

RASYWAH DALAM PANDANGAN RASULULLAH: TINJAUAN KESAHIHAN DAN PEMAHAMAN HADIS

Oleh: Yusrizal Efendi*

Abstract: *Bribe was not new affair in societies. This cruel phenomenon had became worse and worse. This bad habit happened at any societies' life. Considering the massive damage of it, Islam forbade moslem people to do bribery, even prophet Muhammad cursed his followers to do it. It was not forbidden to people who give something or receiver, but also to the one who mediate this bribery.*

Kata kunci: *rasiyah, lakanat, jabatan, haram*

PENDAHULUAN

Di antara ujian yang menimpa umat Islam adalah merebaknya suap di tengah-tengah masyarakat dan bersedianya tangan-tangan para pejabat menerima sesuatu yang bukan haknya (Ahmad 'Athâ', 1999: 363). Jika fenomena ini diruntut berdasarkan pengalaman sejarah, menurut Muhammad Hariyadi dalam republika.co.id (Kamis, 07 Maret 2013), dipastikan usia suap-menyuap (*rasiyah*) sudah setua usia peradaban manusia. Karena secara alamiah manusia akan menggunakan berbagai kemampuan, pengaruh, pendekatan, dan cara yang dimilikinya untuk mendapatkan sesuatu yang diinginkannya. Dalam konteks ini, meminjam istilah Abu Bakar Muhammad (1997: 261), masa yang membahayakan umat manusia bukan lagi akan terjadi, tetapi sudah lama membudaya, sehingga kemaksiatan itu saat ini sudah dianggap perbuatan yang wajar, benar dan

baik. *Rasiyah* dalam urusan apa saja untuk mendapatkan sesuatu seakan sudah menjadi tuntutan zaman.

Quraish Shihâb (2001: 297) membahasakan bahwa masyarakat telah melahirkan suatu budaya yang paradoksial. Apa yang tadinya *munkar* (tidak dibenarkan) dapat menjadi *ma'ruf* (dikenal dan dinilai baik) apabila dilakukan banyak orang secara berulang dan berkesinambungan. Fenomena *rasiyah* tampaknya adalah *munkar* yang telah dianggap *ma'ruf*. Dalam hal ini, hanya jiwa-jiwa yang terpelihara, menjaga kemuliaan, keadilan, dan membebaskan diri dari kepentingan duniawi yang mampu konsisten menghindari penyuapan apa pun bentuk dan betapa pun kecilnya.

Mencermati kondisi demikian adalah menarik untuk ditelusuri dan ditelaah bagaimana sebenarnya Rasulullah SAW mengkritisi fenomena budaya negatif *rasiyah* tersebut. Tentu adanya kajian tentang

* Penulis adalah Lektor dalam Mata Kuliah Hadis STAIN Batusangkar

masalah ini merupakan suatu ke-niscayaan yang tidak dapat diabai-kan. Apalagi kehujahan Hadis seba-gai sumber kedua ajaran Islam setelah al-Qur'an, perlu ditelaah secara lebih mendalam agar otentisitas, validitas dan pemahamannya seba-gai sesuatu yang benar-benar berasal dari Nabi dapat dipertanggung-jawabkan. Dalam hal ini, para ulama sepakat bahwa hadis yang me-menuhi syarat untuk diterima dan dijadikan sebagai hujah hanyalah hadis yang bernilai *shahîh* dan *hasan* saja, sedangkan hadis yang bernilai *dha'îf* mesti ditolak (Mahmûd al-Thâhâن, [t.th]: 29). Dengan demikian, *tadabbur Sunnah* (Hadis) merupakan perisai dari berbagai penyimpangan pemikiran. (al-Lâhîm, [t.th.]: 60).

TAKHRÎJ AL-HADÎTS DAN HASIL IDENTIFIKASI RIWAYAT

Dalam penelitian ini, *takhrîj al-hadîts* merupakan upaya untuk menunjukkan atau mengemukakan letak asal hadis pada sumber aslinya secara lengkap dengan *sanad*-nya dan menerangkan kualitas hadis yang bersangkutan (Mahmûd al-Thâhâن, 1991: 15). Hal ini dimaksud-kan untuk mengetahui asal-usul ri-wayat hadis yang diteliti dan seluruh riwayat hadisnya sehingga dapat diketahui ada atau tidak ada-nya *syâhid* dan *muttâbi'* pada jalur *sanad* yang diteliti.

Dalam konteks ini, penelusuran atau pencarian hadis dilakukan pada berbagai kitab sumber asli hadis yang dinilai sebagai kitab hadis *mu'tamad* dan *mu'tabarâh* dan memuat secara lengkap *sanad* dan *matan*-nya, yaitu *Kutub al-Tis'ah* yang terdiri dari: *Shahîh al-Bukhârî*, *Shahîh*

Muslim, *Sunan Abî Dâwud*, *Sunan al-Nâsâ'î*, *Sunan al-Turmudzî*, *Sunan Ibn Mâjah*, *Sunan al-Dârimî*, *Musnad Ahmad bin Hanbal* dan *al-Muwaththa'* *Malik ibn Anas*. Untuk melacak keberadaan riwayat-riwayat hadis tentang *rasyîwah*, dilakukan penelusuran Hadis berdasarkan kosa kata tertentu (*takhrîj al-hadîts bi al-lafzh*) ataupun melalui topik tertentu (*takhrîj al-hadîts bi al-mawdhû'*) melalui buku *Mu'jâm al-Mufahras li Alfâz al-Hadîts al-Nabâwî* (1936, I: 490, 1943, II: 262) dan *Miftâh Kunûz al-Sunnah* (1978: 209) yang keduanya disusun oleh Prof. Dr. Arnold John Weinsinck dan ditulis dalam bahasa Belanda, lalu diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Prof. Dr. Muhammad Fuwad 'Abd al-Baqi. Di samping itu, di-upayakan pula penelusuran melalui awal matan (*takhrîj al-hadîts bi awwal al-lafzh*) melalui kitab *al-Jâmi'i al-Shaghîr Min Hadîts al-Basyîr al-Nadzîr* buah karya Imâm Jalâl al-Dîn 'Abd al-Rahmân al-Suyûthî (2004: 445)

Dari pelacakan yang dilakukan ditemukan sebanyak 11 riwayat hadis dalam *Kutub al-Tis'ah*. Dalam hal ini, enam riwayat hadis menyebutkan Rasulullah SAW mengutuk pemberi suap dan penerima suap; satu riwayat di antaranya eksplisit berkenaan dengan hukum. lima riwayat hadis menyebutkan kutukan Allâh SWT terhadap pemberi suap dan penerima suap; dua riwayat di antaranya juga eksplisit berkenaan dengan hukum. Di samping itu, juga ada satu riwayat hadis menyebutkan Rasulullah SAW mengutuk pemberi suap dan penerima suap serta per-antara pemberian suap itu. Kese-luruhan hadis tersebut terdapat dalam lima kitab sumber hadis dengan rincian sebagai berikut:

١. سنن أبي داود، ج. ٣، ص. ٣٢٦، كتاب الأقضية [٢٥] باب في كراهيّة الرّشوة [٤] حديث ٣٥٨٢ : حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ يُونُسَ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٢. سنن الترمذى، ج. ٣، ص. ١٥، كتاب الأحكام عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [١٢] باب ما جاء في الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ في الحُكْمِ [٩]، حديث ١٣٣٦ : حَدَّثَنَا قُتْبَيْهُ قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ في الحُكْمِ.
٣. سنن الترمذى، ج. ٣، ص. ١٦، كتاب الأحكام عن رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ [١٣] باب ما جاء في الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ في الحُكْمِ [٩]، حديث ١٣٣٧ : حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمُشَنَّى قَالَ حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ الْعَقْدِيُّ قَالَ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ. هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ صَحِيحٌ.
٤. سنن ابن ماجة، ج. ٣، ص. ٤١٠، كتاب الأحكام [١٢] باب التَّعْلِيظِ في الْحِيفِ والرّشوة [٢]، حديث ٢٢١٣ : حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ مُحَمَّدٍ حَدَّثَنَا وَكَيْفَ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ حَالِهِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٥. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ١٦٤، حديث ٦٥٣٢ : حَدَّثَنَا وَكَيْفَ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ حَالِهِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٦. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ١٩٠، حديث ٦٧٧٨ : حَدَّثَنَا حَجَّاجٌ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ وَتَبَيْدٌ قَالَ أَحْبَرَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ قَالَ تَبَيْدٌ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٧. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ١٩٤، حديث ٦٨٣٠ : حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ عَمْرِو حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ لَعْنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٨. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ٢١٢، حديث ٦٩٨٤ : حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ.
٩. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ٣٨٧، حديث ٩٠١١ : حَدَّثَنَا عَفَانُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الرَّاشِيٍّ وَالْمُرْتَشِيٍّ في الحُكْمِ.

١٠. مسند أحمد، ج. ٢، ص. ٣٨٨، حديث

٩٠١٩ : حَدَّثَنَا عَفَّانُ حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ قَالَ :

حدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ أَبِي سَلَمَةَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : لَعْنَ اللَّهِ الرَّاشِيِّ وَالْمُرْتَشِيِّ فِي الْحُكْمِ .

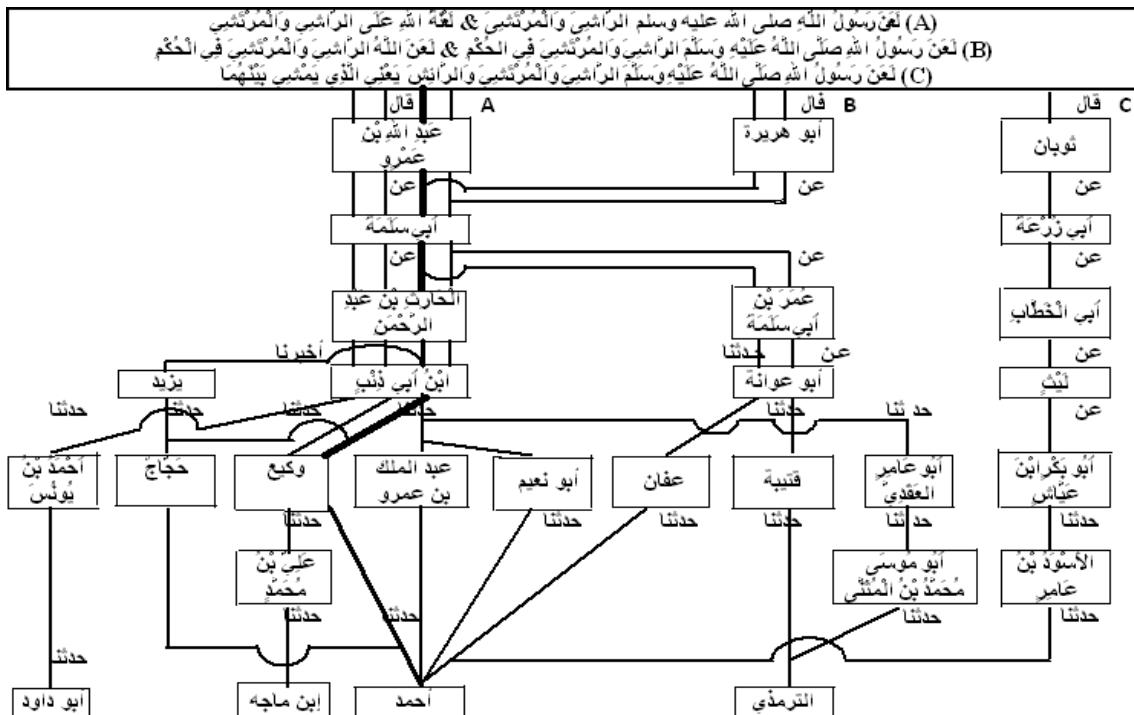
١١. مسند أحمد، ج. ٥، ص. ٢٧٩، حديث

٢٢٧٦٢: حَدَّثَنَا الْأَسْوَدُ بْنُ عَامِرٍ حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرٍ يَعْنِي ابْنِ عِيَاشٍ عَنْ لَيْثٍ عَنْ أَبِي الْحَطَّابِ عَنْ أَبِي زُرْعَةَ عَنْ ثُوَبَانَ قَالَ: لَعَنَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِيُّ وَالْمُرْتَشِيُّ وَالرَّائِشُ يَعْنِي الَّذِي يَمْشِي بَيْنَهُمَا.

KRITIK SANAD HADIS

Untuk melihat secara lebih jelas jalur *sanad*, nama-nama periwayat dan metode periwayatan yang digunakan oleh masing-masing periwayat terlebih dahulu dilakukan

i'tibâr yaitu menyertakan *sanad-sanad* yang lain untuk suatu hadis tertentu (dalam hal ini, hadis tentang *rasywah*), yang pada bagian *sanad*-nya tampak hanya seorang periwayat saja. Dengan menyertakan *sanad-sanad* yang lain, niscaya akan terlihat adanya periwayat lain untuk bagian *sanad* hadis yang diteliti (Ibn Shalah, 1995: 65-66). Melalui kegiatan *i'tibâr*, dapat pula diketahui keadaan *sanad* hadis secara keseluruhan, termasuk pertalian dan pertemuan masing-masing *sanad* serta ada atau tidak adanya *muttâbi'* dan *syâhid* untuk jalur *sanad* yang diteliti tersebut. Secara teknis, untuk memudahkan *i'tibâr* dilakukan pembuatan skema untuk seluruh jalur *sanad* hadis obyek kajian sebagai berikut:



Dari 11 jalur *sanad* yang ada sebagaimana terlihat pada skema *sanad* secara keseluruhan di atas, Penulis memilih jalur *sanad* Ahmad melalui Hajjâj sebagai obyek kajian. Hal ini didasarkan atas pertimbangan bahwa jalur ini termasuk berstatus ‘ali (tinggi) karena relatif lebih sedikit melibatkan periyat ketimbang jalur lainnya, yaitu hanya enam orang. Apalagi, Ahmad (164–241 H) sebagai *mukharrij* (periyat penghimpun dan penyusun hadits) masa hidupnya juga lebih awal dibandingkan Abû Dâwud (202–275 H), Ibn Mâjah (209–273 H) dan al-Turmudzî (209–279 H). Hal ini tidaklah berarti mengabaikan jalur-jalur periyatan yang lain karena tetap dibutuhkan sebagai *muttâbi’* (*sanad* pendukung) dan *syâhid* (matan pendukung). Adapun riwayat dimaksud secara lengkap adalah sebagai berikut:

حَدَّثَنَا وَكِبِيعٌ حَدَّثَنَا أَبْنُ أَبِي ذِئْبٍ عَنْ حَالِهِ
الْحَارِثُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ
عَبْدِ الرَّحْمَنِ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرِو قَالَ: لَعْنَ
رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ الرَّاشِي
وَالْمُرْشِي. (Ahmad, 1998, II: 164, hadis 6532)

Beranjak dari kutipan riwayat di atas, diketahui bahwa ada enam orang periyat yang akan ditelusuri kehidupan dan kredibilitas kepribadiannya. Mereka adalah Ahmad selaku *mukharrij* yang mencantumkan riwayat tersebut dalam kitab *Sunan*-nya (*Sanad* I/Periyat VI), Wakî’ (*Sanad* II/Periyat V), Ibn Abî Zi`b (*Sanad* III/Periyat IV), al-Hârits bin ‘Abd al-Rahmân (*Sanad* IV/Periyat III), Abî

Salamah (*Sanad* V/Periyat II) dan ‘Abd Allâh bin ‘Amrû (*Sanad* VI/Periyat I) sebagai shahâbat yang mendengar langsung hadits tersebut dari Rasulullah SAW.

1. Ahmad (164-241 H)

Nama lengkapnya Ahmad bin Muhamad bin Hanbal bin Hilâl bin Asad al-Syaibânî, Abû ‘Abd Allâh al-Marwâzî. Ia lahir, tumbuh dan wafat di Baghdad, namun sempat keliling ke berbagai negeri untuk belajar, semisal Kufah, Basrah, Makkah, Madinah, Yaman, Syam dan Jazirah. Banyak sekali ulama yang “disauk” hadisnya oleh Ahmad, di antaranya Ismâ’îl bin ‘Ulayyah, Sufyan bin ‘Uyaynah dan Wakî’ bin al-Jarrah. Di sisi lain, murid yang “menimba” hadisnya pun sangat banyak, bahkan ulama-ulama besar saat itu turut berguru padanya, misalnya al-Bukhârî, Muslim, Abû Dâwud dan lain-lain (al-Mizzî, 1983, I: 437-442).

Kedudukan Imam Ahmad selaku periyat hadits terkemuka tidak perlu disangskakan lagi karena tidak ada seorang pun kritikus hadits yang mencela pribadinya. Bahkan, pujian yang diberikan ulama kepadanya adalah pujian berperingkat tinggi dan tertinggi. Ibn Ma’în mengatakan “Saya tidak pernah melihat orang yang lebih baik (pengetahuannya di bidang hadis) melebihi Ahmad. Jikalau majlis kami mengemukakan sanjungan terhadapnya, niscaya kami tidak dapat menyebutkan secara sempurna keutamaannya”. Wakî’ menyatakan “Tidak ada orang yang datang ke Kufah semisal Ahmad bin Hanbal”. Yahya al-Qaththân mengakui “Tidak ada orang yang datang

kepada saya semisal Ahmad bin Hanbal". 'Abd al-Razâq mengakui "Saya belum pernah melihat orang yang lebih *faqih* dan lebih *wara'* dari Ahmad bin Hanbal". Al-Syâfi'i pun mengatakan "Saya keluar dari Baghdad dan di belakang saya tidak ada orang yang lebih *faqih*, zuhud dan *wara'* dari Ahmad bin Hanbal". Ahmad bin Sa'id al-Dârimî berkata "Tidak pernah kulihat kepala hitam yang lebih *hafizh* terhadap hadis Rasulullah SAW dan lebih mengetahui pemahaman dan maknanya dari Abi 'Abd Allâh Ahmad bin Hanbal". Yahya ibn Adam menyatakan "Ahmad bin Hanbal adalah imam kami". Senada dengan itu, Qutaybah menyatakan "Ahmad bin Hanbal adalah imam dunia". Al-Nufaylî mengakui "Ahmad termasuk orang yang paling alim tentang agama". Nashr bin 'Alî al-Jahdhamî mengatakan "Ahmad bin Hanbal adalah manusia paling utama di zamannya". Hajjâj bin al-Sya'îr mengakui "Belum pernah kedua mataku melihat orang yang lebih utama dari Ahmad". Abû al-Walîd al-Thayalisî berkata "Tidak ada di Basrah dan Kufah seseorang yang lebih aku suka dari Ahmad bin Hanbal dan kemampuanku tidaklah lebih tinggi darinya". 'Alî bin al-Madinî mengakui "Tidak ada shahabat kami yang lebih *hafizh* dari Ahmad bin Hanbal". Al-Haytsam bin Jamîl mengatakan "sesungguhnya kehidupan pemuda ini menjadi hujjah bagi ahli di zamannya". Abu 'Ubayd mengatakan "Ilmu hadis itu bermuara pada empat orang, maka Ahmad bin Hanbal adalah orang yang paling *faqih* dalam hal itu. Tidak ada orang di Timur dan Barat bumi yang lebih

agung darinya". (al-Dzahabî, 2004, I: 187-191)

Dengan begitu, pernyataan Ahmad bahwa ia telah menerima hadîts tersebut dengan metode *as-samâ'* (*haddatsanâ*) dari Wakî' dapat dipercaya. Hal ini didukung oleh masa hidup Ahmad (164-241 H) yang bertemu dengan Wakî' (129-196 H) dengan rentang waktu 32 tahun. Apalagi, Ahmad bin Hanbal pernah belajar ke Kufah, tempat kediaman Wakî' bin al-Jarrah. Dengan demikian, jalur *sanad* di antara keduanya berada dalam keadaan *muttashil* (bersambung)

2. Wakî' (129-196 H)

Nama lengkapnya adalah Wakî' bin al-Jarrah bin Malih al-Ru'âsî, Abû Sufyân al-Kûfî. Ulama yang hadisnya pernah "ditimba" oleh Wakî' cukup banyak, di antaranya Ismâ'il bin Abi Khâid, Hammâd bin Salamah, dan **Muhammad bin 'Abd al-Rahmân bin Abî Zi'b**. Murid yang berhasil meraup hadisnya pun banyak, di antaranya **Ahmad ibn Hanbal**, Ishaq bin Rahâwayh dan 'Abd Allâh bin al-Mubârak (al-Mizzî, 1992, XXX: 462-470).

Wakî' adalah periyawat yang memiliki kredibilitas terpuji. Ahmad bin Hanbal menyatakan "Tidak pernah kulihat orang yang lebih menjaga ilmu dan lebih *hafizh* dari Wakî'. Belum pernah kulihat seseorang semisal Wakî' dalam hal ilmu, *hafizh*, *sanad*, sistematika bab, konsentrasi dan kesahajaannya". Kamu wajib berpegang pada *Mushannafat Wakî'*. Ketika ditemui pasca terjadinya *mihnah*, Ahmad bin Hanbal mengatakan "Wakî' adalah

imam umat Islam di masanya". Yahya bin Ma'în berkata "Periwayat yang *tsabat* di Irak adalah Wakî', tidak pernah kulihat periwayat yang lebih utama dari Wakî'. Demi Allâh, tidak pernah kulihat orang yang menyampaikan hadis karena Allâh dan lebih *hafizh* selain Wakî'. Ia di zamannya bagaikan al-Awzâ'î di zamannya". Ibn 'Ammâr berkomentar "Tidak kulihat di Kufah di masa Wakî', periwayat yang lebih *faqîh* dan lebih *'alîm* dengan hadis darinya". Abî Nu'aym berkata "Selagi periwayat yang *tsabat* ini hidup, tidak seorang pun yang akan unggul darinya". Ketika ditanya Jarîr tentang siapa tokoh Kufah hari ini, Ibn al-Mubârak terdiam, lalu menjawab "Orang Mesir yakni Wakî'". Ibn Sa'ad berkata "Wakî' *tsîqah* *ma'mûnan* 'aliyah râfi'an katsîr al-hadîts hujjah". Al-'Ijlî menyatakan "Seorang Kufah *tsîqah* 'âbid shâlih adîb *hâfizh* dan ia pun berfatwa". Abû Dâwud menilai "Wakî' *ahfazh*". Ya'qub al-Faswi berkata "Wakî' *hâfizh* khayyir fâdhil". 'Ali bin Khasram menyatakan "Ini adalah ahli fiqh negeri Irak". (al-Dzahabî, 2004, IX: 350-360)

Kedudukan Wakî' selaku periwayat hadits terkemuka tidak perlu disangskakan. Tidak ada seorang pun kritikus hadîts yang mencela pribadinya. Bahkan, pujiyan yang diberikan ulama kepadanya adalah pujiyan berperingkat tinggi dan tertinggi. Atas dasar itu, pernyataan Wakî' bahwa ia telah menerima hadîts tersebut dengan metode *as-samâ'* (*haddatsanâ*) dari Ibn Abî Zi'b dapat dipercaya. Hal ini didukung oleh rentang waktu 30 tahun masa hidup Wakî' (129-296 H) yang bertemu dengan Ibn Abî Zi'b

(80-159 H). Apalagi, Wakî' pernah belajar hadis ke Madinah, tempat kediaman gurunya, Ibn Abî Zi'b. Artinya, jalur *sanad* di antara keduanya berada dalam keadaan *muttashil* (bersambung)

3. Ibn Abî Zi'b (80-159 H)

Nama lengkapnya adalah Muhammad bin 'Abd al-Rahmân ibn al-Mughîrat bin al-Hârits bin Abî Zi'b. Ibunya bernama Burayhah bint 'Abd al-Rahmân. Ia berguru pada banyak ulama hadis, di antaranya pamannya, al-Hârits bin 'Abd al-Rahmân bin Abî Zi'b, Sa'îd bin Sam'ân dan al-Qâsim bin 'Abbâs. Murid yang belajar hadis padanya pun banyak, di antaranya Adam bin Abî Iyâs, 'Abd Allâh bin Wahab dan **Wakî' bin al-Jarrah** (al-Mizzî, 1992, XXV: 630-634)

Di mata para ulama hadis, Ibn Abî Zi'b dikenal sebagai periwayat hadis yang dihormati. Ahmad bin Hanbal mengatakan "Ibn Abî Zi'b *tsîqah*, *shuduq*, lebih utama dari Mâlik bin Anas, namun Mâlik lebih bersih dalam memilih *rijal* darinya. Namun, Ibn Abî Zi'b lebih baik performa fisiknya, lebih *warâ'* dan lebih konsisten menegakkan kebenaran di hadapan penguasa dibandingkan Malik". Yahya bin Ma'în berkata "Ibn Abî Zi'b adalah seorang Madinah yang *tsîqah*". Ya'qûb bin Syaybah al-Sadûsî menilai senada "Ibn Abî Zi'b *tsîqah* *shuduq*". Al-Syâfi'î menyatakan "Tidak ada orang yang berfatwa padaku sehingga aku simpati padanya sebagaimana aku simpati pada al-Layts dan Ibn Abî Zi'b". al-Nasâ'î menilainya *tsîqah*. Hammâd bin Khâlid berkata "Ia *tsîqah* dalam hadisnya, *shuduq*,

seorang yang shalih lagi *wara*”. Al-Wâqidî mengakui “Ia adalah manusia paling *wara*’ dan utama, namun orang banyak menudingnya berfaham Qadariyah, padahal tidak”. (al-Mizzî, 1992, XXV: 634-642).

Tidak ada seorang pun ulama kritisus hadis yang mencela pribadi Ibn Abi Zi`b, bahkan pujian yang diberikan kepadanya adalah pujian berperingkat tinggi. Atas dasar itu, dapat dipercaya bahwa Ibn Abî Zi`b telah menerima hadis dari pamannya, al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân dengan cara *as-samâ’* (*haddatsanâ*). Itu berarti bahwa *sanad* antara dia dengan pamannya dalam keadaan bersambung (*muttashil*). Masa hidupnya (80-159 H) dan pamannya (56-129 H) adalah bukti yang menguatkan hal tersebut.

4. al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân (56-129 H)

Nama lengkapnya adalah al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân al-Quraisyî al-‘Âmirî, Abû ‘Abd al-Rahmân al-Madanî, paman dari Ibn Abî Zi`b. Banyak ulama yang menjadi gurunya di bidang hadis, di antaranya Muhammad bin Jubayr bin Muth’im, Muhammad bin Muslim bin Syihâb al-Zuhrî dan **Abî Salamah bin ‘Abd al-Rahmân bin ‘Auf**. Ulama yang menjadi muridnya di bidang hadis antara lain putera saudara perempuannya, **Muhammad bin ‘Abd al-Rahmân ibn al-Mughîrat bin al-Hârîts bin Abî Zi`b**. al-Hâkim Abû ‘Ubayd mengatakan bahwa tidak diketahui ada orang meriwayatkan hadis dari al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân selain dia. Bahkan ini bukan hanya

pendapat satu orang saja. (al-Mizzî, 1985, V: 255-256)

Dalam pandangan ulama, al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân dikenal sebagai periyat yang baik. Al-Nasâ`î menilainya *laysa bihi ba`s*. Abu Hâtim ibn Hibbân menyebutnya dalam kitab “al-Tsiqat”. Ibunya adalah seorang Ummu Walad, ia termasuk anggota suku Quraisy dan wafat tahun 129 H. Hadisnya diriwayatkan oleh imam ahli hadis yang empat, yaitu Abû Dâwud, al-Nasâ`î, al-Turmudzî dan Ibn Mâjah”. (al-Mizzî, 1985, V: 256-257)

Meskipun tidak banyak informasi tentang rekam jejak pribadi al-Hârîts bin ‘Abd al-Rahmân. Walau pun pujian yang diberikan padanya bukanlah tingkatan tinggi, namun penilaian al-Nasâ`î dan Ibn Hibbân sudah cukup menjadi bukti tentang kualitasnya sebagai bagian periyat hadis yang *tsîqah*. Atas dasar itu, dapat di-percaya bahwa ia telah menerima hadis dari Abî Salamah, walaupun ia hanya menggunakan lafal ‘an dalam proses periyatannya. Itu berarti bahwa *sanad* antara dia (56-129) dengan Abî Salamah (22-94 H) dalam keadaan bersambung (*muttashil*). Apalagi keduanya berdomisi di kota yang sama, yaitu Madinah.

5. Abû Salamah (22-94 H)

Nama lengkapnya adalah Abû Salamah bin ‘Abd al-Rahmân bin ‘Auf al-Qurasyî al-Zuhrî al-Madinî. Ada yang berpendapat namanya adalah ‘Abd Allâh, Ismâ’îl dan bahwa ada yang mengatakan bahwa nama dan panggilannya satu. Dalam bidang hadis, Abî Salamah berguru pada banyak sahabat Nabi, di

antaranya Anas bin Mâlik, **‘Abd Allâh bin ‘Amrû bin al-‘Âsh** dan **Abî Hurayrah**. Ulama yang menjadi muridnya di bidang hadis juga banyak, di antaranya **al-Hârits bin ‘Abd al-Rahmân al-Quraisyi**, ‘âmir al-Sya’bî dan ‘Umar bin ‘Abd al-‘Azîz (al-Mizzî, 1992, XXXIII: 370-374).

Dalam pandangan ulama hadis, adalah Abû Salamah adalah seorang periyat yang tsîqah. Muhammad bin Sa’ad menyebutnya termasuk penduduk Madinah generasi kedua. Ia *tsîqah, faqih* dan banyak hadis. Abu Zur’ah menilainya *tsîqah imam*. Mâlik bin Anas mengatakan “Kami mempunyai seorang tokoh ahli ilmu, nama salah satunya adalah panggilannya yaitu Abû Salamah bin ‘Abd al-Rahmân”. (al-Mizzî, 1992, XXXIII: 374-375).

Pengakuan ulama terhadap kredibilitasnya, membuat Abû Salamah dapat dipercaya bahwa ia telah menerima hadis dari ‘Abd Allâh bin ‘Amrû. Meskipun Abû Salamah hanya menggunakan lafal ‘an dalam proses periyatannya, tetapi *sanadnya* tetap dalam keadaan bersambung (*muttashil*). Dikatakan demikian karena keduanya berdomisili di Madinah, apalagi dari masa kehidupan Abî Salamah (22-94 H) dan ‘Abd Allâh bin ‘Amrû (7 SH-65 H) ada waktu selama 43 tahun yang memungkinkan keduanya bertemu dalam hal periyatannya hadis.

6. **‘Abd Allâh bin ‘Amrû (7 SH-65 H)**

Nama lengkapnya adalah ‘Abd Allâh bin ‘Amrû bin al-‘Âsh bin Wâ`il bin Hâsyim bin Su’ayd bin Sa’ad bin Saham bin ‘Amrû bin

Hushaysh bin Ka’ab bin Lu`ay bin Ghâlib al-Qursyî, Abû Muhamad. Sahabat yang lebih dulu Islam dari bapaknya ini mempunyai penguasaan hadis yang banyak dan baik. Di samping mengambil hadis langsung dari “muaranya”, Rasulullah SAW, beliau juga menerima hadis dari sejumlah sahabat, di antaranya ‘Amrû bin al-‘Ash, Mu’adz bin Jabal dan Abu Bakar al-Shiddiq. Muridnya di bidang hadis juga banyak, di antaranya Anas bin Mâlik, Sa’îd bin al-Musayyab dan **Abû Salamah bin ‘Abd al-Rahmân bin ‘Auf**. Jamaah ulama hadis pun meriwayatkan hadisnya (al-Mizzî, 1998, XV: 357-362).

Reputasi ‘Abd Allâh bin ‘Amrû bin al-‘Âsh sebagai sahabat yang meriwayatkan hadis tidak perlu diragukan lagi. Abu Hurayrah saja sebagai sahabat Nabi yang terbanyak meriwayatkan hadis mengakui bahwa “Tidak ada seorang pun yang hadisnya dari Rasulullah SAW lebih banyak darinya kecuali ‘Abd Allâh bin ‘Amrû karena ia menulis hadis, sedangkan aku tidak menulis” (al-Mizzî, 1998, XV: 357). Dalam konteks ini, jumhur ulama hadits sebagaimana dinyatakan al-Nawâwî menilai bahwa *ash-Shahâbat kulluhum ‘udîl, man labisa al-fitâ wa ghayrihim* (al-Suyuthî, 1988, II: 214). Artinya, semua shahâbat Rasulullah SAW itu ‘adl, baik ditimpa fitnah ataupun tidak. Ringkasnya, sebagai *transmitter* yang utama dalam transformasi nilai-nilai yang Islami, para shahâbat diyakini mengetahui dan memahami secara benar makna yang tersurat dan tersirat terhadap teks-teks al-Qur`ân dan fatwa-fatwa Rasulullah. Oleh karena itu, shahâbat dipandang memiliki

otoritas keagamaan yang meniscayakan mereka untuk didengar dan dipatuhi (Zikri Darussaman, 2001: 23). Atas dasar itu, kualitas pribadi 'Abd Allâh bin 'Amrû tidak perlu ditinjau dan dipersoalkan lebih lanjut. Dengan begitu pernyataannya bahwa ia mendengar secara langsung hadîts yang diteliti ini dari Rasulullah SAW dengan lafal *Qâla* dapat diterima. Apalagi ungkapan ini menunjukkan secara gamblang bahwa ia mendengar sabda ini secara langsung dari beliau. (al-Shan'ani, [t.th], I: 172).

PENILAIAN TERHADAP KUALITAS HADIS

Dari pembahasan di atas dapat diketahui bahwa jalur *sanad* yang diteliti ternyata berkualitas *muttashil* (berkesinambungan) mulai sejak *mukharrij* hingga *shahâbat*. Dari aspek kredibilitas kepribadian dan kapasitas intelektual para periyatanya juga terbukti bahwa mereka terdiri dari para ulama yang berkualitas *'adl* dan *dhâbth* (*tsîqah*). Bahkan, sebagian di antara mereka mempunyai *ke-tsîqah-an* dengan peringkat tinggi dan tertinggi.

Dengan begitu dapat disimpulkan bahwa hadîts yang melewati Ahmad bin Hanbal ini adalah *hasan* atau meminjam istilah al-Turmudzî sebagai *hasan shâhîh*. Hal ini karena kualitas pribadi al-Hârits bin 'Abd al-Rahmân hanya dinilai al-Nasâ'î dengan *laysa bîhi ba's*, walaupun Abû Hâtim ibn Hibbân menyebutnya dalam kitab "al-Tsiqat" dan hadisnya diriwayatkan oleh imam ahli hadis yang empat (*al-'arba'ah*). Dengan demikian, hadis ini bernilai *maqbûl al-hujjah*, apalagi

hadis yang semakna juga diriwayatkan oleh Abû Dâwud, al-Turmudzî dan Ibn Mâjah.

KRITIK MATAN HADIS

Penelitian matan hadis hanya Penulis lakukan terhadap hadis yang *sanad*-nya dipastikan berkualitas *maqbûl al-hujjah* (*shâhîh* dan *hasan al-isnâd*). Adapun hadis yang *sanad*-nya berkualitas *dha'if*, penelitian terhadap *matan* tidak dilakukan. Berpijak pada tolok ukur kritik *matan* hadis sebagaimana diungkap oleh Shalâh al-Dîn al-Adlabî (1983: 238) yaitu: tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis lain yang lebih sahih, rasionalitas, indra, dan sejarah serta redaksinya mencerminkan kalam kenabian. Dalam konteks ini, penulis sependapat dengan Umi Sumbulah (2008: 144) bahwa butir terakhir menyangkut telaah terhadap redaksi hadis, sementara butir-butir lainnya berhubungan dengan makna hadis itu sendiri.

Mencermati rekasi dan maknanya, hadis tentang *rasywah* ini menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian. Artinya, formasi kata dan kalimatnya sempurna dan kehalusan bahasanya pun teruji oleh kaedah bahasa Arab (*qawâ'id al-lughat al-'Arabiyyah*), serta selektif pula pemilihan kosa-katanya. Ini disebabkan karena Rasulullah adalah orang yang sangat fasih dalam berbahasa lagi khas gaya bahasanya. Oleh sebab itu, mustahil beliau akan menyabdakan sesuatu pernyataan yang rancu susunan bahasanya (Husein Yusuf, 1996: 34). Dinyatakan demikian karena secara maknawi persoalan *rasywah* terkait erat dengan etika dan hukum. Dalam

konteks ini, al-Thâriqî (2001: 47-50) memaparkan bahwa al-Qur`an sangat memperhatikan keselamatan harta seseorang dan mengantisipasinya agar tidak berpindah tangan secara tidak sah. Al-Qur`an melarang mengambil harta orang lain secara batil dalam bentuk dan cara apa pun dan *rasywah* adalah salah satunya karena dapat menyebarkan kerusakan dan kezaliman dalam masyarakat berupa permainan hukum dan pemutar-balikan fakta. Inilah menyebabkan *rasywah* itu dilarang dan diharamkan (QS. Al-Baqarah/2:188, QS. Al-Nisa`/4: 2 dan QS. Al-Mâ'idah/5: 2, 42, 44, 62-63).

KANDUNGAN MAKNA HADIS

Secara bahasa, kata *rasywah* berarti "memasang tali atau mengambil hati" (Aziz Dahlan, 1997, V: 1506). Dalam khazanah bahasa Indonesia, kata ini diberi arti "pemberian untuk menyogok, menuap, uang sogok, suap" (Dendy Sugono, 2008: 1287). Adapun Ibn al-Malak dan al-Jurjani memaknai *rasywah* sebagai harta yang diberikan untuk membatalkan yang benar dan membenarkan yang batal (al-'Azhîm Abâdî, 1968, IX: 438, al-Jurjânî, 1405: 148). Sementara itu, definisi yang lebih universal dan lugas diungkap oleh al-Thâriqî (2001: 10-11). Tegasnya suap adalah sesuatu yang diberikan oleh seseorang kepada hakim atau pejabat lainnya dengan segala bentuk dan caranya. Sesuatu yang diberikan itu dapat berupa harta atau sesuatu yang bermanfaat bagi si penerima sehingga keinginan pemberi suap dapat terwujud, baik secara hak maupun batil. Jadi, suap

merupakan pemberian yang berfungsi sebagai alat bujukan untuk mencapai tujuan tertentu, yang tidak dilandasi oleh keikhlasan untuk mencari ridha Allâh.

Dalam hadis ini terkandung kebolehan mengutuk orang yang berbuat maksiat. Makna kutukan yang sebenarnya adalah usiran dan penjauhan dari rahmat Allâh (Abu Bakar Muhammad, 1995: 237, Ahmad 'Athâ', 1999: 363). Menurut Ibn al-'Atsîr, kata *rasywah* dan *rusywah* adalah sarana untuk memenuhi kebutuhan dengan melakukan sesuatu. Kata ini adalah *mashdar* dari "*al-Risyâ'*", artinya sesuatu yang dengannya dapat mencapai air, sehingga *al-Râsyi* (penyuap) adalah orang yang mengorbankan hartanya untuk sampai kepada yang batil (al-Mubârakfûrî, [t.th], IV: 565). Adapun *al-Murtasyî* adalah orang yang menerima suap dan *al-Râ`isy* adalah orang yang menjadi perantara antara pemberi suap dan penerima suap, yang mohon tambahan pada satu pihak dan mohon pengurangan pada pihak lain (al-Mubârakfûrî, [t.th], IV: 565). Al-Shan'anî ([t.th]: IV, 124) mengatakan bahwa orang yang menjadi perantara pemberian suap itu juga mendapat kutukan, sekalipun ia tidak mendapat imbalan apapun.

Mereka semua pantas mendapat kutukan karena sangat membahayakan umat. Kerusakan masyarakat akibat praktek suap-menuap tidak dapat dianggap enteng karena akan mempengaruhi setiap sistem yang ada. Apabila suap itu sudah membudaya dalam masyarakat, maka orang yang berpunya saja yang akan men-dapatkan haknya atau menduduki jabatan dalam

masyarakat, bangsa dan negara. Sementara orang miskin tetap tertindas oleh orang kaya sehingga terjadilah hukum rimba (Abu Bakar Muhammad, 1995: 238). Lebih jauh Ahmad 'Athâ` (1999: 363-365) membeberkan bahwa suap dapat menghilangkan kehormatan, meruntuhkan tegaknya hak, meluluh-lantakkan kegigihan, serta semangat melakukan perintah dan kemaslahatan, menjaga amanah dan menghargai pekerja pun terkikis. Suap adalah jerat nilai kemanusiaan dan perangkap amanah dan kemuliaan. Pelakunya hanyalah orang yang keji, penghianat dan tidak punya harga diri. Atas dasar itu, tidaklah salah 'Abd Allâh bin Mas'ûd mengatakan "الرِّشْوَةُ فِي الْحُكْمِ كُفْرٌ، وَهِيَ بَيْنَ النَّاسِ سُحتٌ". Artinya: "Suap dalam proses hukum itu adalah kufur dan kufur bagi manusia adalah haram" (Sa'îd bin Manshûr, 1420 H, II: 400).

Namun demikian, menurut al-'Azhîm Abâdî (1968, IX: 438) apabila suap itu diberikan untuk mempertahankan kebenaran dan mencegah kezaliman dari diri seseorang, maka tidak masalah (dibolehkan). Demikian juga, orang yang menerima, apabila ia mengambil untuk mengusahakan agar pihak yang benar mendapatkan haknya. Senada dengan itu, Al-Shan'anî ([t.th]: IV, 124) mengatakan bahwa suap itu ada dua macam: apabila suap itu bertujuan agar hakim memenangkannya dengan cara yang tidak benar, maka haram atas penerima dan pemberi. Sebaliknya, jika suap itu untuk memenangkan haknya atau lawannya dengan gugatan palsu, maka suap itu hanya haram bagi hakim, tidak haram atas pemberi, karena suap itu adalah untuk memper-

tahankan haknya. Akan tetapi, ada ulama yang berkata tetap haram hukumnya karena ia telah menjerumuskan hakim ke dalam dosa. Dalam konteks ini, al-Thâriqî (2001: 13-14) juga membolehkan suap untuk mempertahankan kebenaran dan mencegah mara-bahaya serta kezaliman karena tidak ada lagi jalan lain dan tanpa menuap justeru akan menimbulkan bahaya yang lebih besar. Akan tetapi, ia menyarankan agar pihak yang akan melakukan suap untuk bersabar terlebih dahulu.

Mencermati pendapat [al-Shan'anî, khususnya] yang membolehkan suap dalam rangka memperoleh hak yang sah tersebut, Quraish Shihâb (1994: 296-297) menilai meskipun argumentasinya tidak jelas, mencermati bahwa budaya suap-menuap saat itu menyulitkan penuntut hak untuk memperoleh haknya; mirip dengan keadaan yang kita alami sekarang. Lanjutnya, sikap ini justeru menumbuh-suburkan praktik suap-menuap dalam masyarakat. Karena dengan memberi suap -walau dengan dalih meraih hak yang sah-seseorang telah membantu si penerima melakukan sesuatu yang haram dan terkutuk. Dengan demikian, ia pun memperoleh sanksi keharaman kutukan itu. Bahkan, hadiah kepada pihak berwenang yang sebelumnya tidak biasa menerima hadiah pun dapat dinilai sebagai sogokan terselubung. Dengan begitu, tidaklah berlebihan apabila 'Abd Allâh bin Rahâwah pada saat diutus Rasulullah SAW untuk mengambil pajak hasil tanaman kurma, ia menampik dengan keras sedikit uang suap yang diberikan kaum Yahudi padanya,

seraya mengatakan “فَلَمَّا مَا عَرَضْتُمْ مِنْ سُخْتٍ وَإِنَّ لَا تَأْكُلُهَا الرَّشْوَةُ فَإِنَّهَا” Artinya: “adapun apa-apa yang kamu tawarkan berupa suap, maka sesungguhnya itu adalah haram dan kami tidak akan memakannya” (Mâlik bin Anas, 1997, II: 237-238). Dalam konteks ini, hadiah untuk mendapatkan manfaat melalui kedudukan dan penyalahgunaan jabatan untuk mendapatkan sesuatu yang bukan haknya atau untuk merugikan orang lain, hakikatnya adalah suap. Demikian juga halnya hadiah yang didapatkan karena tugas, yang seandainya seseorang lepas dari tugas itu, ia tidak diberi hadiah lagi, maka itupun adalah suap (al-Thâwil, 2006: 170-171).

Proses pembuktian suap sebagai delit dalam harta benda, dapat dilakukan melalui tiga cara: [1]. Adanya saksi yaitu dua orang saksi laki-laki atau satu orang saksi laki-laki dan dua orang saksi perempuan (QS. Al-Baqarah/2: 282) atau satu orang saksi disertai sumpah (HR. al-Turmudzi, Ibn Mâjah dan Ahmad dari Abû Hurayrah, Jâbir, 'Abd Allâh bin 'Abbâs dan 'Umârah bin Jazm), [2]. Adanya pengakuan dari yang bersangkutan dan [3]. Adanya bukti yang nyata yang tidak terbantahkan atau tertangkap tangan (al-Thâriqî, 2001: 54-56). Adapun sanksi yang dapat dijatuahkan kepada pihak yang terlibat penyuapan adalah hukum *ta'zîr* (hukuman untuk pengajaran) berupa hukuman denda, hukuman penjara, hukuman dera dan pukulan maupun hukuman pemecatan dari jabatan. Adapun orang yang sudah berulang kali melakukan delik suap, harus dijatuhi hukuman yang lebih berat dari hukuman yang pernah diterimanya

karena hal itu menunjukkan bahwa ia tidak punya *muru'ah* (harga diri) lagi. Adapun wujud hukumannya menurut Ibn 'Abd al-Salâm dan Abû Ya'lâ dapat berupa penjara seumur hidup atau bahkan hukuman mati sebagaimana ditegaskan Ibn Taymiyyah karena hanya itulah cara untuk menghentikan kejahatannya (al-Thâriqî, 2001: 56-69).

Dalam konteks ini, Yûsuf al-Qardhâwî dan al-Khûlî sebagaimana dikutip oleh Aziz Dahlan (1997, V: 1508) membeberkan beberapa hikmah pelarangan suap dalam kehidupan masyarakat yaitu: [1]. Tetap memelihara dan menegakkan nilai keadilan dan menghindari kelaliman dari pejabat atau hakim, [2]. Mendidik masyarakat agar menggunakan hartanya sesuai petunjuk agama, [3]. Mendidik masyarakat agar menghargai nilai kebenaran hakiki, [4]. Mendidik pejabat atau hakim agar tidak membeda-bedakan pelayanan terhadap masyarakat, dan [5]. Menyadarkan masyarakat bahwa yang hak itu adalah sesuatu yang datang dari Allâh, bukan ketetapan manusia.

PENUTUP

Ada sebelas hadis yang diriwayatkan oleh Abû Dâwud, al-Turmudzi, Ibn Mâjah dan Ahmad bin Hanbal dari 'Abd Allâh bin 'Amrû, Abî Hurayrah dan Tsawbân yang menyebutkan bahwa Allah atau Rasulullah SAW mengutuk pemberi suap dan penerima suap serta perantara pemberian suap. Khusus jalur Ahmad dari 'Abd Allâh bin 'Amrû bernilai *maqbûl al-hujjah*, minimal *hasan* atau *hasan shâhih* karena *muttashil* (berkesinambungan

an) mulai sejak *mukharrij* hingga shahâbat, diriwayatkan oleh orang-orang yang terbukti ‘adl dan *dhâbth* (*tsîqah*).

Matan hadis itu pun tidak bertentangan dengan al-Qur`an, hadis lain yang lebih sahih, rasionalitas, indra dan sejarah serta redaksinya mencerminkan kalam kenabian. *Rasywah* adalah salah satu bentuk cara pengambilan harta orang lain secara batil yang dapat menyebarkan kerusakan dan ke-

zaliman dalam masyarakat berupa permainan hukum dan pemutarbalikan fakta sehingga batasan hak dan batil menjadi tidak jelas lagi. Oleh sebab itu, sungguh tepat Rasulullah SAW mengutuk semua pihak yang terlibat di dalamnya; bukan saja pelaku yang menerima, namun juga pemberi dan bahkan perantara suap tersebut. Mereka semua terusir dan jauh dari rahmat Allah.

DAFTAR PUSTAKA

Abdul Aziz Dahlan, *Ensiklopedi Hukum Islam*, Jakarta: PT. Ichtiar Baru Van Houve, 1997, cet. Ke-1

Abdullah bin Abd Muhsin al-Thâriqî, *Suap Dalam Pandangan Islam*, terjemahan Muchotop Hamzah, Subakir Saerozi, judul asli “Jarîmat al-Rasywah fî al-Syarî’at al-Islâmiyyah”, Jakarta: PT. Gema Insani Press, 2001, cet. 1

Abdul Qâdir Ahmad ‘Athâ` *Adabun Nabi: Meneladani Akhlak Rasulullah SAW*, penerjemah Syamsuddin TU, judul asli “Adab al-Nabî”, Jakarta: Pustaka Azzam, 1999, cet. 1

Abu ‘Abd Allâh Ahmad ibn Muhammad ibn Hanbal ibn Hilâl ibn Asad al-Syaybânî, *Musnad al-Imâm Ahmad bin Hanbal*, naskah di-*tahqîq* oleh al-Sayyid Abû al-Mu’athî al-Nûrî, Beirut: ‘Âlam al-Kutub, 1419 H/1998 M, cet. 1

Abu ‘Abd Allâh Muhammad ibn Yazîd al-Qazwinî Ibn Mâjah,

Sunan Ibn Mâjah, diberi *hasiyah* oleh Mahmûd Khalîl, [t.tp]: Maktabat Abi al-Mu’athî, [t.th.]

Abû ‘Amr ‘Utsmân bin ‘Abd al-Rahmân al-Syahrazûrî ibn Shalâh, *Muqaddimah Ibn al-Shalâh fî ‘Ulûm al-Hadîs*, naskah diberi notasi oleh Abû ‘Abd al-Rahmân Shiâh bin Muhammad bin ‘Uwaydhah, Beirût: Dâr al-Kutub al-Islâmiyyah, 1995, cet. 1

Abu Bakar Muhammad, *Hadîs Tarbiyah II*, Surabaya: al-Ikhlas, 1995, cet. 1

Abû Dâwud Sulaymân ibn al-Asy’ats al-Sijistânî al-Azâdî, *Sunan Abî Dawud*, naskah di-*tahqîq* dan di-*ta’lîq* oleh Muhammad Nâshir al-Dîn al-Albânî, Beirut: Dâr al-Kutub al-‘Arabî, [t.th.]

Abû Isâ Muhammad ibn Isâ ibn Sawrat al-Turmudzî, *Sunan al-Turmudzî*, naskah di-*tahqîq* oleh Bayar Awwad Ma’ruf, Beirut: Dâr al-Ghurb al-Islami, 1998

- Abû al-Thayyîb Muhammad Syams al-Haq al-Azhîm Abâdî, *'Awn al-Mâ'bûd Syârh Sunan Abî Dâwud*, naskah di-tahqîq oleh Abd al-Rahmân Muhammad Utsmân, Madinah al-Munawwarah: al-Maktabat al-Salafiyyah, 1968 M/1388 H, cet. 2
- Abû al-'Ulyâ Muhammad 'Abd al-Rahmân bin 'Abd al-Rahîm al-Mubârakfûrî, *Tuhfat al-Ahwadzî bi Syârh Jâmi' al-Turmudzî*, (Ed.) 'Abd al-Wahâb 'Abd al-Lathîf, Beirut: Dâr al-Fikr, [t.th.]
- Abû Utsmân Sa'îd bin Manshûr bin Syu'bah al-Khurasanî al-Jauzjâni, *al-Tafsîr min Sunan Sa'îd bin Manshûr*, naskah di-tahqîq oleh Sa'ad bin 'Abd Allâh bin 'Abd al-Azîz 'Alî Humayd, Riyâdh: Dâr al-Sahmî' li al-Nasyr wa al-Tawzî', 1420 H
- Achmad Usman, *Hadits Tarbiyah: Hadits Etika*, Pasuruan: PT. Garoeda Buana Indah, 1994, cet. 1, Jilid II
- Ahmad bin Ahmad Muhammad Abdullâh al-Thâwil, *Benang Tipis Antara Hadiah dan Suap*, penerjemah Ummu Ismail, Jakarta: Darus Sunnah Press, 2006, cet. 1
- 'Alî bin Muhammad bin 'Alî al-Jurjânî, *al-Ta'rîfât*, naskah di-tahqîq oleh Ibrâhîm al-Abyârî, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Arabi, 1405 H, cet. 1
- Arnold John Wensinck dan Y.J. Mansinck, *Mu'jam al-Mufahras li Alfâz al-Hadîts an-Nabâwî*, terjemahan Muhammad Fuwâd 'Abd al-Bâqî, judul asli "A Handbook of Early Muhammadan Tradition", Leiden: E.J. Brill, 1936, 1943
- dan Muhammad Fuwâd 'Abd al-Bâqî, *Miftâh Kunûz al-Sunnah*, Lahore: Idârat Tarjumân al-Sunnah, 1978 M/1398 H,
- Dendy Sugono, dkk., *Kamus Bahasa Indonesia*, Jakarta: Pusat Bahasa Departemen Pendidikan Nasional, 2008
- Husein Yusuf, "Kritik Hadis Shahîh: Kritik *Sanad* dan Mata]" dalam Pengembangan Pemikiran Terhadap Hadis, (Ed.) Yunahar Ilyas dan M. Mas'ûdi, Yogyakarta: LPPM UMY, 1996, Cet. 1
- Jalâl ad-Dîn ibn 'Abd ar-Rahmân ibn Abi Bakr as-Suyûthî, *Tadrîb ar-Râwî fî Syârh Taqrîb an-Nawâwî*, naskah di-tahqîq oleh 'Abd al-Wahâb 'Abd al-Lathîf, Beirut: Dâr al-Fikr, 1409 H/1988 M
- , *al-Jâmi' al-Shaghîr fî Ahâdîts al-Basyîr al-Nadzîr*, Beirut: Dâr al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1425 H/2004, Jilid 1-2, cet. 2
- Jamâl al-Dîn Abi al-Hajjâj Yûsuf al-Mizzî, *Tahdzîb al-Kamâl fî Asmâ' al-Rijâl*, Beirut: Mu'assasat al-Risâlah, 1983 M/1403 H, cet. 2
- Khâlid bin 'Abd al-Karîm al-Lahîm, *Kunci-kunci Tadabbur as-Sunnah*, terjemahan Abû Hudzaifah, judul asli "Mafâtih Tadabbur al-Sunnah wa al-Quwwat fî al-Hayâh", Surakarta: Daar an-Naba', [t.th]
- Mahmûd al-Thâhâن, *Ushûl al-Takhrîj wa Dirâsat al-Asânîd*, Riyâdh:

- Maktabat al-Ma'ârif, 1991
M/1412 H, cet. 2
- , *Taysîr Muşthalah al-Hadîts*,
[tt.]: [tp.], [t.th]
- Mâlik bin Anas, *al-Muwaththa` Riwayat Yahya bin Yahya al-Laytsî al-Andalûsî*, naskah di-tahqîq oleh Basysyar 'Awwad Ma'ruf, [t.tp]: Dâr al-Gharb al-Islami, 1997 M/1417 M, cet. 2
- M. Quraish Shihâb, *Lentera Hati: Kisah dan Hikmah Kehidupan*, Bandung: Mizan, 2001, cet. 23
- Muhammad ibn Ismâ'îl al-Amîr al-Hasanî ash-Shan'ânî, *Tawdhîh al-Afkar li Ma'ânî Tanqîh al-Anzhâr*, naskah di-tahqîq oleh Muhammad Muhy ad-Dîn 'Abd al-Hamîd, [t.t.]: Dâr al-Fikr, [t.th.]
- , *Subul al-Salâm: Syârî Bulûgh al-Marâm Min Jami' Adillat al-Ahkâm*, Bandung: Maktabat Dahlân, [t.th.]
- Shalâh ad-Dîn ibn Ahmad al-Adlabî, *Manhaj Naqd al-Matn 'Ind 'Ulamâ` al-Hadîts an-Nabawî*, Beirut: Dâr al-Afâq al-Jadîdah, 1983 M
- Syams al-Dîn Abi 'Abd Allâh Muhammad ibn Ahmad ibn Utsmân ibn Qaymaz al-Dzahabî, *Tadzhîb Tahdzîb al-Kamâl fi Asmâ` al-Rijâl*, di-tahqîq oleh Ghunaym 'Abbâs Ghunaym dan Majdî al-Sayyîd Amîn, Cairo: al-Fâruq al-Khaditsiyyah li al-Thibâ'at wa al-Nasyr, 2004 M/1425 H, cet. 1
- Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis*, Malang: UIN Malang Press, 2008, cet. 1
- Zikri Darussaman, "Polemik Sekitar Otoritas Shahâbat Sebagai Transmitter Hadîts", dalam *an-Nida` Majalah Pengetahuan Agama Islam*, Nomor LXXXVII, Tahun XXV, September-Oktober 2001