan Hadis.

Argumen *Kedua*, adalah hadis riwayat Bukhari yang bersumber dari ‘Aisyah bahwa Rasulullah SAW tidak pernah menjabat tangan wanita. Catatan untuk hadis ini adalah bahwa Rasulullah SAW tidak menyentuh tangan seorang wanita ketika pem-*bai’at*-an. Di luar itu, masih mengandung kemungkinan beliau melakukannya. Karena dalam hadis di atas, tidak disebutkan secara eksplisit *timing*-nya bahwa Nabi SAW tidak menyentuh tangan wanita baik ketika *bai’at* atau selainnya. Mengambil ibrah tidak hanya keumuman lafaznya saja, tetapi bisa juga dengan kekhususan sebabnya. Lafaz *fi al-muba>ya’ah* dalam hadis pertama dan *nuba>yi’uk* pada hadis yang kedua, secara tersurat menunjukkan bahwa konteks kedua hadis tersebut adalah ketika *bai’at*. Dengan begitu, argumen ini

lemah apabila kedua hadis tersebut dijadikan dalil untuk mengharamkan bersentuhan antara kulit laki-laki dan perempuan yang bukan mahram.

Ketiga, penafsiran Imam Syafi'i terhadap surat al-Nisa' ayat 4 yang menyatakan bahwa yang dimaksud *mula>samah* itu bukan persentuhan dalam arti persetubuhan. Karena, masalah hadas yang disebabkan *jana>bat* sudah dibahas pada poin sebelumnya, yakni harus dengan mandi.

Argumen ini diangkat juga, karena menurut Ibn Abbas kata *mula>masah* itu sama dengan *al-mass*. Argumen ini juga lemah kalau menjadikan penafsiran Imam Syafi'i sebagai dalil mengharamkan secara mutlak bersentuhan lawan jenis bukan mahram. Karena, Imam Syafi'i menjadikan pemahamannya terhadap ayat tersebut sebagai dalil untuk kebatalan wudlu, bukan keharaman sentuhan lawan jenis bukan mahram. Disamping itu, landasan argumen ini pun ijtihad, yang masih memungkinkan untuk berbeda dengan ulama lain. Bahkan, ada juga ulama yang menentukan hukum tidak batal wudlu karena menyentuh *ansich*.

Dengan pemaparan di atas, secara keseluruhan dapat disimpulkan bahwa argumen ulama yang menjadikan hadis Ma'qil bin Yasa'r riwayat al-Thabara'ni> sebagai dalil untuk mengharamkan secara mutlak sentuhan lawan jenis bukan mahram berkualitas lemah.

2. Uji Kekuatan Argumen Ulama Majaz

Secara garis besar, Yu>suf al-Qaradha>wi>, Ibnu> Abbas, al-Raghi>b al-Asfaha>ni>, Ibn As-Sakit, semua ahli Fiqih, *Mufasssir*, juga kalangan Zhahiri menggunakan pemaknaan majaz mendasarkan argumen mereka pada makna asal *al-mass*, yang didukung oleh hadis lain dan Alquran. Alasan mereka adalah

qari>nah ha>liyyah (situasi dan kondisi, baik bahasa atau kenyataan empirik) yang bermacam-macam dan logis-rasional. Kelengkapan dasar argumen ini membuat kesimpulan tersebut sangat kokoh, sulit dibantah bahkan tidak bisa dibantah, bahwa yang dimaksud “yamass” dalam hadis nomor 486 dalam *al-Mu’jam al-Kabir* tersebut adalah “bersebadan”.

Dengan membandingkan kekuatan dasar argumen kedua golongan di atas, kelemahan dan kelebihan dapat disimpulkan makna majaz lebih kuat daripada makna tekstualnya. Dengan kata lain, makna majaz lebih meyakinkan kebenarannya daripada makna hakikinya. Kesimpulan tersebut membawa implikasi pemaknaan secara majaz hadis nomor 486 dalam *al-Mu’jam al-Kabir* adalah *pertama* keharaman berzina dan sama sekali bukan dalil mengharamkan bersentuhan *ansich* antara laki-laki dan wanita bukan mahram. Pemahaman seperti ini bukan berarti menghalalkan bersentuhan laki-laki dan perempuan bukan mahram secara mutlak.

D. Ke-hujjah-an Hadis Menyentuh Wanita Bukan Mahram

Setelah dilakukan analisis secara menyeluruh, dapat dipastikan bahwa Hadis nomor 486 dalam *al-Mu’jam al-Kabir* berkualitas sahih. Oleh karena itu, hadis ini harus diamalkan dan bisa dijadikan *hujjah* sebagai dalil *syara’*. Dengan kata lain, hadis menyentuh wanita bukan mahram bersatatus *maqbu>l ma’mu>l bih*.