

كنزها

JURNAL KAJIAN ILMU HADIS

**INTEGRITAS ITTIBA' TERHADAP PUBLIC FIGURE DALAM ERA POST-TRUTH:
TELAAH KRITIS BERDASARKAN AL-QUR'AN DAN HADIS**

Ibnu Khaldun, Desy Helma Permata

**MISTERI LA BA'SA BIHI: MENGUNGKAP PROBLEM SUBYEKTIFITAS DALAM
JARH WA TA'DIL**

Randi Alipullah, Hilmy Firdausy

APLIKATIF INTERPRETASI TEKSTUAL PADA KANDUNGAN HADIS

Ahmad Siddiq Setiawan, La Ode Ismail Ahmad, Muhammadiyah Amin, Zulfahmi Alwi

**PEMAHAMAN HADIS DI ORMAS NU; ANALISIS TERHADAP PENERAPAN
HADIS DHAIF DI NU**

Muhammad Alfreda Daib Insan Labib

**KONTEKSTUALISASI HADIS TENTANG HIJRAH DALAM AKUN INSTAGRAM
HIJRAHFEST**

Afda Nahied Muhammad

**ANALISIS ASBĀB AL-WURŪD: PENDEKATAN AL-JAM'U DALAM MEMAHAMI
HADIS TARKU AL-TAZAYYUN**

Raabiul Akbar

POTRET KEPEMIMPINAN TERHADAP KONSEP HADIS MAUDHU'I

Raabiul Akbar



Volume 15 Nomor 1 Tahun 2024

Editor in chief

Sitti Syakirah Abu Nawas

Editorial Board

Muhsin Mahfudz

Arifuddin Ahmad

Mahmuddin

Tasmin Tangngareng

Andi Darussalam

Muhammad Ali Ngampo

Managing Editor

Rusmin Abdul Rauf

Editor

M. Abduh Wahid

Fadhlina Arief Wangsa

Andi Muhammad Ali Amiruddin

Mukhlis Mukhtar

Risna Mosiba

Radhie Munadi

Sekretariat

Muniar, SH

Amal

M. Anas Nasrum

Jurnal Tahdis ini diterbitkan pertama kali edisi Januari 2010 oleh Himpunan Pengkajian Ilmu al-Hadis (HIKMAH), dan terbit I kali dalam satu tahun. pada tahun 2013 dan 2014 Jurnal Tahdis ini terbit 2 kali dalam setahun.

Alamat Redaksi:

Kantor Prodi ILH, Fak. Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar

Jln. H.M Yasin Limpo, Romang Polong, Gowa. Sulawesi Selatan

E-mail: jurnal.tahdis@uin-alauddin.ac.id atau jurnal.tahdis@gmail.com

Daftar Isi

Ibnu Khaldun; Desy Helma Permata h. 1-13	Integritas Ittiba' terhadap Public Figure dalam Era Post-Truth: Telaah Kritis Berdasarkan Al-Qur'an dan Hadis
Randi Alipullah, Hilmy Firdausy h. 14-46	Misteri La Ba'sa Bihi: Mengungkap Problem Subyektifitas dalam Jarh Wa Ta'dil
Ahmad Siddiq Setiawan, La Ode Ismail Ahmad, Muhammadiyah Amin, Zulfahmi Alwi h. 47-64	Aplikatif Interpretasi Tekstual pada Kandungan Hadis
Muhammad Alfreda Daib Insan Labib h. 65-80	Pemahaman Hadis di Ormas NU; Analisis terhadap Penerapan Hadis Dhaif di NU
Afda Nahied Muhammad h. 81-98	Kontekstualisasi Hadis Tentang Hijrah Dalam Akun Instagram Hijrahfest
Raabiul Akbar h. 99-112	Analisis Asbāb Al-Wurūd: Pendekatan Al-Jam'u dalam Memahami Hadis Tarku Al-Tazayyun
ST Magfirah Nasir h. 113-134	Potret Kepemimpinan terhadap Konsep Hadis Maudhu'i

INTEGRITAS *ITTIBA'* TERHADAP *PUBLIC FIGURE* DALAM ERA *POST-TRUTH*: TELAAH KRITIS BERDASARKAN AL-QUR'AN DAN HADIS

Ibnu Khaldun, Desy Helma Permata

UIN Sultan Aji Muhammad Idris Samarinda:

Email: ibnu.khaldun@uinsi.ac.id, helmadesy@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini mengkaji konsep integritas ittiba' terhadap public figure dalam konteks era post-Truth, dengan menggunakan pendekatan kritis berdasarkan al-Qur'an dan Hadis. Konsep ittiba' mengacu pada tindakan mengikuti ajaran dan teladan yang benar, sebagaimana diuraikan dalam al-Qur'an dan Hadis. Dalam era post-Truth, di mana kebenaran seringkali disamarkan oleh narasi palsu, integritas ittiba' menjadi sangat penting untuk memastikan kejujuran dan keteladanan public figure. Penelitian ini melakukan analisis kritis terhadap konsep ittiba' dalam konteks era Post Truth, dengan fokus pada integritasnya sebagai ikutan. Temuan dari penelitian ini bahwa era postruth informasi bisa diatur dengan diolah dengan pencitraan melalui media. Maka al-Qur'an dan Hadispun sebenarnya sudah memberikan prinsip utama dalam mengidentifikasi public figure yaitu dengan memverifikasi informasi kredibilitas orang tersebut, dan sosok tersebut mestilah mencontohkan keteladanan dalam perilaku dan mengkritis terhadap kepentingan pribadi dan keteguhan pada kebenaran al-Qur'an dan Hadis serta menekankan pentingnya berpegang teguh pada kebenaran, keadilan, dan kejujuran individu untuk menjadikan seorang tersebut sebagai publik figur.

Kata Kunci:

Ittiba', al-Quran, Hadis, Publik figur

Abstract

This study examines the concept of ittiba' integrity in relation to public figures within the context of the post-Truth era, using a critical approach based on the Qur'an and Hadith. The concept of ittiba' refers to the act of following true teachings and examples, as outlined in the Qur'an and Hadith. In the post-Truth era, where truth is often obscured by false narratives, the integrity of ittiba' becomes crucial to ensuring the honesty and exemplarity of public figures. This research conducts a critical analysis of the concept of ittiba' in the context of the post-Truth era, focusing on its integrity as a model. The findings of this study indicate that in the post-Truth era, information can be manipulated and shaped

through media representation. Therefore, the Qur'an and Hadith have already provided fundamental principles for identifying public figures, which involve verifying the credibility of the individual and ensuring that they exemplify good conduct, critically assess personal interests, and adhere firmly to the truths of the Qur'an and Hadith. It also emphasizes the importance of upholding truth, justice, and individual honesty to make that person a public figure.

Keywords:

Ittiba', al-Quran, Hadith, Public Figure

Pendahuluan

Media sosial telah menjadi salah satu indikator yang mencolok dari kemajuan teknologi yang pesat. Seperti yang diungkapkan oleh Del Vicario dan Sheikh, media sosial memainkan peran yang sangat penting dalam penyebaran informasi secara luas.¹ Pengguna media sosial memiliki kemampuan unik untuk membuat konten menjadi viral dengan menyebarkannya secara serentak ke seluruh jaringan mereka. Melalui media sosial, publik dapat mengakses semua jenis informasi, yang pada gilirannya mendorong perubahan dalam partisipasi publik terhadap media. Dahulu, masyarakat hanya berperan sebagai konsumen informasi yang disediakan oleh wartawan dan disebarkan melalui media massa tradisional seperti surat kabar, radio, atau televisi. Namun, dengan keberadaan media sosial, publik juga turut terlibat dalam produksi dan penyebaran informasi, mencerminkan semakin besarnya kebebasan dalam lingkup media sosial.

Di era *post-Truth*, di mana emosi dan opini pribadi sering kali lebih berpengaruh daripada fakta objektif dalam membentuk pandangan publik, integritas seseorang sebagai ikutan menjadi semakin penting untuk layak atau tidaknya dijadikan sebagai ikutan (*ittiba'*). Istilah *post-Truth*, yang pertama kali populer pada tahun 2016, menggambarkan situasi di mana fakta-fakta obyektif memiliki pengaruh yang lebih rendah dalam membentuk opini publik dibandingkan dengan emosi dan keyakinan pribadi. Era ini ditandai dengan maraknya berita palsu, informasi yang menyesatkan, dan manipulasi fakta yang mengaburkan kebenaran.

Dalam konteks ini, konsep *ittiba'*, yang berarti mengikuti atau meneladani dengan benar, menjadi relevan untuk dibahas karena menjadikan seseorang sebagai *public figure* yang dalam notabeneanya di era Post Truth ada kemungkinan *frame* (bingkai) citra baik yang dibuat palsu sehingga nampak pantas untuk dijadikan panutan. Jika kita fokuskan kata *ittiba'* dalam perspektif Islam, umat Muslim dituntut untuk mengikuti ajaran dan teladan Nabi Muhammad SAW dengan penuh serta pengakuan terhadap integritas Nabi sebagai sosok yang patut untuk diteladanipun sudah ditegaskan dalam al-Quran. Hal ini

¹ Utami, P. "Hoax in Modern Politics". *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 22(2): 2019, h. 85. <https://doi.org/10.22146/jsp.34614>.

tidak hanya mencakup dalam hal ketaatan ibadah, tetapi juga dalam perilaku sehari-hari, etika, dan moralitas.

Tulisan ini akan mengeksplorasi bagaimana prinsip-prinsip *ittiba'* yang berbasis pada al-Qur'an dan Hadis dapat menjadi panduan dalam mempertahankan integritas di tengah gelombang informasi yang sering kali menyesatkan (*post truth*).

Pengertian *post-Truth*

Ralph Keyes menggambarkan *post-Truth* sebagai perpecahan yang samar antara kejujuran dan ketidakjujuran, antara kebenaran dan kebohongan, serta antara fakta dan fiksi.² *Post-Truth* adalah kondisi di mana fakta objektif memiliki pengaruh yang lebih sedikit dalam membentuk debat politik atau opini publik dibandingkan dengan emosi dan keyakinan pribadi. Selain itu, awalan "post" dalam istilah *post-Truth* menunjukkan bahwa kebenaran telah diabaikan atau dikalahkan. Dalam konteks ini, perasaan sering dianggap lebih penting daripada fakta. *Post-Truth* terjadi karena individu atau kelompok melihat adanya kepentingan dan keuntungan pribadi yang bisa didapatkan dari manipulasi "kebenaran". Orang yang menyangkal fakta yang jelas biasanya merasa terancam oleh fakta tersebut dan memilih untuk menentangnya. Kepentingan pribadi dan keuntungan menjadi prioritas dibandingkan fakta. Dalam era *post-Truth*, "fakta alternatif" menggantikan fakta sebenarnya, dan perasaan lebih dihargai daripada bukti.³

Menurut Lee McIntyre, konsep *post-Truth* tidak menandakan bahwa kebenaran telah kehilangan relevansinya atau masyarakat telah kehilangan minat terhadap kebenaran. Sebaliknya, *post-Truth* merujuk pada situasi di mana kebenaran mengalami ancaman, dan masyarakat menghadapi resiko kehilangan makna (*meaning*) dan esensi (*essence*) dari konsep kebenaran itu sendiri. *Post-Truth* merupakan strategi yang digunakan oleh segelintir kelompok untuk mengendalikan aliran informasi, sehingga mereka dapat memanipulasi opini publik (*public opinions*). Makna dan informasi kebenaran yang berada di luar jangkauan kepentingan kelompok-kelompok tertentu sengaja disamarkan.⁴

Fenomena *post-Truth* menimbulkan masalah besar di negara-negara dengan sistem demokrasi liberal, karena sistem ini menekankan penggunaan akal sehat untuk memperbaiki kondisi kehidupan manusia.⁵ Kemunculan *post-Truth* memperkenalkan berbagai kompleksitas dalam penetrasi globalisasi, yang dalam filsafat teknologi dikenal sebagai "*world polygamy*" artinya manusia hidup dalam banyak dunia. Kehadiran

² Dalam karya monumentalnya berjudul "The Post-Truth Era: Dishonesty and Deception in Contemporary Life"; Lihat: Gunawan, B., & Ratmono, B. (2021). *Demokrasi Di Era Post Truth*. Kepustakaan Populer Gramedia. h.142.

³ McIntyre, L. *Post-Truth*. (MIT Press, 2018), h. 2.

⁴ Ibid, h.13.

⁵ Sim, S. *Post-Truth, Scepticism, and Power*. (Palgrave MacMillan, 2019), h.2.

teknologi menciptakan berbagai ruang eksklusif yang menyebabkan munculnya masalah terkait identitas manusia.⁶ *Post-Truth* menjadi sangat efektif karena menyasar keyakinan dan kedekatan emosional setiap individu. Dalam masyarakat *post-Truth*, pertimbangan terhadap informasi tidak lagi berdasarkan logika, melainkan apakah informasi tersebut sesuai dengan keyakinan pribadi. Jika informasi cocok dengan keyakinan mereka, maka dianggap benar, meskipun bertentangan dengan fakta dan akal sehat.

Era *post-Truth* telah meruntuhkan norma-norma kebenaran, yang dipicu oleh kemajuan teknologi informasi yang pesat dan intensif. Dalam zaman *post-Truth*, kebenaran dapat diartificialkan dan diklaim oleh siapa pun.⁷ Ketika fakta-fakta terselubung oleh narasi palsu. Steve Tesich menggambarkan kita hidup dalam domain moral yang samar dan ambigu, di mana kita meragukan legitimasi dari tindakan-tindakan penipuan yang terorganisir, atau mengukur mediokritas moral yang dilakukan oleh penguasa emosional yang memanipulasi dan mengubah persepsi public.⁸

Pengertian *Ittiba'*

Konsep "*ittiba'*" merupakan salah satu prinsip fundamental dalam ajaran Islam yang menekankan pentingnya menjadikan sesuatu sebagai hal yang diikuti atau menjadi panutan untuk sesuatu yang lain.

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, istilah *ittiba'* telah diterima sebagai serapan bahasa Indonesia, merujuk pada tindakan mengikuti (contoh): Seperti kita berpuasa, bersalat, dan beribadah sunnah mengikuti teladan Nabi Muhammad saw.⁹ Sementara itu, dalam kamus Bahasa Arab Al-Munawwir, istilah *ittiba'* berasal dari kata *تبع* - *تبع* - *اتبعت* - *اتبعت* yang mengandung makna Diikuti, tergantung pada, dan mengikuti.¹⁰

Secara linguistik, *ittiba'* adalah *maṣdar* (kata bentukan) dari kata *ittaba'a* (*اتبع*) yang artinya mengikuti. Terdapat beberapa kata lain yang memiliki makna serupa, seperti *iqṭifa'* (*اقتفاء*) (menelusuri jejak), *quḍwah* (*قدوة*) (bersuri teladan), dan *uswah* (*أسوة*) (berpanutan). Konsep mengikuti sesuatu, tercermin dalam tindakan yang berjalan seiring jejaknya dan mengiringinya. Istilah ini merangkum arti menyusul, mencari, mengikuti, meneladani, dan mencontoh.¹¹

⁶ Wera, M. Meretas Makna *Post-Truth*: Analisis Kontekstual Hoaks, Emosi Sosial, dan Populisme Agama. *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, 7(1): 2020, h.33

⁷ Bandarsyah, D. Fondasi Filosofis Pendidikan Sejarah di Era *Post-Truth*. *Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, 3(1): 2019, h.70.

⁸ Tesich, S. *Government of Lies*. (Nation, 1992), h. 13-14.

⁹ Departemen Pendidikan Nasional. *Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa*, (Jakarta: Gramedia, 2008), h. 553

¹⁰ Ibnu Manzhur, *Lisanul Arab*, (Beirut:Dār, al-Shadīr, t.th), Jilid iv, h. 350

¹¹ Ahmad, *Ittiba' Dalam Perspektif al-Qur'an*. (Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012), h.15.

Menurut istilah, *ittiba'* berarti mengikuti pendapat seseorang, baik itu ulama atau orang lain, berdasarkan pengetahuan tentang dalil yang digunakan oleh ulama tersebut. Ibnu Khuwaizi Mandad menjelaskan: "Setiap orang yang mengikuti seseorang dengan dasar hujjah dan dalil, maka ia adalah seorang *muttabi'* (orang yang mengikuti)".¹²

Sementara, menurut pandangan para ulama *uṣūl*, konsep *ittiba'* mencakup tindakan mengikuti atau menuruti segala perintah, larangan, dan persetujuan yang berasal dari ajaran Rasulullah saw. Dengan kata lain, *ittiba'* mengimplikasikan pelaksanaan prinsip-prinsip Islam sesuai dengan praktek yang ditunjukkan oleh Nabi Muhammad saw. Definisi lainnya menggambarkan *ittiba'* sebagai proses pengambilan hukum berdasarkan pemahaman terhadap dalil dan penjelasannya, serta mengikuti petunjuk yang diberikan oleh mujtahid. Prinsip *ittiba'* bersandar pada hujjah atau nash, dan merupakan kontras dari taqlid.

Urgensitas *Ittiba'* dalam Kehidupan

Secara umum dan khusus, mengikuti Rasulullah saw. memiliki kedudukan yang sangat tinggi dalam Islam dan merupakan salah satu cara utama seseorang dapat memeluk agama ini. Para ulama sepakat bahwa terdapat dua syarat agar ibadah diterima:

1. Mengikhhlaskan niat ibadah semata-mata untuk Allah swt.
2. Ibadah harus sesuai dengan ajaran dan tuntunan Rasulullah saw.¹³

Ittiba' atau mengikuti ajaran Rasulullah saw. memiliki urgensi yang sangat besar dalam kehidupan secara umum, terutama bagi umat Islam. Pertama-tama, *ittiba'* merupakan landasan utama bagi individu Muslim dalam menjalani kehidupan yang penuh dengan kebenaran dan ketenangan. Dengan mengikuti ajaran beliau yang disampaikan melalui al-Quran dan Sunnah, seseorang dapat memperoleh pedoman hidup yang jelas dan dapat dijadikan pegangan dalam setiap aspek kehidupan, mulai dari ibadah hingga tata cara berinteraksi sosial.

Kedua, urgensi *ittiba'* terkait erat dengan pemeliharaan nilai-nilai moral dan etika yang luhur. Ajaran Rasulullah saw. mengajarkan nilai-nilai seperti kejujuran, keadilan, kasih sayang, dan kesabaran. Dengan mengikuti ajaran tersebut, seseorang dapat memperkuat karakter moralnya dan menjadi individu yang berkontribusi positif dalam masyarakat.

Selain itu, *ittiba'* juga penting dalam menjaga kesatuan dan persatuan umat Islam. Ketika umat Islam mengikuti ajaran yang sama, yaitu ajaran Rasulullah saw., maka tercipta kesamaan visi dan misi dalam mencapai tujuan akhir, yakni mendapatkan rahmat

¹² Ibnu Manzhur, *Lisanul Arab*, (Beirut:Dār, al-Shadīr, t.th), Jilid iv, h. 350

¹³ Ahmad, *Ittiba' Dalam Perspektif Al-Qur'an*. (Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar, 2012), h. 15.

Allah SWT. Hal ini memperkuat ikatan sosial dan spiritual antarindividu Muslim, sehingga tercipta keharmonisan dan solidaritas yang kokoh di tengah-tengah umat.

Terakhir, urgensi *ittiba'* tercermin dalam peran individu Muslim sebagai duta Islam. Dengan mengikuti ajaran Rasulullah saw., seseorang dapat menjadi teladan yang baik bagi orang lain, baik dalam kata maupun perbuatan. Sikap yang mengikuti ajaran beliau akan membawa dampak positif dalam membentuk citra Islam yang baik di mata masyarakat luas, serta membantu menyebarkan nilai-nilai kebaikan dan kebenaran kepada seluruh umat manusia.

Dampak Penerapan *Ittiba'* di Era Post-Truth dalam Kerancuan *Publik Figure*

Era *post-Truth* mewakili zaman di mana individu-individu yang terabaikan hidup dalam bayangan yang dianggap nyata, meskipun sebenarnya bersifat virtual, dan di mana realitas yang dianggap benar bisa berupa bohong. Teori hyperreality oleh Jean Baudrillard menyatakan bahwa manusia saat ini hidup dalam simulacra, yakni representasi simulatif melalui gambar, simbol, dan elemen visual lainnya yang menggantikan pengalaman yang sebenarnya.¹⁴ Keterbukaan informasi yang luas sering disalahgunakan untuk menyebarkan konten yang tidak produktif seperti hoaks, informasi palsu, atau misinformasi, yang dapat memberikan dampak sosial yang merusak karena memanipulasi emosi audiensnya. Pola perilaku masyarakat milenial cenderung untuk mengonsumsi informasi secara superficial tanpa memeriksa kedalaman sumber atau jenis data yang mereka terima. Bahkan hanya dengan membaca judul yang menarik, informasi tersebut dapat dengan cepat disebarluaskan tanpa dipertimbangkan secara mendalam. Meskipun demikian, masih ada ketidakpastian mengenai keakuratan informasi yang diterima.¹⁵

***Ittiba'* dalam al-Qur'an**

Surah Al-Imran (3:31):

قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ

Terjemahannya:

Katakanlah: “Jika kamu (benar-benar) mencintai Allah, ikutilah aku (Nabi Muhammad), niscaya Allah mengasihi dan mengampuni dosadomu, Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.”

Ayat ini menunjukkan bahwa cinta kepada Allah harus diwujudkan melalui *ittiba'* kepada Rasulullah SAW.

¹⁴ Arifin, N. F., & Fuad, A. J. “Dampak *Post-Truth* di Media Sosial”. *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman*, 10(3): 2021, h. 376–378. <https://doi.org/10.33367/ji.v10i3.1430>

¹⁵ Ibid.

Selain itu al-Qur'an juga memberikan petunjuk agar kita menjadi pribadi yang baik agar bisa menjadi teladan untuk orang lain.

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا

Terjemahannya:

"Sesungguhnya telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu (yaitu) bagi orang yang mengharap (rahmat) Allah dan (kedatangan) hari kiamat dan dia banyak menyebut Allah." (QS. Al-Ahzab: 21)

Allah swt juga mengingatkan kepada Umat Islam juga diingatkan untuk tidak mengikuti orang-orang yang menyesatkan. Allah SWT berfirman:

وَإِنْ تُطِيعُوا أَكْثَرَ مَن فِي الْأَرْضِ يُضِلُّوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ

Terjemahannya:

"Dan jika kamu menuruti kebanyakan orang-orang yang di muka bumi ini, niscaya mereka akan menyesatkanmu dari jalan Allah. Mereka tidak lain hanyalah mengikuti persangkaan belaka, dan mereka tidak lain hanyalah berdusta (terhadap Allah)." (QS. Al-An'am: 116)

Mentaati orang-orang yang mentaati Allah swt

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا

Terjemahannya:

"Wahai orang-orang yang beriman, taatilah Allah dan taatilah Rasul (Nabi Muhammad) serta ululamri (pemegang kekuasaan) di antara kamu. Jika kamu berbeda pendapat tentang sesuatu, kembalikanlah kepada Allah (al-Qur'an) dan Rasul (sunahnya) jika kamu beriman kepada Allah dan hari Akhir. Yang demikian itu lebih baik (bagimu) dan lebih bagus akibatnya (di dunia dan di akhirat)." (QS. An-Nisa: 59)

Al-Qur'an sebagai sumber utama ajaran Islam memberikan panduan yang jelas tentang pentingnya integritas dan kebenaran. Ayat-ayat al-Qur'an seringkali menekankan pentingnya berbicara jujur dan adil, serta menghindari dusta dan penipuan. Misalnya, dalam Surah Al-Hujurat ayat 6, Allah SWT berfirman:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهَالَةٍ فَتُصْحَبُوا عَلَىٰ مَا
فَعَلْتُمْ نُدْمِينَ

Terjemahannya:

"Hai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti agar kamu tidak menimpakan suatu musibah kepada suatu kaum tanpa mengetahui keadaannya yang menyebabkan kamu menyesal atas perbuatanmu itu." (QS. Al-Hujurat: 6)

Qs. Az-Zumar: 32

فَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّنْ كَذَبَ عَلَى اللَّهِ وَكَذَّبَ بِالصِّدْقِ إِذْ جَاءَهُ ۗ أَلَيْسَ فِي جَهَنَّمَ مَثْوًى لِّلْكَافِرِينَ

Terjemahannya:

"Maka siapakah yang lebih zalim daripada orang yang membuat-buat dusta terhadap Allāh dan mendustakan kebenaran ketika datang kepadanya? Bukankah di neraka Jahannam tersedia tempat tinggal bagi orang-orang yang kafir?" (QS az-Zumar: 32).

Ibnu Katsir dalam karyanya menegaskan bahwa tidak ada yang lebih berdosa daripada individu yang menggabungkan kedustaan terhadap Allah dan penolakan terhadap Nabi Muhammad saw, menyatakan kebohongan dan menolak kebenaran.¹⁶ Oleh karena itu, Allah yang Maha Agung mengancam mereka dengan pertanyaan, "Bukankah Neraka Jahannam adalah tempat yang layak bagi orang-orang kafir?" Mereka adalah mereka yang menentang dan menolak kebenaran.¹⁷

Qs. An-Nisā: 83

وَإِذَا جَاءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ الْأَمْنِ أَوْ الْخَوْفِ أَدَّعَوْا بِهٖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَىٰ أُولَى الْأَمْرِ مِنْهُمْ
لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا

Terjemahannya:

"Dan apabila sampai kepada mereka suatu berita tentang keamanan ataupun ketakutan, mereka (langsung) menyiarkannya. (padahal) apabila merak menyerahkannya kepada Rasul dan Ulil Amri diantara mereka, tentulah orang-orang yang ingin mengetahui kebenarannya akan dapat mengetahuinya (secara resmi) dari mereka (Rasul dan Ulil Amri). Sekiranya bukan karena karunia dan rahmat Allāh kepadamu, tentulah kamu mengikut setan, kecuali sebagian kecil saja (di antara kamu)." (QS. An-Nisā: 83)

¹⁶ Ghoffar, M. A. *Tafsir Ibnu Katsir*, Terj: Vol. jilid 8. (Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2017c), 460.

¹⁷ Ibid.

Ibnu Katsir, dalam penafsirannya, menggarisbawahi bahwa menolak berita tanpa memastikan kebenarannya terlebih dahulu, lalu menyebarkannya tanpa verifikasi, adalah sebuah bentuk pengingkaran yang disesalkan.¹⁸

Kitab Ash-shahiain dan riwayat al-Mughirah bin Syu'bah r.a. mencatat larangan Nabi Muhammad saw. terhadap kebiasaan mengatakan "Katanya, katanya", yang merujuk kepada kecenderungan beberapa individu untuk mengulang-ulang apa yang dikatakan orang lain tanpa melakukan pengecekan atas kebenaran informasi tersebut.

Dalam riwayat Musnad Ibnu al-Ja'd, disampaikan bahwa Nabi saw. menegaskan bahwa siapa pun yang menyebarkan cerita atau berita palsu, mengetahui bahwa itu adalah dusta, termasuk dalam golongan pendusta (HR. Ibnu Ja'd).

Dalam kitab Ibnu Katsir juga disebutkan hadiŕ yang sama yaitu:

“Umar bin al-Khaththab yang keshahihannya telah terbukti ketika adanya berita yang sampai kepadanya, bahwa Rasulullāh saw telah menceraikan istri-istrinya, kemudian Umar mendatangi rumah Rasulullāh, hingga masuk ke dalam masjid. Disana banyak orang yang juga mengatakan demikian. Dia tidak sabar hingga meminta izin kepada Nabi saw, lalu bertanya kepada beliau: “Apakah engkau menceraikan istri-istimu?” Beliau menjawab: “Tidak.” Aku pun berkata: “Allāhu Akbar.” Sedangkan di dalam shahih Muslim, aku bertanya: “apakah engkau menceraikan mereka?” Beliau menjawab: “Tidak.” Lalu aku berdiri di pintu mesjid dan berteriak sekeras-kerasnya: “Rasulullāh tidak menceraikan istri-istrinya.” Kemudian turunlah ayat ini.¹⁹

Ibnu Katsir, dalam penafsirannya terhadap ayat-ayat al-Qur'an seperti az-Zumar: 32, Yūnus: 39, dan An-Nisā: 83, menggambarkan bahwa individu yang terlibat dalam kebohongan atau memiliki ciri-ciri *post-Truth* adalah mereka yang menyebarkan kebohongan dan menolak kebenaran. *Post-Truth* merujuk pada praktik membenarkan informasi tanpa memastikan kebenarannya terlebih dahulu, kemudian menyebarkan informasi tersebut, meskipun terkadang informasi tersebut tidak akurat.

Ibnu Katsir juga mengingatkan bahwa Rasulullah saw. melarang penyebaran berita yang belum diverifikasi kebenarannya, khususnya jika informasi itu hanya berdasarkan gosip atau dengar-dengar dari orang lain. Menurut Ibnu Katsir, perilaku semacam ini merupakan bentuk kezaliman. Dia menegaskan bahwa tidak ada kezaliman yang lebih besar daripada praktik *post-Truth*, karena hal ini mencakup kedustaan terhadap

¹⁸ Ibid.

¹⁹ Ghoffar, Tafsir Ibnu Katsir..., h. 461.

Allah dan penolakan terhadap ajaran Rasulullah saw. Sebagai konsekuensinya, Allah mengancam mereka yang berlaku zalim akan dihukum di neraka Jahannam, karena mereka merupakan orang-orang yang menentang dan memperdaya.

***Ittiba'* dalam Hadis**

Hadis-hadis Nabi Muhammad SAW memberikan rincian praktis tentang bagaimana umat Islam seharusnya mengamalkan *ittiba'*. Beberapa contoh hadis yang relevan di antaranya Dijelaskan oleh Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam dalam hadits Anas bin Malik, beliau berkata:

قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَا بُنَيَّ إِنْ قَدَرْتَ أَنْ تُصْبِحَ وَتُمْسِيَ لَيْسَ فِي قَلْبِكَ غِشٌّ لِأَحَدٍ فَأَفْعَلْ ثُمَّ قَالَ لِي يَا بُنَيَّ وَذَلِكَ مِنْ سُنَّتِي وَمَنْ أَحْيَا سُنَّتِي فَقَدْ أَحْبَبَنِي وَمَنْ أَحْبَبَنِي كَانَ مَعِيَ فِي الْجَنَّةِ

Artinya:

“Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam berkata kepadaku: Wahai, anakku! Jika kamu mampu pada pagi sampai sore hari di hatimu tidak ada sifat khianat pada seorangpun, maka perbuatlah,” kemudian beliau Shallallahu 'alaihi wa sallam berkata kepadaku lagi: “Wahai, anakku! Itu termasuk sunnahku. Dan barangsiapa yang menghidupkan sunnahku, maka ia telah mencintaiku. Dan barangsiapa yang telah mencintaiku, maka aku bersamanya di Surga.” (HR. At-Tirmidzi)²⁰

Hadis ini menunjukkan hubungan langsung antara *ittiba'*, cinta kepada Rasulullah, dan kebahagiaan di akhirat.

Dihadis lain juga di tetapkan bahkan perintah Rasulullah untuk di ikuti

عَنْ مَالِكٍ (قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ): وَصَلُّوا كَمَا رَأَيْتُمُونِي أُصَلِّي (رواه البخاري)

Artinya:

“Dari Malik (telah bersabda Rasulullah saw): Dan shalatlah kalian sebagaimana kalian melihat aku shalat.”

Hadis ini menegaskan pentingnya mencontoh Rasulullah dalam pelaksanaan ibadah shalat. Integritas seseorang sebagai panutan di tandai dengan sifat-sifat kejujuran seperti didalam hadis Rasulullah SAW bersabda:

²⁰ At- Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, Kitab al Ilmu, Bab Ma Jaa fil Akhdzi bi Sunnah Wajtinaab al Bida', No. 2678).

عَلَيْكُمْ بِالصِّدْقِ فَإِنَّ الصِّدْقَ يَهْدِي إِلَى الْبِرِّ وَإِنَّ الْبِرَّ يَهْدِي إِلَى الْجَنَّةِ وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ
يَصْدُقُ وَيَتَحَرَّى الصِّدْقَ حَتَّى يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ صَدِيقًا وَإِيَّاكُمْ وَالْكَذِبَ فَإِنَّ الْكَذِبَ يَهْدِي
إِلَى الْفُجُورِ وَإِنَّ الْفُجُورَ يَهْدِي إِلَى النَّارِ وَمَا يَزَالُ الرَّجُلُ يَكْذِبُ وَيَتَحَرَّى الْكَذِبَ حَتَّى
يُكْتَبَ عِنْدَ اللَّهِ كَذَّابًا

Artinya:

“Hendaklah kamu semua bersikap jujur, karena kejujuran membawa kepada kebaikan, dan kebaikan membawa ke sorga. Seseorang yang selalu jujur dan mencari kejujuran akan ditulis oleh Allah sebagai orang yang jujur. Dan jauhilah sifat bohong, karena kebohongan membawa kepada kejahatan dan kejahatan membawa ke neraka. Orang yang selalu berbohong dan mencari-cari kebohongan akan ditulis oleh Allah sebagai pembohong.” (HR. Muslim)

Kejujuran merupakan salah satu kriteria utama yang menentukan kualitas hadis sehingga dapat diikuti dan diamalkan. Seorang periwayat hadis haruslah senantiasa jujur, karena jika terbukti berdusta atau tertuduh berdusta, riwayatnya akan ditolak. Pandangan ini sejalan dengan pendapat Ahmad bin Hanbal, yang menyatakan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh seorang pendusta akan ditolak selamanya.²¹ Seseorang yang dikenal sering berbohong (*muttahaam bi al-kadzab*) dalam kehidupan sehari-harinya akan membuat riwayat haditsnya menjadi matruk, meskipun tidak diketahui apakah ia berbohong saat meriwayatkan hadis. Ahmad bin Hanbal menetapkan kejujuran dalam beragama dan kesahihan sebagai standar penerimaan hadis.²² Oleh karena itu, jujur menjadi salah satu etika yang harus dimiliki oleh seorang muhaddits, dan riwayat dari periwayat yang berdusta atau tertuduh berdusta akan selalu ditolak. Sosok yang padanya menyimpan integritas yang kuat sebagai public figure adalah Rasulullah saw, karena dia adalah teladan utama bagi umat Islam. Dalam hadis, beliau bersabda:

عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ إِذَا خَطَبَ أَحْمَرْتُ عَيْنَاهُ وَعَلَا
صَوْتُهُ وَاشْتَدَّ غَضَبُهُ حَتَّى كَأَنَّهُ مُنْذِرُ جَيْشٍ يَقُولُ صَبَّحَكُمْ وَمَسَّكُمْ وَيَقُولُ بُعِثْتُ أَنَا وَالسَّاعَةُ
كَهَاتَيْنِ وَيَقْرُنُ بَيْنَ إِصْبَعَيْهِ السَّبَابَةَ وَالْوُسْطَى وَيَقُولُ أَمَّا بَعْدُ فَإِنَّ خَيْرَ الْحَدِيثِ كِتَابُ اللَّهِ
وَخَيْرُ الْهُدَى هُدَى مُحَمَّدٍ وَشَرُّ الْأُمُورِ مُحَدَّثَاتُهَا وَكُلُّ بِدْعَةٍ ضَالَّةٌ

Artinya:

"Jabir bin Abdullah ra ia berkata, bahwasanya; Apabila Rasulullah Saw menyampaikan khutbah, maka kedua matanya memerah, suaranya tinggi, dan semangatnya berkobar-kobar bagaikan panglima perang yang sedang

²¹ Saifuddin. Hadis Matruk (Studi Kajian Hadis). *Jurnal Asy-Syari'ah*, 6(1): 2020, h. 70.

²² Ahmad Muhammad Syakir, *Almusnad lil Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Jilid 1. (Beirut: Bar al-Jail, t.th), h. 6.

memperingatkan pasukan perang. Beliau bersabda: "Hendaklah kalian selalu waspada terhadap musuh yang akan menyerang kalian di waktu pagi dan petang. Aku telah diutus, sementara antara aku dan hari kiamat adalah seperti dua jari ini (yakni jari telunjuk dan jari tengah)." Kemudian beliau melanjutkan bersabda: "Amma ba'du. Sesungguhnya sebaik-baik perkataan adalah Kitabullah (al-Qur'an), sebaik-baik petunjuk adalah petunjuk Muhammad Saw (Sunnah), Seburuk-buruk perkara adalah perkara yang baru (bid'ah) dan setiap bid'ah adalah kesesatan."(HR. Muslim)

Kesimpulan

Dalam era *post-Truth*, di mana emosi dan opini pribadi seringkali lebih berpengaruh daripada fakta objektif, penting untuk menilai integritas *ittiba'* (mengikuti) terhadap *public figure* melalui lensa ajaran al-Qur'an dan Hadis. Integritas dalam *ittiba'* menuntut pengikut untuk tidak sekadar menerima informasi secara mentah dari *public figure*, tetapi untuk memverifikasi kebenaran dan ketulusan dari apa yang disampaikan.

Berdasarkan telaah kritis dari al-Qur'an dan Hadis, beberapa prinsip utama dapat diidentifikasi, pentingnya verifikasi informasi, mencontohkan keteladanan dalam perilaku dan mengkritik terhadap kepentingan pribadi dan keteguhan pada kebenaran al-Qur'an dan Hadis serta menekankan pentingnya berpegang teguh pada kebenaran dan keadilan.

Daftar Pustaka

- Ahmad Muhammad Syakir. (t.th). *Almusnad lil Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Jilid 1. Beirut: Bar al-Jail.
- Ahmad Warson Munawwir, Kamus Al-Munawwir Arab-Indonesia (Surabaya:Pustaka Progressif,1997), h. 128
- Ahmad, (2012), *Ittiba' Dalam Perspektif Al-Qur'an*. Skripsi Fakultas Ushuluddin Dan Filsafat Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar), 15
- Arifin, N. F., & Fuad, A. J. (2021). Dampak Post-Truth di Media Sosial. *Jurnal Intelektual: Jurnal Pendidikan dan Studi Keislaman*, 10(3), 376–378. <https://doi.org/10.33367/ji.v10i3.1430>
- At- Tirmidzi, *Sunan at-Tirmidzi*, (t.th). Kitab al Ilmu, Bab Ma Jaa fil Akhdzi bi Sunnah Wajtinaab al Bida', No. 2678.
- Bandarsyah, D. (2019). Fondasi Filosofis Pendidikan Sejarah di Era *Post-Truth*. *Historia: Jurnal Pendidik dan Peneliti Sejarah*, 3(1).

- Departemen Agama RI. (2007). *Al-Qur'an dan Terjemahannya Departemen Agama RI*. Media Insani Publishing.
- Departemen Pendidikan Nasional. (2008) Kamus Besar Bahasa Indonesia Pusat Bahasa. Jakarta: Gramedia.
- Effendy, Onong Uchjana. (2000). *Ilmu, Teori dan Filsafat Komunikasi*. Bandung: PT. Citra Aditya Bakti.
- Ghoffar, M. A. (2017c). *Tafsir Ibnu Katsir*. Terj: Vol. jilid 8. Pustaka Imam asy-Syafi'i.
- Gunawan, B., & Ratmono, B. (2021). *Demokrasi Di Era Post Truth*. Kepustakaan Populer Gramedia.
- Ibnu Manzhur. (t.th). *Lisān al'Arab*. Beirut:Dār, al-Shadīr. Jilid iv.
- Katsir, I. (1438b). *Tafsir Ibnu Katsir*. Vol. Juz 2. Maktabah Al-Nur Al-Ilmiyah.
- McIntyre, L. (2018). *Post-Truth*. MIT Press.
- Praktiko, Riyono. (1982). *Lingkar-Lingkar Komunikasi*. Bandung: Alumi.
- Saifuddin, (2020). Hadis Matruk (Studi Kajian Hadis). *Jurnal Asy-Syari'ah*, 6(1).
- Sim, S. (2019). *Post-Truth, Scepticism, and Power*. Palgrave MacMillan.
- Tesich, S. (1992). *Government of Lies*. Nation.
- Utami, P. (2019). Hoax in Modern Politics. *Jurnal Ilmu Sosial Dan Ilmu Politik*, 22(2), 85. <https://doi.org/10.22146/jsp.34614>.
- Wera, M. (2020). Meretas Makna *Post-Truth*: Analisis Kontekstual Hoaks, Emosi Sosial, dan Populisme Agama. *Societas Dei: Jurnal Agama dan Masyarakat*, 7(1).

MISTERI *LĀ BA 'SA BIHI*: MENGUNGKAP PROBLEM SUBYEKTIFITAS DALAM JARH WA TA'DIL

Randi Alipullah, Hilmy Firdausy

Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: randi.aliefullah19mhs.uinjkt.ac.id

Abstrak

*Sebagai salah satu cabang ilmu hadis, permasalahan sekitar jarh wa ta'dil tentunya tidak dapat dipisahkan dari perkembangan hadis itu sendiri. Sebagaimana kita ketahui bahwa tuntutan zaman dari waktu ke-waktu membuat kebutuhan masyarakat kian bervariasi, tak terkecuali dalam bidang hadis. Para ulama kritikus senior karena berangkat dari misi penyelamatan hadis dari berbagai macam bentuk pemalsuan, maka cenderung memiliki sikap yang keras dan ketat dalam menilai perawi hadis (tasyaddud) atau minimal moderat (i'tidal). Sedangkan ulama mutakhir karena bertujuan untuk menolong hadis-hadis yang tersisihkan atau luput dari perhatian, maka cenderung memiliki sikap yang longgar (tasāhul). Hal ini tentunya masuk pada ranah yang subjektif, sehingga satu sigat saja yang digunakan untuk menilai rawi tidak bisa dipukul rata maknanya karena perbedaan kriteria yang ditetapkan oleh masing-masing kritikus. Salah satu lafal yang masih menjadi misteri dan cukup menulai kontroversi adalah *lā ba'sa bihi* yang bila ditinjau dari makna bahasanya saja cenderung menggiring pembaca untuk menginterpretasikannya secara bebas. Untuk menjawab masalah ini, metode yang cukup relevan dan banyak digunakan oleh para ulama mutakhir adalah *muqāran* (komparatif). Dengan metode ini maka dapat dipastikan bahwa *lā ba'sa bihi* yang dimaksud lebih condong kepada makna *siqah* atau yang lainnya.*

Kata Kunci

Kritikus hadis; Lā ba'sa bihi; Jarh wa ta'dil

Abstact

As one of the branches of hadith science, the issues surrounding jarh wa al-ta'dil certainly cannot be separated from the development of hadith itself. As we know that the demands of the times from time to time make the needs of society increasingly varied, not least in the field of hadith. The senior critics because of their mission to save the hadith from various forms of forgery tend to be harsh and strict in their assessment of the hadith narrators (tasyaddud) or at least moderate (i'tidal). Whereas the latter scholars since they aim to help

the traditions that have been marginalized or overlooked tend to have a lenient attitude (tasāhul). This is certainly in the subjective realm, so that a single sigat used to assess a narrator cannot be evenly distributed because of the different criteria set by each critic. One of the memorizations that is still a mystery and quite controversial is lā ba‘sa bihi which when viewed from the meaning of the language alone tends to lead the reader to interpret it freely. To answer this problem, a method that is quite relevant and widely used by recent scholars is muqāran (comparative). With this method, it can be ascertained that lā ba‘sa bihi is more inclined to the meaning of siqah or others.

Keywords

Hadith critics; Lā ba‘sa bihi; Jarh wa ta’dil

Pendahuluan

Tak dapat dipungkiri bahwa hadis nabi dalam sejarah perkembangannya pernah mengalami fase pemalsuan. Terbunuhnya Utsman pada tahun 36 H., hingga terbunuhnya Ali pada tahun 61 H., yang kemudian diiringi oleh lahirnya kelompok-kelompok politik, membuat keotentikan hadis terganggu. Hal ini terjadi karena pada waktu itu kelompok-kelompok politik tersebut berusaha mencari legitimasi kebenaran terhadap kelompoknya masing-masing dengan menggunakan hadis rasulullah SAW, bahkan mereka tak segan-segan memalsukan hadis demi mencapai tujuan tertentu. Prof. Ali Mustofa Yaqub dengan menukil pendapat Muhammad bin Sirin mengatakan: “pada mulanya kaum muslimin tidak pernah menanyakan sanad hadis, akan tetapi setelah terjadinya fitnah (terbunuhnya Utsman bin Affan), apabila mendengar hadis mereka selalu bertanya darimana hadis itu diperoleh. Apabila diperoleh dari ahli sunnah, maka hadis itu diterima dan dijadikan hujjah, tapi bilamana diperoleh dari ahli bid’ah, maka hadisnya tertolak.”¹

Dari pemaparan di atas, lebih jauh lagi Ali Mustofa Yaqub menjelaskan bahwa disinilah letak urgensi sanad hadis yang sesungguhnya, dengan menukil pendapat imam ‘Abdullah ibn al-Mubarak, ia mengatakan bahwa “Sistem sanad itu merupakan bagian yang tak terpisahkan dari agama Islam, sebab tanpa adanya sanad seseorang dapat mengatakan apa yang dikehendaknya”.² Maka sejak saat inilah para ulama hadis membuat persyaratan-persyaratan yang ketat untuk para perawi hadis, hal ini dilakukan agar keotentikan hadis dapat terjaga dengan baik, sehingga terhindar dari berbagai macam motif pemalsuan hadis.

Akan tetapi persoalannya adalah bahwa penilaian terhadap seorang rawi selama ini cenderung bersifat subjektif, alhasil tidak semua kritikus hadis memiliki pandangan

¹ Ali Mustofa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2020), 4.

² Ali Mustofa Yaqub, *Kritik Hadis*, 4.

yang sama dalam menilai seorang perawi, hal ini disebabkan oleh perbedaan kriteria jarh dan ta'dil menurut sudut pandang masing-masing kritikus. Oleh karena itu para ulama membagi kritikus hadis ke dalam tiga golongan; *Mutasyaddid*, yaitu kritikus yang sangat ketat dan berlebihan dalam menilai seorang rawi, *Mutawassit/Mu'tadil*, yaitu kritikus yang moderat dalam menilai para rawi, tidak terlalu ketat dan tidak terlalu longgar, *Mutasāhil*, yaitu kritikus yang sangat longgar dalam menilai keadaan perawi.³ Perbedaan ini tentu saja akan sangat berpengaruh terhadap penilaian yang mereka keluarkan, sehingga perbedaan kualitas hadis menjadi suatu hal yang tidak bisa terhindari. Bahkan kitab hadis yang dianggap paling otentik sekalipun seperti *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Ṣaḥīḥ Muslim* tak lepas dari perbedaan tersebut. Sejumlah kritikus hadis menilai bahwa dalam kitab tersebut masih terdapat beberapa nama yang tidak memenuhi syarat sebagai rawi yang diterima hadisnya seperti Usamah b. Hafs al-Madani dan Ahmad b. Yazid b. Ibrahim al-Harani.⁴

Tak hanya sebatas itu, ketika masuk dalam lingkup jarh wa ta'dil kita juga akan diajak menyaksikan sigat penilaian yang sangat bervariasi. Salah satu sigat yang penulis soroti dan banyak mengandung kontroversi adalah "*Lā ba'sa bihi*". Muhammad bin Ismail dalam kitab *Dawābiṭ al-Jarḥ Wa al-Ta'dil* mengatakan bahwa sigat tersebut artinya sederajat dengan *saduq*. Akan tetapi Abu Khaisamah dalam kitabnya *al-Tarikh al-Kābir* mengatakan bahwa, bila sigat tersebut diucapkan oleh Ibn Ma'īn maka kualitasnya akan sederajat dengan *siqah*.⁵ Selain itu para kritikus juga sangat beragam ketika memosisikannya ke dalam *marātib al-fāz al-ta'dil* (peringkat lafal keadilan). Abu Azam Al-Hadi menyebutkan bahwa Abū Ḥatim Al-Razi, Ibn Ṣolāh dan al-Nawāwi memosisikan *lā ba'sa bihi* pada tingkatan *ta'dil* kedua, al-Ḍahabi dan al-Harawi pada peringkat ketiga, Ibn Ḥajar pada peringkat keempat dan Al-'Iraqi pada peringkat kelima.⁶

Permasalahan terkait perbedaan sudut pandang di atas tentu saja mengundang sebuah pertanyaan besar tentang apa makna *lā ba'sa bihi* dan bagaimana kriteria seorang rawi yang dinilai dengan sigat tersebut. Hal ini menjadi penting karena akan berimplikasi terhadap kualitas hadis itu sendiri. Oleh karena itu penulis beranggapan bahwa permasalahan ini perlu dikaji lebih dalam lagi sehingga nantinya dapat menghasilkan suatu jawaban yang komprehensif.

³ Ahmad Irsyad Al-Faruq, *Metode Jarh Wa al-Ta'dil Kelompok Mutashaddid dan Mutasahil (Telaah Pemikiran Yahya ibn Ma'īn dan al-Turmuzi Perspektif Sosiologi Pengetahuan)*, jurnal Diya al-Afkar Vol. 6, No. 1, 2018, 180.

⁴ Ali Mustofa Yaqub, *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis* (Banten: Maktabah Darus-Sunnah, tt.), 39-42.

⁵ Muahammad Ismail, *Sigat al-Jarḥ Wa al-Ta'dil Para kritikus Hadis Abad Ketiga Hijriah* Tesis Pascasarjana UIN Alauddin Makassar, 2016, 45

⁶ Abu Azam Al-Hadi, *Studi Al-Hadis* (Jember: Pena Salsabila, 2018), 238-240.

Metode yang diterapkan dalam artikel ini adalah *muqāran* (komparatif). Penelitian ini bersifat kuantitatif dengan model penelitian kajian kepustakaan (*library research*). Pengumpulan data ditempuh dengan cara mengumpulkan nama-nama kritikus yang tercatat paling banyak menggunakan sigat *lā ba‘sa bihi* dalam kitab *Siyar A‘lām al-Nubalā* karya al-Ẓahabi. Setelah itu lima kritikus terbanyak akan dipilih sebagai bahan analisis. Sebagai data pendukung dan keperluan takhrij hadis, penulis menggunakan kitab induk enam hadis (*Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, Ṣaḥīḥ Muslim, Sunan Abī Dāwud, Sunan al-Tirmizī, Sunan Ibn Mājah, dan Sunan al-Nasā‘ī*), dan *al-Mu‘jam al-Mufahros li-alfāz al-Ḥadīs al-Nabawī* karya Arnold John Wensickn.

Setelah dilakukan identifikasi berdasarkan pengguna *lā ba‘sa bihi* terbanyak, maka muncul nama-nama berikut; Abū Ḥatim al-Rāzi, Ibn Ma‘īn, Aḥmad b. Ḥambal, Ibn ‘Adi, dan al-Dāruqūṭni. Proses analisis data dilakukan dengan cara membandingkan penilaian *lā ba‘sa bihi* dari lima kritikus tersebut dengan para kritikus lain. Dari setiap kritikus akan diambil tiga sampel rawi sebagai bahan perbandingan. Selanjutnya, hadis dari rawi tersebut akan ditakhrij dan dianalisis agar diketahui sejauh mana hadisnya menyebar dan dikutip oleh para ulama-ulama hadis tersohor.

Melacak Akar Tradisi Jarh Wa Ta’dil

Secara etimologi kata *jarḥ* (dengan dibaca fathah pada huruf *jim*), berarti melukai tubuh dengan senjata seperti Pedang atau yang semisalnya.⁷ Namun bila dibaca dommah pada huruf *jim* (*jurḥ*), maka artinya adalah luka itu sendiri. Luka yang dimaksudkan dengan kata *jarḥ* secara etimologi adalah luka yang biasanya ditemukan pada anggota tubuh, biasanya ditandai dengan adanya tempat atau bekas mengalirnya darah.⁸ Adapun secara terminologi kata *jarḥ* berarti tampaknya suatu sifat tercela yang terdapat dalam diri seorang rawi, sehingga dengan sifat tersebut kualitas seorang rawi dalam meriwayatkan hadis dipertanyakan bahkan ditolak riwayatnya.⁹ Sama halnya dengan *jarḥ*, kata *ta’dil* atau *‘adl* secara istilah berarti sebuah aktivitas dalam menilai kualitas seorang rawi, akan tetapi menjadi perbandingan atau sisi terbalik dari *jarḥ*. Oleh karena itu, orang yang dinilai adil maka riwayatnya dapat diterima. Sampai sini dapat disimpulkan bahwa term *jarh wa-ta’dil* adalah sebuah ilmu yang bertugas mengevaluasi negatif dan positifnya rawi dengan tujuan menolak atau menerima riwayat hadisnya.

Jarh wa ta’dil bukanlah hal yang baru dalam dunia Islam. Ilmu ini sudah muncul beriringan dengan bergeraknya periwayatan dalam Islam. Berdasarkan penyebaran

⁷ ‘Abd al-Mun‘in al sayyid Najm, *Ilmu al-Jarḥ wa al-Ta’dil* (Madinah: Universitas Islam Madinah, 1400 H.), 54.

⁸ Jamal al-dīn Ibn Manẓur al-Anṣori, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār al-Ṣādir, 1414 H.), 2/422.

⁹ Muhammad ‘Ajjal al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs: ‘Uṭumuhu Wa Muṣṭalahuhu* (Dār al-Fikr, 2006 M), 168.

hadis yang cukup masif serta semakin banyak orang yang meriwayatkannya, maka secara otomatis seorang perawi hadis dituntut untuk memilah dan memilih mana hadis yang dapat diterima atau ditolak. Untuk memenuhi aktivitas semacam itu, maka seorang tidak akan lepas dari pertanyaan tentang bagaimana keadaan perawinya, keilmuannya, keseharian dan tabiatnya, kekuatan hafalannya dan lain sebagainya.¹⁰

Rasulullah sebagai orang yang memiliki otoritas tertinggi dalam mengajarkan agama Islam menjadi pondasi utama terhadap munculnya ilmu jarh wa ta'dil itu sendiri. Dalam suatu kesempatan nabi pernah menilai seseorang yang terindikasi memiliki sifat jarh, yaitu *بئس الاخو العشييرة* dan pada kesempatan lain, nabi juga pernah men-ta'dil seseorang dengan menggunakan kata pujian, yakni *نعم عبد الله خالد بن الواليد* *سيف من سيوف الله* yang artinya adalah; “Sebaik-baiknya hamba Allah adalah Khalid b. al-Walid, beliau adalah salah satu pedang dari pedang-pedangnya Allah”.¹¹ Jarh wa ta'dil dengan tujuan agar orang lebih hati-hati dalam menerima riwayat juga terjadi pada masa sahabat. Banyak dari mereka yang membicarakan tentang hal tersebut, diantaranya adalah Abdullah b. Abbas, Ubadah b. Samit dan Anas b. Malik.¹²

Tak hanya berhenti disitu, memasuki era pertengahan tabi'in kegiatan tersebut semakin menarik perhatian para ulama. Banyak sekali orang yang dinilai jarh, mereka dianggap sering kali merafa'kan hadis kepada nabi tanpa melibatkan seorang sahabat (*mursal*). Para ulama seperti Abdurrahman b. Mahdi, Abu Dawud al-Tayalisi, Auza'i, Syu'bah b. al-Hajjaj, Malik b. Anas, Yahya b. Sa'ad al-Qattan adalah orang-orang yang terlibat menggunakan jarh wa ta'dil di era ini.¹³

Berlanjut pada abad ke-3 H, jarh wa ta'dil menginjak titik kepastiannya. Para ulama di era ini memberikan perhatian khusus terhadapnya untuk menentukan parawi-perawi yang riwayatnya diterima ataupun ditolak. Adapun ulama-ulama yang membahas hal ini di antaranya ialah; Yahya b. Ma'in, Muhammad b. Sa'ad, Ali b. al-Madini, Abu Bakr b. Abi Syaibah, Ishaq b. Rahawaih, al-Darimi, al-Bukhari, al-'Ajali, Muslim b. Hajjaj, Abu Zur'ah, Abu Hatim al-Razi, Abu Dawud, Baqi b. Makhlad, Abu Zur'ah al-Dimasyqi dan lain-lain. Kegiatan ini terus berjalan dan berkembang hingga sampai kepada masa Imam Ibn Hajar al-'Asqalani.¹⁴ Perlu difahami bahwa jarh wa ta'dil tidak diciptakan untuk mencari dan mencela kecacatan seorang perawi, akan tetapi bertujuan untuk menjaga keaslian hadis. Penilaian tersebut dilakukan semata-

¹⁰ Ali Imron, *Dasar-Dasar Ilmu al-Jarh Wa al-Ta'dil*, Yogyakarta: UIN Sunan Kalijaga, Vol. 2, No.2, 2017, 293.

¹¹ Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Ushūl al-Ḥadīs*, 169.

¹² Abdul Gaffar Bedong dan Muhammad Ismail Maggading, *al-Jarh Wa al-Ta'dil Kontruksi Aplikatif Terhadap Penilaian Hadis* (Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021), 24.

¹³ Muhammad Basyrul Muvid, *Ilmu Jarh Wa al-Ta'dil dalam Tinjauan Studi Hadits*, Jurnal Universum UIN Sunan Ampel, 16.1, 2022, 3.

¹⁴ Muhammad Basyrul Muvid, *Ilmu Jarh*, 3.

mata untuk menjaga keotentikan sumber hukum Islam, yakni agar tidak tercampurnya sesuatu yang diriwayatkan oleh perawi yang adil dan sesuatu yang disampaikan oleh para pendusta. Oleh karena itu dalam aktivitasnya tersebut para ulama tidak boleh pandang bulu terhadap siapa yang akan dinilai dan dikritik oleh mereka. Semua perawi hadis akan mendapatkan perlakuan yang sama dan akan dinilai dengan kualitas yang sesuai dengan faktanya tanpa ada kebohongan atau sesuatu yang disembunyikan. Salah satu contohnya adalah apa yang dilakukan oleh al-Madini dalam menilai ayahnya sendiri. Suatu Ketika al-Madini ditanya oleh seseorang tentang ayahnya, lalu beliau menjawab, “tanyalah hal tersebut kepada orang lain”, kemudian penanya tadi mengulangi pertanyaannya, dan ia menjawab, “ayahku adalah orang yang lemah”¹⁵ Prilaku tersebut juga tercermin pada sikap ulama yang lainnya seperti al-Sya’bi, ia mengatakan: “Demi Allah, andaikan aku telah melakukan kebenaran 99 kali dan melakukan 1 kali kesalahan, maka mereka akan menilaiku dengan yang 1 kali itu”. Demikianlah betapa pentingnya menjaga keaslian teks hadis yang bersumber dari rasulullah sehingga siapapun dan apapun yang berkaitan dengannya harus dibuka sejelas-jelasnya. Abdurrahman b. al-Mahdi pernah bertanya kepada Syu’bah, al-Mubarak, al-Sauri, dan Malik b. Anas, tentang seorang lelaki yang dituduh sebagai pendusta. Maka mereka memberi jawaban, “Sebarkanlah, sesungguhnya hal ini adalah termasuk agama”.¹⁶

Peringkat Kritikus Hadis: Klasifikasi Dari Yang Ketat Sampai Yang Longgar

Kritikus hadis atau yang dalam istilah Arabnya dikenal dengan *nuqqād al-ḥadīs* adalah para ulama yang meneliti kualitas hadis Nabi SAW dengan cara melakukan kritik terhadap para rawinya, apakah ia termasuk rawi yang berkualitas adil atau tidak. Term ini mengacu pada arti kata *nuqqād* itu sendiri yang merupakan bentuk isim fa’il dalam bentuk jama taksir dari akar kata نقد. Secara harfiyah kata tersebut bermakna إبراز الشيء atau بروزه (munculnya sesuatu).¹⁷ Al-Laits menyebutkan bahwa نقد bermakna dasar memisahkan uang yang asli dari yang palsu.¹⁸ Sedangkan dalam *al-Mu’jam al-Wasīf* disebutkan bahwa نقد berarti memisahkan yang baik dari yang buruk (*Liyumayyiz jayyidah min radī’ih*).¹⁹

Untuk menjadi kritikus hadis, seseorang diharuskan memenuhi syarat-syarat tertentu agar jarh ta’dilnya dapat diterima. Nuruddin ‘Itr menyebutkan bahwa setidaknya ada tiga syarat yang harus dipenuhi; *Pertama*, jarh ta’dil harus dilakukan

¹⁵ Muhammad ‘Ajjal al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 170.

¹⁶ Muhammad ‘Ajjal al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 170.

¹⁷ Aḥmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Mu’jam Maqāyis al-Lughah* (Dār al-Fikr, t.t), 5/467.

¹⁸ Jamal al-dīn Ibn Manẓur al-Anṣori, *Lisān al-‘Arab*, 3/425.

¹⁹ Syaūqi Daif, *Mu’jam al-Wasīf* (Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 1425 H/ 2004 M), 2/944.

oleh orang yang alim, memiliki sifat wara, bertakwa, dan jujur. Sebab bilamana seorang kritikus tidak memiliki sifat tersebut, maka bagaimana mungkin ia dapat menghakimi orang lain dengan menentukan kualitas tercela atau terpuji yang ada dalam diri seorang rawi hadis. *Kedua*, kritikus harus memiliki pengetahuan yang cukup tentang sebab-sebab seseorang di-jarh maupun di-ta'dil. Ibn Hajar menegaskan bahwa; *Tazkiyah* (rekomendasi) akan diterima bilamana datang dari seseorang yang mengetahui sebab-sebabnya, hal ini dilakukan agar rekomendasi tersebut dihasilkan dari penelitian mendalam yang dilakukan oleh dirinya sendiri, bukan hanya sekedar mendengar atau mengetahuinya dari orang lain. *Ketiga*, Kritikus harus menguasai bahasa Arab dengan baik, tidak meletakkan sebuah kalimat di luar dari pada maknanya, hal ini dilakukan agar seorang kritikus dapat menilai dan memposisikan seorang rawi dengan sigat-sigat yang sesuai dengan kualitasnya.²⁰ Selain tiga syarat yang telah disebutkan, Ajjaj Khatib menambahkan satu syarat tambahan, yakni seorang kritikus tidak boleh bersikap fanatik terhadap beberapa perawi. Hal ini dilakukan agar aktivitas jarh wa ta'dil bersifat objektif dan sesuai dengan fakta.²¹

Dalam literatur ilmu hadis, para ulama membagi kritikus hadis kedalam tiga golongan. Klasifikasi ini berdasarkan pada sikap atau cara kritikus dalam menilai seorang rawi. Diantara mereka ada yang bersikap ketat, moderat dan bahkan longgar.

1. *Tasyaddud*

Tasyaddud merupakan bentuk masdar dari kata *tasyaddada-yatasyaddadu* yang secara bahasa berarti *naqīd al-lin*; kebalikan dari kelembutan (ketat atau bersikeras).²² Abu Ishaq mengatakan bahwa orang yang keras (*Mutasyaddid*) bermakna pelit atau sukar untuk memberikan sesuatu kepada orang lain,²³ oleh karena itu *tasyaddud* dalam hadis adalah sikap kritikus hadis yang keras, maksudnya ialah ketat dalam menyeleksi kualitas seorang perawi hadis.

Kritikus hadis model ini tidak akan mudah memberikan penilaian yang baik bagi perawi hadis, kecuali mereka sudah benar-benar mengetahui bahwa rawi tersebut benar-benar adil dan kuat hafalannya. Dan mereka tidak akan segan-segan menilai tercela rawi hadis meski hanya karna sebab kecacatan yang ringan.²⁴ Para kritikus hadis yang tergolong *mutasyaddid* diantaranya adalah; Yahya b. Ma'in (158-233 H),

²⁰ Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fi 'Ulūm al-Ḥadīs* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'aṣir, 1997), 93-94.

²¹ Muhammad 'Ajjaj al-Khaṭīb, *Uṣūl al-Ḥadīs*, 173.

²² Jamal al-dīn Ibn Manẓur al-Anṣori, *Lisān al-'Arab*, 3/233.

²³ Jamal al-dīn Ibn Manẓur al-Anṣori, *Lisān al-'Arab*, 3/234.

²⁴ Al-Zahabi, *Zikr Man Yu'tamadu Qowluhu* (Beirut: Maktab al-Maṭbu'at al-Islamiyyah, 1990), 171.

Abū Ḥātim al-Rāzi (240-327 H), Ibrāhīm b. Ya'qūb al-Juzajāni (w. 259 H),²⁵ Yahya b. Sa'id (120-198), 'Abdurrahman b. Yūsuf b. Sa'id b. Khiras (w. 283 H).²⁶

2. *Tawassuṭ*

Tawassuṭ merupakan bentuk masdar dari kata *tawassata-yatawassatu*, akar katanya adalah *wasata* yang bermakna adil dan moderat (*al-niṣf*), akar kata tersebut diambil dari firman Allah SWT; "*Ummatan wasata*". Yang bermakna umat yang tengah-tengah atau moderat.²⁷ *Tawassuṭ* dalam hadis maksudnya ialah sikap yang moderat dalam menilai kualitas seorang periwayat hadis. Oleh karena itu kritikus model ini tidak terlalu ketat dan juga tidak terlalu bermudah-mudahan dalam memberikan komentar terhadap kualitas perawi hadis.²⁸

Ketika mendengar seorang rawi pernah melakukan sesuatu yang merusak muruah, maka kritikus model ini akan melakukan penelitian mendalam, kerana bisa saja sesuatu tersebut dilakukan karena darurat atau terpaksa. Prilaku *Tawassuṭ* ini setidaknya tercermin dalam metode jarh wa ta'dil yang dilakukan oleh al-Bukhari. Ibn Hajar mengatakan bahwa imam al-Bukhari dalam menilai kualitas seorang perawi, maka akan melakukan investigasi yang sangat mendalam,²⁹ ia juga terkenal wara' dan beradab karena sigat yang digunakan ketika men-jarh perawi hadis cenderung bersifat lembut, seperti *sakatu 'anh, fiḥ naẓr, tarakūh*, dan lain-lain, ia juga terkenal sangat sedikit menggunakan sigat jarh yang keras seperti *kazāb* (pendusta), dan *waddā'* (pemalsu hadis).³⁰ Selain al-Bukhari, para kritikus hadis yang tergolong moderat diantaranya adalah; Abū Zur'ah, Aḥmad b. Ḥambal, Ibn 'Adi,³¹ dan al-Ḥābi.³²

3. *Tasāhul*

Tasāhul merupakan bentuk masdar dari kata *tasāhala-yatasāhalu*, akar katanya adalah *sahala* yang memiliki arti mudah atau longgar.³³ *Tasāhul* dalam hadis artinya ialah terlalu mudah memberikan penilaian adil terhadap seorang rawi, hal ini sama saja dapat diartikan sebagai sikap yang terlalu longgar dalam memberikan kualitas sahih terhadap sebuah hadis. al-Ḥābi pada saat ia menisbatkan al-Tirmizi sebagai ahli hadis yang *tasāhul* ialah dikarenakan al-Tirmizi dalam karya-karyanya terlalu mudah meriwayatkan hadis-hadis yang di dalamnya terdapat perawi yang lemah dan ia

²⁵ Al-Ḥābi, *Ẓikr Man Yuṭamadū*, 172.

²⁶ Al-Ḥābi, *Al-Muqīzat Fī 'Ilm Muṣṭalah Al-Ḥādīs* (Beirut: Dār Al-Baysair Al-Islamiyyah, 1412 H.), 83.

²⁷ Aḥmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Muḥjam Maqāyīs*, 6/108.

²⁸ Jubaedah, *Peringkat Kritikus Hadis Atas Ibn Ḥātim Al-Rāzi dan Al-Zahabi*, Skripsi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011, 32.

²⁹ Ibn Hajar al-'Asqalani, *Fath al-Bari Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1379 H.), 1/480.

³⁰ Zuhair 'Uṣman 'Ali Nūr, *Ibn 'Adi Wa-Manhajuh* (Riyāḍ: Maktabah al-Rusd, 1997), 1/224.

³¹ Zuhair 'Uṣman 'Ali Nūr, *Ibn 'Adi*, 223.

³² Jubaedah, *Peringkat Kritikus*, 32.

³³ Aḥmad ibn Faris ibn Zakariyya, *Muḥjam Maqāyīs*, 110.

kemudian tak segan-segan memberikan hadis itu peringkat hasan bahkan sahih. Hal ini tercermin ketika ia menilai Yahya b. al-Yaman, padahal al-Zāhābi dalam kitab mizannya mengatakan bahwa al-Bukhari hanya memberikan komentar *fiḥ nazar* kepada Yahya, akan tetapi al-Tirmizī meriwayatkan hadis darinya dan memberikan peringkat hasan terhadap hadis tersebut.³⁴

Selain al-Tirmizī, para kritikus hadis yang tergolong *mutasāhil* diantaranya adalah; Abū 'Abdillāh al-Ḥākīm (w. 405 H), Abū Bakar al-Baiḥāqī (458 H),³⁵ al-Dāruqūṭni (385 H),³⁶ Ibn Ḥibbān (w. 354), Jalaluddin al-Suyūṭi (w. 911 H), dan Ibn Ḥazm (w. 456).³⁷

Misteri *Lā Ba'sa Bihi*: Kontroversi Seputar Pemaknaan Sampai Perbedaan Peringkat

Secara harfiyah *lā ba'sa bihi* berarti “tidak apa-apa”. Sigat ini tentu saja membawa pembacanya untuk menginterpretasikannya secara bebas. Akan tetapi jauh sebelum itu, para ulama hadis telah berusaha memberikan pemaknaan terhadap sigat ini, sekalipun masih saja mengundang kontroversi. Hal ini disebabkan oleh perbedaan ijtihad dari masing-masing kritikus dalam menilai seorang rawi. Oleh karena itu al-Bajī menjelaskan bahwa ketika seorang kritikus mengatakan *lā ba'sa bihi* bisa saja yang dimaksud adalah orang yang dapat dijadikan hujjah hadisnya (siqah).³⁸

Ibnu Solah menegaskan bahwa ada dua kemungkinan seorang rawi dinilai dengan *lā ba'sa bihi*. *Pertama*, sigat tersebut menunjukkan bahwa rawi adalah orang yang kedabitannya diragukan, oleh karena itu rawi tipe ini ditulis hadisnya, namun perlu dilakukan peninjauan atau pengkajian ulang terhadap hadisnya agar kedabitan rawinya dapat dipastikan.³⁹ Adapun cara memastikan kedabitan rawi tipe ini adalah dengan cara melihat jalur periwayatan lain dengan rawi yang berkualitas siqah. Selanjutnya bilamana ditemukan riwayat siqah yang cocok dengan rawi tipe ini, maka dapat dipastikan ia adalah rawi yang *ḍābiṭ* (kuat hafalannya).⁴⁰ *Kedua*, bisa saja rawi tipe ini adalah orang yang siqah dan dapat dijadikan hujjah, namun tetap perlu dilakukan *i'tibār* karena diawatirkan hadisnya tidak memiliki asal.

³⁴ Abd al-Razzāq ibn Khalīfah al-Syayājī, *Manhaj al-Ḥafīz al-Tirmizī fī al-Jarḥ Wa al-Ta'dil Dirāsah taḥḍīriyyah fī Jam' ihī* (Kuwait: Jāmi'ah Kuwait, t.t), 208.

³⁵ Al-Zāhābi, *Zikr Man Yu'tamad*, 172.

³⁶ Al-Zāhābi, *Al-Muqīzāt*, 83.

³⁷ Jubā'adah, *Peringkat Kritikus*, 31.

³⁸ Qāsim 'Alī Sa'ad, *Manhaj al-Imām Abū 'Abdirraḥmān al-Nasā'i Fī al-Jarḥ Wa al-Ta'dil* (Dubai: Dār al-Buhūs Li al-Dirāsah al-Islāmiyyah Wa Iḥyā al-Turās Al-Imārāt Al-'Arabiyyah Al-Muttaḥadah, 2002), 1/27.

³⁹ Abū 'amr 'Ustman ibn 'Abd al-Raḥmān al-Syahrūzuri, *Muqaddimah Ibn Ṣalāḥ*, (Mesir: Dār al-Ḥadīs, 2010), 123.

⁴⁰ Abū 'amr 'Ustman ibn 'Abd al-Raḥmān al-Syahrūzuri, *Muqaddimah*, 106.

Para ulama seperti al-Zahabi, al-'Irāqi, al-Nawāi dan Ibn Ṣalāh sepakat menempatkan *lā ba'sa bihi* ke dalam sigat keadilan. Sigat ini menunjukkan bahwa rawi adalah orang yang boleh ditulis hadisnya namun baru bisa dijadikan hujjah setelah melalui tahap analisis. Akan tetapi lain halnya dengan Ibn Ma'īn, para ulama sepakat bila sigat itu diucapkan olehnya maka maknanya adalah siqah (boleh langsung dijadikan hujjah). Tak hanya dalam segi pemaknaan, perbedaan tingkatan juga akan ditemui pada sigat ini. al-'Irāqi contohnya, ia menempatkan sigat ini ke dalam tingkatan ketiga,⁴¹ sedangkan Abū Ḥātim Menempatkannya ke dalam tingkatan kedua.⁴² Abū Ḥātim memandang bahwa penggolongan sigat jarh wa ta'dil kedalam tingkatan-tingkatan tertentu sangatlah penting dan harus dilakukan, karena bertujuan untuk mengetahui kualitas hadis Rasulullah SAW. Hal ini mengingat bahwa para perawi hadis tentu saja tidaklah semuanya sama dalam menerima dan menyampaikan hadis (*taḥammul wa al-adā*), oleh karena itu dibutuhkan keterangan yang menyatakan kualitas seorang perawi hadis, apakah dia adalah orang yang kuat hafalannya, adil atau sebaliknya.⁴³ Setelah dilakukan identifikasi, maka tingkatan sigat ta'dil menurut para ulama akan menghasilkan tabel seperti berikut:

Tabel 1. Komparasi Tingkatan Sigat Ta'dil

Tingkatan	Sigat Ta'dil	Kritikus Hadis					
		1	2	3	4	5	6
1	اوثق الناس، اثبت الناس.	✓					
2	ثقة ثبت، ثبت حجة، ثقة حجة، ثقة ثقة، ثبت ثبت. ثبت حافظ، ثقة متقن، (عند السخاوي) لا يسأل عنه.	✓	✓	✓			
3	ثقة، متقن، ثبت، حجة، حافظ، ضابط. (عند السخاوي) ثقة ثبت، ثبت حجة، ثقة ثقة، ثبت ثبت.	✓	✓	✓	✓	✓	✓
4	صدوق، لا بأس به، مأمون، خيار. (عند السخاوي) ثقة، ثبت، كانه مصحف، متقن، حجة، حافظ، ضابط.	✓	✓	✓	✓	✓	✓

⁴¹ Abd al-Raḥīm Ibn Ḥusain al-'Iraqi, *Syarḥ al-Tabṣirah Wa-al-Taḥkīrah* (Beirut: Dār al-Fikr al-'Amaliyyah, 2002), 371.

⁴² Abū Ḥātim al-Rāzi, *Al-Jarḥ Wa al-Ta'dil* (Beirut: Ihyā Al-Turās Al-'Arabi, 1952), 2/37.

⁴³ Abd al-Majīd al-Gauri, *Mu'jam Alfāz al-Jarḥ Wa-al-Ta'dil* (Beirut: Dār Ibn Ka'sir, 2007), 30.

- 5 شيخ، محله الصدق، رواه عنه، الى الصدق ما هو، شيخ ✓ ✓ ✓ ✓ ✓
 وسط، وسط، شيخ صالح الحديث، مقارب الحديث،
 جيد الحديث، حسن الحديث، صويلح، صدوق ان شاء
 الله، ارجو انه ليس به بأس.
 (عند السخاوي) ليس به بأس، لا بأس به، صدوق،
 مأمون، خيار، صالح الحديث.

- 6 صالح الحديث. ✓ ✓ ✓ ✓ ✓
 (عند السخاوي) محله الصدق، رووا عنه، روي الناس
 عنه، يروي عنه، الى الصدق ما هو، شيخ وسط،
 وسط، شيخ، مقارب الحديث، صالح الحديث.

Rumus Kritikus Hadis:

- (1) Al-Sakhāwi (4) Al-Nawāwi
 (2) Al-Zāhābi (5) Abū Ḥātim
 (3) Al-'Irāqi (6) Ibn Ṣalāh

Abū Ḥātim dalam kitabnya *Taqdimah al-Ma'rifah Li-Kitāb al-Jarḥ Wa al-Ta'dil* menjelaskan bahwa kriteria seorang rawi yang dapat di-ta'dil dapat digolongkan menjadi empat tingkatan, yaitu:⁴⁴

Tingkatan pertama:

Kokoh atau mapan periwayatannya (*al-sabat*), Hafal betul terhadap hadis-hadisnya (*al-hāfiz*), Memiliki sifat wara (*al-wara'*), Sempurna hafalannya (*al-mutqin*), Ahli/terkual sebagai orang yang dapat mengetahui hal-hal yang tersembunyi, sehingga dapat membedakan yang baik dan yang buruk (*al-jahbāz*), dan kritikus hadis (*al-nāqid li al-ḥadīs*)

Tingkatan kedua:

Memiliki sifat adil (*al-'adl*), Kokoh atau mapan periwayatannya (*al-sabat*), jujur atau terpercaya ketika menyampaikan hadis (*al-ṣaduq*), Memiliki sifat wara (*al-wara'*), Hafal betul terhadap hadis-hadisnya (*al-hāfiz*), dan Sempurna hafalannya (*al-mutqin*).

Tingkatan ketiga:

Jujur atau terpercaya ketika menyampaikan hadis (*al-ṣaduq*), Memiliki sifat wara (*al-wara'*), dan Kokoh periwayatannya, namun terkadang ragu (*al-sabat, illā annahu yahimu aḥyānan*).

Tingkatan keempat:

⁴⁴ Abū Muḥammad 'Abd al-Raḥmān ibn Abī Ḥātim, *Taqdimah al-Ma'rifah Li-Kitāb al-Jarḥ wa-al-Ta'dil* (Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 1952), 6.

Jujur atau terpercaya ketika menyampaikan hadis (*al-ṣaduq*), Memiliki sifat wara (*al-wara'*), namun Sering kali ragu, salah, dan lupa (*galaba al-wahmu wa al-khaṭa wa-al-nisyān*).

Berdasarkan pemaparan di atas, maka dapat dipastikan bahwa rawi dengan penilaian *lā ba'sa bihi* bisa saja bersemayam pada salah satu dari empat kriteria di atas, oleh karena itu maknanya bisa jadi siqah atau justru dibawahnya. Demi membuktikan teori ini, penulis akan membandingkan penilaian perawi *lā ba'sa bihi* dari para kritikus yang teridentifikasi paling banyak menggunakannya dalam kitab *Siyar A'ṭam al-Nubalā* karya al-Ḍahabi. Kritikus tersebut antara lain ialah; Yahya b. Ma'īn, dan Abū Ḥātim, sebagai *mutasyaddidin*. Aḥmad b. Ḥambal, dan Ibn 'Adi, sebagai *mu'tadilin*. Dan al-Dāruqūṭni, sebagai *mutasāhil*. Selanjutnya akan dianalisis juga beberapa hadisnya demi memperkuat penelitian.

Perawi-Perawi Lā Ba'sa Bihi di Kalangan Ulama Mutasyaddidin

1. Abū Ḥātim

Nama lengkap dari Abū Ḥātim adalah 'Abdurrahman Abū Muhammad b. Muhammad b. Idrīs, lahir pada tahun 240 H, dan wafat pada bulan Muharram tahun 327 H.⁴⁵ Abū Ḥātim banyak mendapatkan gelar kehormatan dari para ulama, diantaranya ialah *al-imām al-muḥaddis sayyid al-nuqqād*. Hal tersebut memang pantas diberikan kepadanya karena sejak kecil Abū Ḥātim sudah mulai menuntut ilmu, belajar al-Quran dalam bimbingan ayahnya serta pergi mencari hadis dan berhaji bersamanya. Dalam rihlahnya, Abū Ḥātim sudah banyak mengunjungi kota-kota besar dalam rangka menuntut ilmu, diantaranya ialah Hijaz, Syam, Mesir, Irak, Jibal dan Jazirah.⁴⁶

Abū Ḥātim dikenal sebagai kritikus *mutasyaddid*, hal tersebut sebagaimana yang telah dijelaskan oleh al-Ḍahabi dalam kitabnya *Ẓikr Man Yu'tamad Qowluh*. Dalam kitab *Siyar A'ṭam Al-Nubala*, ia adalah satu di antara para kritikus yang paling banyak menggunakan sigat *lā ba'sa bihi*. Setelah dilakukan identifikasi dalam kitab tersebut, Abū Ḥātim tercatat menggunakan *lā ba'sa bihi* sebanyak 21 kali. Berikut ulasan beberapa rawinya:

a. Ya'lā b. Ḥākīm al-Ṣaqafi

Dalam kaca mata para kritikus, Ya'la adalah seorang rawi yang banyak mendapatkan predikat ta'dil. diantaranya ialah penilaian siqah yang diberikan oleh al-Ḍahabi dan Abū Zur'ah dan penilaian *lā ba'sa bihi* yang diberikan oleh Abū Ḥātim.⁴⁷ Selain dinilai baik, riwayatnya juga banyak dikutip oleh para ulama hadis dalam

⁴⁵ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'ṭam Al-Nubalā* (Muassasah al-Risalah, 1985), 13/263.

⁴⁶ 'Abd al-Majīd al-Gouri, *Mu'jam Alfāz*, 28

⁴⁷ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'ṭam*, 5/451.

kitabnya masing-masing, diantaranya ialah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (4 hadis), *Ṣaḥīḥ Muslim* (7 hadis), *Sunan al-Nasā'i* (3 hadis), *Sunan Abū Dāwud* (4 hadis), *Sunan Ibn Mājah* (3 hadis) dan *Sunan al-Tirmīzi* (1 hadis).

b. 'Aṭā b. Abū Muslim al-Khurāsānī

Aṭā b. Abū Muslim adalah seorang tabi'in yang pernah tinggal di Damaskus dan Al-Quds. Ia lahir pada tahun 50 dan wafat pada tahun 135 H.⁴⁸ Adapun penilaian para kritikus terhadapnya cukup bervariasi, diantaranya ialah Yahya b. Ma'in, Aḥmad, Ya'qub b. Syaibah dan al-Dāruquṭni yang menilainya siqah, akan tetapi al-Dāruquṭni berkomentar bahwa 'Aṭā tidak pernah bertemu dengan Ibnu Abbas, oleh karena itu menurutnya riwayat 'Aṭā dari Ibnu 'Abbas adalah *mudallas*. Selain itu, ada juga al-Nasā'i yang menilainya dengan *laisa bihi ba'sun* dan Abū Ḥātim yang menilainya *lā ba'sa bihi*.⁴⁹ Setelah ditelusuri, riwayat dari 'Aṭā tercatat dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (14 hadis), *Ṣaḥīḥ Muslim* (17 hadis), *Sunan al-Nasā'i* (20 hadis), *Sunan Abū Dāwud* (19 hadis), *Sunan Ibn Mājah* (13 hadis) dan *Sunan al-Tirmīzi* (20 hadis).

c. Zaid b. Wāqid Al-Qurasyī

Zaid b. Wāqid adalah seorang tabi'in asal Damaskus yang wafat pada tahun 138 H. Ia mendapatkan penilaian ta'dil dari dua kritikus hadis, diantaranya ialah Yahya b. Ma'in yang menilainya dengan siqah, lalu Abū Ḥātim yang menilainya dengan *lā ba'sa bihi*. Satu pendapat mengatakan bahwa Zaid beraliran qodariyyah, akan tetapi menurut al-Zāhābi pendapat tersebut tidak benar.⁵⁰ Sebagai rawi yang mendapatkan predikat siqah, riwayat dari Zaid tentu saja tidak akan luput dari pandangan para ulama hadis terkemuka. Oleh karena itu, riwayat dari Zaid terdapat dalam beberapa kitab hadis induk, diantaranya ialah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (1 hadis), *Sunan al-Nasā'i* (7 hadis), *Sunan Abū Dāwud* (3 hadis) dan *Sunan Ibn Mājah* (5 hadis).

Demikianlah pemaparan beberapa rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Abū Ḥātim serta perbandingannya dengan penilaian para kritikus lain. Para rawi yang dinilai Abū Ḥātim dengan sigat tersebut adalah rawi-rawi yang banyak dinilai siqah oleh beberap kritikus lain. Dan setelah diamati, penulis menemukan bahwa dari 21 rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Abū Ḥātim, hanya dua orang rawi yang dinilai jarh oleh kritikus lain, rawi tersebut antara lain adalah al-Naḍr b. 'Arabi yang dinilai *do'if* oleh Ibn Sa'ad, dan Khālīd b. Abdīrrahman al-Khurasani yang dinilai *fi hifzihi syai'* oleh Ibn Sa'id b. Yūnus. Berikut tabel datanya:

⁴⁸ Syamsuddin Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A'lam*, 6/143.

⁴⁹ Syamsuddin Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A'lam*, 6/140-141.

⁵⁰ Syamsuddin Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A'lam*, 6/296-297.

Tabel 2. Perawi *lā ba'sa bihi* Oleh Abū Ḥātim

No	Kritikus Hadis	Rawi Hadis		
		1	2	3
1	Abū Ḥātim	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>
2	Ibn Ma'īn		<i>Ṣiqah</i>	<i>Ṣiqah</i>
3	Al-Nasā'i		<i>Lā ba'sa bihi</i>	
4	Aḥmad		<i>Ṣiqah</i>	
5	Ibn Syaibah		<i>Ṣiqah</i>	
6	Al-Dāruqūṭni		<i>Ṣiqah</i>	
7	Abū Zur'ah	<i>Ṣiqah</i>		
8	Al-Zāhabi	<i>Ṣiqah</i>		
Riwayat Dikutip	Hadis Yang	د، ن، م، خ، م، د،	د، ن، م، خ، م، د،	د، ن، م، خ، م، د،

Rumus rawi hadis:

1. Ya'la b. Ḥākim al-Ṣāqafi
2. 'Aṭā b. Abū Muslim al-Khurasān
3. Zaid b. Wāqid al-Qurasyi

Analisis hadis 'Aṭā b. Abū Muslim riwayat Ibn Mājah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مُبَيْرٍ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الطَّنَافِسِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا عُمَرُ بْنُ الْمُثَنَّى، عَنْ عَطَاءِ الْخُرَّاسَانِيِّ، عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ قَالَ: كُنْتُ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فِي سَفَرٍ فَقَالَ: هَلْ مِنْ مَاءٍ، فَتَوَضَّأَ وَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ، ثُمَّ لَحِقَ بِالْجَيْشِ فَأَمَّهُمْ.

Takhrij hadis

Setelah dilakukan takhrij hadis melalui metode *takhrij bi-al-lafz* dengan menggunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li-Alfāz al-Ḥadīs al-Nabawi* karya Arnold John Wensicnk (w. 1939), penulis dengan menggunakan kata kunci مسح (*masaha*) menemukan bahwa hadis tersebut tersebar dalam kitab: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Ibn Mājah*, *Sunan al-Nasā'i*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Tirmizi*, *Sunan al-Dārimi*, *Musnad Aḥmad Ibn Ḥambal*, dan *al-Muwatta'*.⁵¹ Berikut adalah hadis yang paling mirip dengan riwayat hadis 'Aṭā ibn Abū Muslim al-Khurasān yang tersebar dalam *kutub al-sittah*.

Riwayat imam al-Bukhārī:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ نَصْرٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو أُسَامَةَ، عَنِ الْأَعْمَشِ، عَنْ مُسْلِمٍ، عَنْ مَسْرُوقٍ، عَنِ الْمُغِيرَةِ بْنِ شُعْبَةَ، قَالَ: «وَضَّأْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَمَسَحَ عَلَى خُفَيْهِ وَصَلَّى».⁵²

⁵¹ Arnold John Wensicnk, *al-Mu'jam al-Mufahros li-Alfāz al-Ḥadīs al-Nabawi* (Maktabah brill, 1936), 6/211.

⁵² Muḥammad b. Ismā'īl Abū 'Abdillāh al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Dar Tuq al-Najāt, 1422 H.), 1/87.

serta hadisnya dapat dijadikan hujjah (*huwa man yuhtajju bi-ḥadīsihi*).⁵⁷ Demi membuktikan hal tersebut, penulis mencoba menelusuri penggunaan sigat *lā ba‘sa bihi* yang dilakukan oleh Ibn Ma‘īn. Alhasil, dalam kitab *Siyar A‘lām Al-Nubalā*, Ibn Ma‘īn tercatat menggunakan sigat tersebut sebanyak 12 kali. Berikut ulasan beberapa rawi-rawinya:

a. Hassān b. Ibrahim Abū Hisyam Al-Kūfiy

Hassān adalah seorang tabi‘uttabi‘in yang wafat pada tahun 186 H. Adapapun penilaian para kritikus terhadap Hassān terbagi menjadi dua macam, ada yang menta‘dil serta ada pula yang mentajrih. Ulama yang menta‘dil antara lain ialah Yahya b. Ma‘īn yang memberikan penilaian *lā ba‘sa bihi* dan al-Daruqṭni yang memberikan nilai *siqah*. Sedangkan penilaian jarh diberikan oleh imam al-Nasā‘i kepada Hassān dengan penilaian *laisa bi-al-qawiy*.⁵⁸ Setelah dilakukan penelusuran dalam kitab induk hadis, maka riwayat Hassān tersebar dalam beberapa kitab, diantaranya ialah *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (3 hadis), *Ṣaḥīḥ Muslim* (1 hadis), dan *Sunan Abū Dāwud* (2 hadis).

b. Abū Hammām al-Walīd b. Abū Badr al-Sakūni

Al-Zāhābi menyebutkan bahwa Abū Hammām wafat pada bulan Rabiul Awal tahun 243 H. Adapapun penilaian terhadap al-Walīd terbagi menjadi dua macam, ada yang menta‘dil serta ada pula yang mentajrih. Diantara ulama yang menta‘dil ialah Ibn Ma‘īn dan al-Nasā‘i dengan penilaian *lā ba‘sa bihi*, Aḥmad b. Ḥambal dengan penilaian *uktubū ‘anh*, dan al-Zāhābi dengan penilaian *ṣadūq*, bahkan al-Zāhābi menambahkan bahwa imam Muslim berhujjah dengan hadis al-Walīd, itu jelas menunjukkan sifat orang yang siqah. Sebaliknya, ulama yang mentajrih antara lain ialah, Abū Ḥātim dengan penilaian *lā yuhtajju bihi*.⁵⁹ Selanjutnya, dalam kitab-kitab induk hadis, riwayat Abū Hammām tercatat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* (1 hadis), *Sunan ibn Mājah* (2 hadis), dan *Sunan Abū Dāwud* (2 hadis).

c. Ibrāhīm b. Thahmān b. Syu‘bah al-Harawī

Ibrāhīm adalah seorang rawi yang dilahirkan pada masa *sigār al-ṣaḥābat* (sahabat kecil), diriwayatkan dari Sulaiman al-Harawī bahwa Ibrāhīm wafat pada tahun 163 H. Ia banyak sekali mendapatkan penilaian *ta‘dil* dari para kritikus hadis, diantaranya ialah Ibn al-Mubāroq, Abū Ḥātim, Abū Dāwud, Ṣāliḥ b. Muḥammad al-Jazarah, Ishaq b. Roḥawaih, al-Dāruqṭni dan Aḥmad b. Ḥambal yang menilainya *siqah*, Yahya b. Ma‘īn yang menilainya *lā ba‘sa bihi*, dan al-Juzājāni yang menilainya dengan *faḍil*.⁶⁰ Dalam *kutub al-sittah*, riwayat hadis Ibrahim tercatat dalam kitab

⁵⁷ Abū ‘Amr ‘Uṣmān ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Syahruzūri, *Muqaddimah*, 122.

⁵⁸ Syamsuddin Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A‘lām*, 9/ 41.

⁵⁹ Syamsuddin Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A‘lām*, 12/24.

⁶⁰ Syamsuddin Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A‘lām*, 7/379-380.

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī (17 hadis), *Ṣaḥīḥ Muslim* (4 hadis), *Sunan ibn Majah* (4 hadis), *Sunan al-Nasā'i* (14 hadis), *Sunan al-Tirmīzi* (2 hadis), dan *Sunan Abū Dāwud* (15 hadis).

Demikianlah pemaparan beberapa rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Ibn Ma'īn serta perbandingannya dengan penilaian para kritikus lain. Sama halnya dengan Abū Ḥātim, para rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Ibn Ma'īn adalah rawi-rawi yang banyak dinilai *ṣiqah* oleh beberapa kritikus lain. Dan setelah penulis amati, dari 12 rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Ibn Ma'īn, hanya 3 rawi saja yang kemudian ditajrih oleh kritikus lain. Mereka antara lain adalah Hassān b. Ibrāhīm Abū Hisyām al-Kūfī (dinilai *laisa bi al-qawiy* oleh al-Nasā'i), 'Abdullah b. Rajā' (dinilai *Ṣaḍuq, kaṣīr al-golat wa al-tasḥīf, laisa bi hujjah* oleh 'Amr ibn 'Ali), dan Abū Hammām al-Walid (dinilai *lā yuḥtajju bihi* oleh Abū Ḥātim). Berikut tabel datanya:

Tabel 3. Perawi *lā ba'sa bihi* Oleh Ibn Ma'īn

No	Kritikus Hadis	Rawi Hadis		
		1	2	3
1	Abū Ḥātim		<i>Lā yuḥtajju bihi</i>	<i>Ṣiqah</i>
2	Ibn Ma'īn	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>
3	Al-Nasā'i	<i>Laisa bi al-Qawi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	
4	Aḥmad		<i>Uktubū 'anh</i>	<i>Ṣiqah</i>
5	Ibn Rahawaih			<i>Ṣiqah</i>
6	Al-Dāruqūṭni	<i>Ṣiqah</i>		<i>Ṣiqah</i>
7	Al-Jauzani			<i>Faḍil</i>
8	Al-Ḍahabi		<i>Ṣaḍuq</i>	
9	Al-Jazarah			<i>Ṣiqah</i>
10	Ibn al-Mubārok			<i>Ṣiqah</i>
11	Abū Dāwud			<i>Ṣiqah</i>
Riwayat Dikutip	Hadis Yang	خ، م، د	م، د، مج	خ، م، ن، ت، د، مج

Rumus rawi hadis:

1. Ḥassān b. Ibrāhīm
2. Abū Hammām al-Walid
3. Ibrāhīm b. Ṭahmān

Analisis hadis Ibrāhīm b. Ṭahmān riwayat al-Nasā'i:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَفْصِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبِي قَالَ: حَدَّثَنِي إِبرَاهِيمُ بْنُ طَهْمَانَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ سَعِيدٍ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبرَاهِيمَ، عَنْ الْأَسْوَدِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ، وَإِنَّ وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ».⁶¹

Takhrij hadis

Setelah dilakukan takhrij hadis dengan menggunakan kata kunci *اكل (akala)*, maka penulis menemukan bahwa hadis tersebut tercatat dalam kitab: *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī, al-Nasā'ī, Sunan ibn Mājah, Sunan al-Tirmizī, dan Musnad Aḥmad b. Ḥambal*.⁶² Berikut adalah hadis yang paling mirip dengan riwayat hadis Ibrāhīm b. Ṭahmān yang tersebar dalam *kutub al-sittah*:

Riwayat al-Tirmizī:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مَنِيعٍ قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ زَكَرِيَّا بْنُ أَبِي زَائِدَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا الْأَعْمَشُ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَمَّتِهِ، عَنْ عَائِشَةَ قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ، وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ».⁶³

Riwayat Ibn Mājah:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي زَائِدَةَ، عَنْ الْأَعْمَشِ، عَنْ عُمَارَةَ بْنِ عُمَيْرٍ، عَنْ عَمَّتِهِ، عَنْ عَائِشَةَ، قَالَتْ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِنَّ أَطْيَبَ مَا أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ، وَإِنَّ أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ».⁶⁴

Berdasarkan uraian hadis di atas, terlihat bahwa hanya riwayat dari Ibrāhīm yang memiliki matan berbeda, yakni menggunakan kata *وَلَدَهُ مِنْ كَسْبِهِ* dan *أَكَلَ الرَّجُلُ مِنْ كَسْبِهِ* sedangkan yang lainnya menggunakan *أَوْلَادَكُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ* dan *أَكَلْتُمْ مِنْ كَسْبِكُمْ*. Selain itu, perbedaan juga terlihat pada rangkaian sanadnya. Hanya Ibrāhīm yang menerima hadis itu dari ‘Umar b. Sa’īd dari A’masy. Sedangkan Ahmad b. Manī’ dan Abū Bakar b. Abī Syaibah menerima hadis itu dari Yaḥya b. Zakariyya dari A’masy. Akan tetapi, sekalipun secara lafal hadisnya memiliki perbedaan, namun secara makna hadisnya memiliki kandungan yang sama dan tidak bertentangan. Oleh karena itu, tidak berlebihan bilamana menyimpulkan bahwa Ibrāhīm adalah orang ‘*ādil* dan *ḡābit* (siqah). Karena selain ia banyak dinilai siqah oleh beberapa kritikus, hadisnya juga didukung oleh jalur periwatan lain.

Perawi-Perawi *Lā Ba’sa Bihi* di Kalangan Ulama *Mu’tadilīn*

1. Aḥmad Ibn Ḥambal

Nama lengkapnya adalah Aḥmad b. Muḥammad b. Ḥambal b. Hilāl b. Asad b. Idrīs b. ‘Abdullah b. Ḥayyān al-Ḍuhli al-Syaibāni al-Marwazi. Ia dilahirkan di Bagdad

⁶¹ Abū ‘Abdurrahman Aḥmad b. Syu’aib al-Nasā’ī, *Sunan al-Nasā’ī*, 241.

⁶² Arnold John Wensicnk, *al-Mu’jam al-Mufahros*, 1/69.

⁶³ Muḥammad b. ‘Isa al-Turmuzī, *Sunan al-Turmuzī*, 3/631.

⁶⁴ Ibn Mājah Abū ‘Abdillah Muḥammad b. Yazīd al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah* (Halab: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabi, tt.), 2/768.

pada tahun 164 H. dan meninggal pada tahun 241 H. Aḥmad b. Ḥambal tumbuh sebagai yatim karena semenjak kecil ayahnya telah wafat di usia ke-30 tahun. Dalam rihlahnnya untuk memperlajari ilmu dan mencari hadis, imam Aḥmad sebagaimana yang disebutkan oleh Aḥmad b. Syadān al-'Ijli, telah pergi ke Sugur, Syamat, Sawahil, Magrib, Hauron, Faris, Khurasan, Jibal, dan Aṭraf.⁶⁵

Berkaitan dengan sigat *lā ba'sa bihi*, Abū Bakar b. al-Ṭayyib Kāfi dalam karyanya yang berjudul *Manhaj Al-Imām Aḥmad Fi Ta' Lil Wa-āsaruhu Fi Al-Jarḥ Wa Al-Ta'dil* mengungkapkan bahwa Ibn Ḥambal sebenarnya tidak merumuskan tingkatan jarh wa ta'dil menurut pemahamannya sendiri. Akan tetapi ia menjelaskan bahwa berdasarkan sigat-sigat yang digunakan, maka setidaknya tingkatan jarh wa ta'dil menurut Ibn Ḥambal secara umum terbagi menjadi tiga, dan *lā ba'sa bihi* masuk kedalam tingkatan pertama yang disebut sebagai *martabat al-ihtijāj*, akan tetapi berada pada posisi ke-4 setelah *siqah* dan yang lainnya. Dari segi fungsinya, martabat pertama menunjukkan bahwa seorang rawi dapat dijadikan hujjah hadisnya (*man yuḥtajju bi ḥadīsihi*). Martabat ke dua berarti seorang rawi boleh ditulis hadisnya namun tidak bisa dijadikan hujjah secara langsung, akan tetapi hadisnya bisa diperhitungkan Kembali berdasarkan *tawābī'* dan *syawāhid* (*man yuktabu ḥadīsihi wa lā yuḥtajju bihi, lakin yungzaru fih wa yu'tabaru bihi fī al-mu'tabā'āt wa al-syawāhid*). Martabat ke tiga berarti rawi adalah orang yang ditinggal hadisnya, oleh karena itu tidak bisa dijadikan hujjah dan di'tibarkan, hal ini karena rawi tersebut terhitung banyak melakukan kesalahan (*man yutraku ḥadīsihi fa-lā yuḥtajju bihim wa-lā yu'tabaru li-kāsrati khaṭa'ihim li-ittihāmihim*).⁶⁶

Dalam kitab *Siyar A'lam al-Nubalā*, imam Aḥmad terلاعak menggunakan *lā ba'sa bihi* sebanyak 10 kali. Berikut ulasan beberapa rawi yang dinilai oleh imam Aḥmad dengan sigat tersebut:

a. Ismā'īl b. Abū Uwais

Ismā'īl lahir pada tahun 139 H. al-Zāhābi menggelarnya sebagai *al-imām al-ḥāfiẓ al-ṣādūq*. Sebagai perawi hadis, ia banyak mendapatkan predikat jarh dari kritikus hadis. Diantaranya ialah, al-Nasā'i (*do'if, laisa bi-siqah*), al-Dāruqūṭni (*laisa akhtaruhu fī al-ṣaḥīḥ*), Abū Ḥātim (*Mahalluhu al-sidq, wa-kāna mugaffal*), dan Ibn Ma'īn (*ṣādūq, do'if al-'aq*). Meskipun begitu, imam Aḥmad tetap menta'dilnya dengan memeberikan penilaian *lā b'sa bihi* terhadapnya.⁶⁷ Setelah dilakukan penelusuran dalam kitab-kitab induk hadis, ternyata hadis dari Ismā'īl banyak dikutip oleh para ulama hadis dalam

⁶⁵ Abū Bakar ibn al-Ṭayyib Kāfi, *Manhaj Al-Imām Aḥmad Fī Ta' Lil Wa-āsaruhu Fī Al-Jarḥ Wa-Al-Ta'dil: Min Khilāl Kitābihi Al-'Ilal Wa-Ma'rifat Al-Rijāl* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, Cet. Ke-1, 2005), 52-56.

⁶⁶ Abū Bakar ibn al-Ṭayyib Kāfi, *Manhaj Al-Imām*, 675-676.

⁶⁷ Syamsuddin Abū 'Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zāhābi, *Siyar A'lam*, 10/392-393.

kitabnya masing-masing. Diantaranya ialah, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (39 hadis), *Ṣaḥīḥ Muslim* (5 hadis), *Sunan al-Tirmīzī* (6 hadis), dan *Sunan Ibn Mājah* (3 hadis).

b. Rasyīd b. Sa'ad al-Ḥubrani

Rasyīd adalah seorang rawi yang oleh al-Ḍahabi digelar dengan *al-faqīh muḥaddis Himṣa*. Ibn Sa'ad, Khalifah dan Abū 'Ubaid menyebutkan bahwa Rasyīd wafat pada tahun 113 H., sedang pendapat lain mengatakan pada tahun 118 H. Dalam sisi pandang kritikus hadis, Rasyīd mendapatkan penilaian ta'dil sekaligus jarh. Di antara para kritikus yang menta'dilnya adalah Ibn Ma'īn, Abū Ḥātim, dan Ibn Sa'ad yang menilainya dengan *ṣiqah*, dan selanjutnya ada Ibn Ḥambal dan al-Dāruqūṭni yang menilainya dengan *lā ba'sa bihi*. Sementara itu, Ibn Ḥazm adalah satu-satunya kritikus yang menjarhnya dengan memberikan nilai *do'if*. Bila dilihat dari banyaknya ulama yang mengutip hadis darinya, maka riwayat Rasyīd tersebar dalam kitab-kitab induk hadis, antara lain ialah *Sunan al-Tirmīzī* (2 hadis), *Sunan al-Nasā'i* (1 hadis), *Sunan Ibn Mājah* (5 hadis), dan *Sunan Abū Dāwud* (7 hadis).

c. Al-Rābi' ibn Ṣābiḥ al-Baṣari

Al-Rābi' adalah seorang mantan budak dari bani sa'ad. Ibn Ma'īn dan al-Ḍahabi menyebutkan bahwa ia wafat pada tahun 160 H. Dari segi penilaian, al-Rābi' mendapatkan penilaian ta'dil dan jarh dari para kritikus hadis. Di antara kritikus yang menta'dilnya adalah Ibn Ma'īn (*ṣiqah*), Syu'bah (*min sādāt al-muslimīn*), dan Ibn Ḥambal (*lā ba'sa bihi*). Adapun kritikus yang mentajrīhnya antara lain ialah al-Nasā'i (*do'if*), dan Abū al-Walīd (*yudallis*).⁶⁸ Setelah ditelusuri, riwayat dari al-Rābi' yang dikutip oleh para ulama dalam kitab induk hadis hanya berjumlah empat hadis, dua hadis dikutip oleh Ibn Mājah dalam kitabnya *Sunan Ibn Mājah* sedang sisanya dikutip oleh al-Tirmīzī dalam kitabnya *Sunan al-Tirmīzī*.

Berdasarkan ulasan di atas, maka nampaklah bahwa *lā ba'sa bihi* dalam sudut pandang imam Aḥmad adalah rawi yang kedabitannya kerap kali diragukan oleh beberapa kritikus lain. Hal tersebut dapat dilihat pada penilaian terhadap Ismā'il b. Abū Uwais, Ibn Ḥambal menilainya dengan *lā ba'sa bihi*, sedangkan Abū Ḥātim menilainya sebagai *mugaffal* dan Ibn Ma'īn dengan *do'if al-'aql*. Akan tetapi meskipun begitu, rawi-rawi tersebut tetap dapat dijadikan hujjah dengan cara menguji hadis-hadisnya melalui jalur periwayatan yang lain, oleh karena itu tidak heran bila rawi-rawi tersebut tetap banyak dikutip hadisnya dalam beberapa kitab induk hadis. Berikut tabel datanya:

⁶⁸ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'Ṭam*, 8/288.

Tabel 4. Perawi *lā ba'sa bihi* Oleh Aḥmad b. Ḥambal

No	Kritikus Hadis	Rawi Hadis		
		1	2	3
1	Abū Ḥātim	<i>Maḥalluhu al-ṣidq, wa-kāna mugaffal</i>	<i>Ṣiqah</i>	
2	Ibn Ma'īn	<i>Ṣaḍuq, do'if al-'aql</i>	<i>Ṣiqah</i>	<i>Ṣiqah</i>
3	Al-Nasā'i	<i>Do'if, laisa bi-ṣiqah</i>		<i>Do'if</i>
4	Aḥmad	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>
5	Syu'bah			<i>Min sādāt al-muslimīn</i>
6	Ibn Sa'ad		<i>Ṣiqah</i>	
7	Abū al-Wālid			<i>Yudallis</i>
8	Al-Dāruqūṭni	<i>Laisa akhtaruhu fī al-ṣaḥīḥ</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	
9	Ibn Ḥazm		<i>Do'if</i>	<i>Ṣiqah</i>
Riwayat Dikutip	Hadis Yang	مج، م، ت، خ	مج، د، ن، ت	مج، ت

Rumus rawi hadis:

1. Ismā'il b. Abū Uwais
2. Rasyīd b. Sa'ad
3. Al-Rābi' ibn Syu'bah

Analisi hadis Ismā'il b. Abū Uwais riwayat Ibn Mājah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ أَبِي أُوَيْسٍ قَالَ: حَدَّثَنِي كَثِيرُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، قَالَ: سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي قَدْ أُمِيتَتْ بَعْدِي، فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَنْ عَمِلَ بِهَا مِنَ النَّاسِ، لَا يَنْقُصُ مِنْ أَجُورِ النَّاسِ شَيْئًا، وَمَنْ ابْتَدَعَ بِدْعَةً لَا يَرْضَاهَا اللَّهُ وَرَسُولُهُ، فَإِنَّ عَلَيْهِ مِثْلَ إِيْمٍ مِنْ عَمَلٍ بِهَا مِنَ النَّاسِ، لَا يَنْقُصُ مِنْ آثَامِ النَّاسِ شَيْئًا».⁶⁹

Takhrij hadis

Setelah di lakukan takhrij hadis dengan menggunakan kata *حي* (*ḥayya*), maka penulis menemukan bahwa hadis tersebut tersebar dalam kitab: *Sunan Ibn Mājah*, dan *Sunan al-Tirmīzi*.⁷⁰ berikut hadisnya:

Riwayat al-Tirmīzi:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ مَرْوَانَ بْنِ مُعَاوِيَةَ الْفَزَارِيِّ، عَنْ كَثِيرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ لِبِلَالِ بْنِ الْحَارِثِ: «اعْلَمْ عَمْرُو بْنُ عَوْفٍ قَالَ: مَا أَعْلَمُ يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِنَّهُ مَنْ أَحْيَا سُنَّةً مِنْ سُنَّتِي قَدْ أُمِيتَتْ بَعْدِي، فَإِنَّ لَهُ مِنَ الْأَجْرِ مِثْلَ مَنْ

⁶⁹ Ibn Mājah Abū 'Abdillah Muḥammad b. Yazīd al-Qazwīnī, *Sunan Ibn Mājah*, 1/76.

⁷⁰ Arnold John Wensicnk, *Al-Mu'jam Al-Mufahros*, 1/539.

عَمِلَ بِهَا مِنْ غَيْرِ أَنْ يَنْقُصَ مِنْ أَجُورِهِمْ شَيْئًا، وَمَنْ ابْتَدَعَ بَدْعَةً ضَلَالَةً لَا تُرْضِي اللَّهَ وَرَسُولَهُ كَانَ عَلَيْهِ مِثْلُ
 آثَامِ مَنْ عَمِلَ بِهَا لَا يَنْقُصُ ذَلِكَ مِنْ أَوْزَارِ النَّاسِ شَيْئًا»: هَذَا حَدِيثٌ حَسَنٌ.⁷¹

Dalam uraian hadis di atas, maka dapat dipastikan bahwa ada dua orang yang menerima hadis tersebut dari Kaṣīr b. ‘Abdullah, yakni Ismā‘il dan Marwān. karena Ismā‘il adalah rawi yang diragukan kedabitannya oleh beberapa kritikus hadis, maka dengan cara menggali kualitas Marwān, kedabitan Ismā‘il baru bisa dipastikan.

Marwān b. Mu‘awiyah b. al-Ḥāris wafat pada tahun 193 H. Ia adalah rawi yang banyak mendapatkan penilaian siqah dari para kritikus hadis, diantaranya ialah al-Dārīmi, al-Nasā‘i, Ali al-Madīni, al-‘Ijli dan lain-lain. Bahkan Ibn Ḥambal menilainya sebagai orang yang *ḥāfiẓ*.⁷² Penilaian-penilaian tersebut tentunya cukup mewakili bahwa Marwān adalah orang yang adil dan kuat hafalannya. Oleh karena itu, sekalipun Ismā‘il b. Abū Uwais adalah orang yang diragukan kedabitannya, namun setelah hadisnya diuji, maka dapat dipastikan bahwa ia adalah orang yang *ḍābiṭ* karena didukung oleh jalur periwayatan lain dengan rawi yang berkualitas siqah.

2. Ibn ‘Adi

Nama lengkapnya adalah ‘Abdullah b. ‘Adi b. ‘Abdullah b. Muḥammad b. Mubārak. Ia lahir pada tahun 277 H di kota Jurjan. Ibn ‘Adi terkenal memiliki banyak guru khususnya dalam bidang hadis. diantara guru-gurunya yang populer adalah imam al-Nasā‘i, Ibn Khuzaimah, Al-Bagawi, Abū Ya‘la, al-Sāji, Abū ‘Arūbah, Ibn Abī Syaibah, Ibn Sa‘īd, Abū Hulaifah al-Juma‘i, dan lain-lain.⁷³ Dalam rihlahnya mencari ilmu, Ibn ‘Adi pernah mendatangi kota Syam dan Mesir sebanyak dua kali. Kali pertama pada tahun 297 H., dan yang kedua pada tahun 304 H. Selain itu ia juga pernah ke Irak pada tahun 297 H. Sahabat yang kerap kali menemani rihlahnya adalah al-Ḥāfiẓ Abū al-Qāsim ‘Abdullah b. Ibrāhim b. Yūsuf al-Jurjāni, ia wafat pada tahun 368 H.⁷⁴

Berkaitan dengan *lā ba’sa bihi*, sama halnya dengan Ibn Ḥambal, Ibn ‘Adi juga tidak merumuskan tingkatan *al-jarḥ wa-al-ta’dil*. Hal ini sebagaimana dijelaskan oleh Zuhair ‘Ali Nūr dalam karyanya yang berjudul *Ibn ‘Adi Wa Manhajuhu Fi Kitāb Al-Kāmil Fi Du’afā Al-Rijāl*. Zuhair menjelaskan bahwa Ibn ‘Adi tidak memeberikan *naṣ* secara jelas tentang tingkatan *al-jarḥ wa-al-ta’dil* dalam muqaddimah kitabnya *Al-Kāmil Fi Du’afā Al-Rijāl*. Akan tetapi meskipun begitu, Zuhair menyebutkan bahwa berdasarkan petunjuk bahasa (*dilalah al-lughat*) dan perbandingannya dengan pendapat ulama (*muqāranah bi-aqwāl al-‘ulamā*), maka *lā ba’sa bihi* dalam pandangan Ibn ‘Adi

⁷¹ Muḥammad b. ‘Īsa al-Turmūzi, *Sunan al-Turmūzi*, 5/45.

⁷² Syamsuddin Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Zahabi, *Siyar A’lām*, 9/51.

⁷³ Zuhair ‘Uṣman ‘Ali Nūr, *Ibn ‘Adi*, 61-68.

⁷⁴ Zuhair ‘Uṣman ‘Ali Nūr, *Ibn ‘Adi*, 96.

menempati tingkatan ke-2.⁷⁵ Sigat ini sebagaimana yang telah disebutkan di atas, menunjukkan keadilan rawi, serta meniadakan kedabitannya.

Ibn 'Adi adalah seorang ahli hadis yang teridentifikasi sebagai golongan kritikus *mutawassit*. Hal ini ditegaskan oleh Ibn Hajar dan al-Zahabi dalam kitabnya *Zikr Man Yu'tamad Qawluh*. Dalam kitab *Siyar A'lam Al-Nubala*, ia tercatat sebagai salah satu kritikus yang paling banyak menggunakan sigat *lā ba'sa bihi*. Kurang lebih terdapat 11 rawi yang dinilainya dengan sigat tersebut. Berikut ulasan beberapa rawinya:

a. Suhail b. Abū Ṣāliḥ al-Madani

Suhail adalah seorang rawi yang oleh al-Zahabi digelari sebagai *al-imām al-muḥaddis al-kābir*. Suhail berguru kepada ayahnya sendiri Abū Ṣāliḥ Zakwan al-Sammān, al-Nu'mān b. Abū 'Ayyāsy, 'Aṭa b. Yazīd, Abū al-Ḥubbāb Sa'īd b. Yasār dan lain-lain.⁷⁶ Para kritikus hadis sangat beragam dalam memeberikan penilaian terhadap Suhail, disamping mendapatkan ta'dil, ia juga mendapatkan tajriḥ. Adapun kritikus yang menta'dilnya antara lain ialah al-'Ijli (*siqah*) al-Nasā'i dan Ibn 'Adi (*lā ba'sa bihi*). Sedangkan ulama yang mentajriḥnya antara lain ialah Abū Ḥātim (*yuktabu wa-lā yuḥtaju bihi*), Ibn Ma'īn (*laisa bi-hujjah*).⁷⁷

Selanjutnya setelah dilakukan penelusuran terhadap riwayat-riwayat Suhail, ternyata dari enam kitab induk hadis, hanya imam al-Bukhari saja yang tidak mengutip hadis darinya. Adapun para ulama yang banyak mengambil hadis darinya, antara lain ialah imam Muslim (34 hadis), al-Tirmizi (50 hadis), al-Nasā'i (14 hadis), Ibn Mājah (19 hadis) dan Abū Dāwud (28 hadis).

b. Qais b. al-Rābi' Abū Muḥammad al-Asadi

Qais diperkirakan lahir pada tahun 90 dan wafat pada tahun 167 H. Penilaian ta'dil terhadap Qais datang dari beberapa kritikus, diantaranya ialah 'Affān yang menilainya sebagai orang yang *siqah*, Ibn 'Adi yang menilainya dengan *lā ba'sa bihi*, dan Ya'qūb b. Syaibah yang menilainya dengan *ṣaḍuq*, hanya saja Syaibah mengatakan bahwa Qais buruk sekali hafalannya serta banyak melakukan kesalahan (*radī al-ḥifẓ wa-kāṣir al-khaṭa*). Disamping beberapa ulama yang menta'dilnya ada juga penilaian jarh terhadap Qais. Penilaian itu antara lain datang dari Ibn Ma'īn yang menilainya *laisa bi-syai'* dan *yuda'af*, Ibn Ḥambal (*līn*), al-Nasā'i (*matrūk*), dan Abū Ḥātim (*lā yuḥtaju bihi*).⁷⁸

Setelah dilakukan penelusuran, riwayat Qais tersebar dalam kitab *Sunan Ibn Majah* sebanyak 3 hadis, dan *Sunan al-Tirmizi* sebanyak 5 hadis.

⁷⁵ Zuhair 'Uṣman 'Ali Nūr, *Ibn 'Adi*, 536.

⁷⁶ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Zahabi, *Siyar A'lam*, 5/458-459.

⁷⁷ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Zahabi, *Siyar A'lam*, 5/459.

⁷⁸ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Zahabi, *Siyar A'lam*, 8/42-43.

c. Abū ‘Āmir al-Khazzāz

Nama lengkap dari al-Khazzāz adalah Abū ‘Āmir al-Khazzāz Ṣāliḥ b. Rustūm al-Muzanni, ia wafat pada tahun 159 H. Dalam segi penilaian, al-Khazzāz mendapatkan beberapa ta’dil serta tajriḥ dari para kritikus hadis. Diantara kritikus yang menta’dilnya adalah Abū Dāwud dengan memeberikan nilai *siqah*, dan Ibn ‘Adi dengan nilai *lā b’sa bihi*. Sedangkan yang mentajriḥnya antara lain ialah Ibn Ma’īn dengan nilai *do’if*, Abū Ḥātim (*yuktabu ḥadīshu*), Abū Bakar al-Aṣram (*ṣāliḥ al-ḥadīs*). Meskipun beberapa ulama mentajriḥnya, al-Ḍahabi menjelaskan bahwa imam Muslim justru berhujjah dengan hadisnya (*qod iḥtajja bihi Muslim*).⁷⁹ Setelah dilakukan penelusuran terkait riwayat hadis dari al-Kahzzāz, penulis menemukan bahwa riwayat al-Khazzāz dikutip oleh beberapa imam hadis, diantaranya ialah imam Muslim dengan mengutip 1 hadis, Ibn Mājah mengutip 3 hadis, al-Tirmizi mengutip 3 hadis dan Abū Dāwud mengutip 1 hadis.

Berdasarkan ulasan di atas, sama halnya dengan Ibn Ḥambal, *lā ba’sa bihi* dalam pandangan ibn ‘Adi adalah rawi yang kedabitannya kerap kali dipermasalahkan. Hal tersebut terlihat pada Qais ibn al-Rābi’ dimana dalam pandangan Ya’qūb b. Syaibah ia adalah orang buruk hafalannya dan sering melakukan kesalahan (*radī al-ḥifẓ wa-kaṣīr al-khaṭa*).

Tabel 5. Perawi *lā ba’sa bihi* Oleh Ibn ‘Adi

No	Kritikus Hadis	Rawi Hadis		
		1	2	3
1	Abū Ḥātim	<i>Yuktabu wa-lā yuḥtajju bihi</i>	<i>Lā yuḥtajju bihi</i>	<i>Yuktabu ḥadīshu</i>
2	Ibn Ma’īn	<i>Laisa bi-ḥujjah</i>	<i>laisa bi-syai’, yuḍa’af</i>	<i>Do’if</i>
3	Al-Nasā’i	<i>Lā ba’sa bihi</i>	<i>Matrūk</i>	
4	‘Affān		<i>Ṣiqah</i>	
5	Ibn Syaibah		<i>Ṣaḍuq, radī al-ḥifẓ wa-kaṣīr al-khaṭa’</i>	
6	Ibn ‘Adi	<i>Lā ba’sa bihi</i>	<i>Lā ba’sa bihi</i>	<i>Lā ba’sa bihi</i>
7	Abū Dāwud			<i>Ṣiqah</i>
8	Al-Ḍahabi			<i>Qod iḥtajja bihi Muslim</i>
9	al-Aṣram			<i>Ṣāliḥ al-ḥadīs</i>
10	Aḥamad		<i>Ēin</i>	
11	Al-’Ijli	<i>Ṣiqah</i>		

⁷⁹ Syamsuddin Abū ‘Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A’Īm*, 7/28.

Riwayat Hadis Yang M, ت, ن, د, مج, م, ت, مج, د, م, ت, مج, د
Dikutip:

Rumus rawi hadis:

1. Suhail b. Abū Ṣālih
2. Qais b. al-Rābi'
3. Abū 'Amir al-Khazzāz

Analisis hadis Suhail ibn Abū Ṣālih riwayat al-Nasā'i:

أَخْبَرَنَا أَحْمَدُ بْنُ حَرْبٍ، قَالَ: حَدَّثَنَا قَاسِمٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ التُّعْمَانِ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بَاعَدَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْيَوْمِ حَرَّ جَهَنَّمَ عَنْ وَجْهِهِ سَبْعِينَ خَرِيفًا.⁸⁰

Takhrij hadis

Setelah dilakukan takhrij hadis menggunakan kata *صوم*, maka data yang penulis temukan menunjukkan bahwa hadis tersebut tersebar dalam kitab: *Sunan al-Tirmizī*, *Sunan al-Nasā'i*, *Sunan Ibn Mājah*, dan *Musnad Ahmad b. Hambal*.⁸¹ Berikut hadisnya yang tersebar dalam *kutub al-sittah*:

Riwayat Ibn Mājah:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ بْنُ الْمُهَاجِرِ قَالَ: أَنْبَأَنَا اللَّيْثُ بْنُ سَعْدٍ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ سُهَيْلِ بْنِ أَبِي صَالِحٍ، عَنِ التُّعْمَانِ بْنِ أَبِي عِيَّاشٍ، عَنْ أَبِي سَعِيدٍ الْخُدْرِيِّ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ، بَاعَدَ اللَّهُ بِذَلِكَ الْيَوْمِ النَّارَ مِنْ وَجْهِهِ سَبْعِينَ خَرِيفًا».⁸²

Riwayat al-Tirmizī:

حَدَّثَنَا فُتَيْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ هُبَيْعَةَ، عَنْ أَبِي الْأَسْوَدِ، عَنْ عُرْوَةَ بْنِ الزُّبَيْرِ، وَسُلَيْمَانَ بْنِ يَسَارٍ، أَهْمَا حَدَّثَاهُ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ صَامَ يَوْمًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ زَحَزَحَهُ اللَّهُ عَنِ النَّارِ سَبْعِينَ خَرِيفًا».⁸³

Dalam uraian hadis di atas, terlihat bahwa ada dua rawi a'la dari hadis tersebut, yakni Abī Sa'īd al-Khudri dan Abū Hurairah. Adapun al-Nasā'i dan Ibn Mājah mengambil hadis tersebut dari Abī Sa'īd melalui jalur periwayatan Suhail. Sedangkan al-Tirmizī melalui jalur periwayatan lain dari Abū Hurairah. Karena Suhail adalah rawi yang kedabitannya diragukan, maka dengan cara menggali jalur periwayatan Abū Hurairah kedabitan Suhail dalam hadis ini dapat dipastikan.

Hadis di atas melalui jalur periwayatan Abū Hurairah diterima oleh dua orang rawi, yakni Sulaimān b. Yasār dan 'Urwah b. al-Zuhair. Sulaimān lahir di sekitar tahun 34 H. Salah satu gurunya adalah Abū Hurairah dan Ibn 'Abbās. Sebagai seorang rawi, ia banyak dinilai siqah oleh para kritikus hadis, diantaranya ialah Ibn Ma'īn dan Ibn

⁸⁰ Abū 'Abdurrahman Ahmad b. Syu'aib al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i*, 4/174.

⁸¹ Arnold John Wensienk, *Al-Mu'jam Al-Mufahros*, 3/445.

⁸² Ibn Mājah Abū 'Abdillah Muḥammad b. Yazīd al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, 1/147.

⁸³ Muḥammad b. 'Īsa al-Turmuḏi, *Sunan al-Turmuḏi*, 4/166.

Sa'ad. Begitu pula dengan Abū Zur'ah yang menilainya dengan *ma'mūn faḍil*, dan al-Nasā'i dengan penilaian *aḥad al-a'immaḥ*.⁸⁴ Adapun 'Urwah b. al-Zuhair (w. 94 H.), sama halnya dengan Sulaimān, salah satu gurunya adalah Abū Hurairah. Ia juga banyak mendapatkan penilaian siqah dari para kritikus hadis, diantaranya ialah Ibn Khirās dan al-'Ijli.⁸⁵

Setelah hadis tersebut diterima oleh Sulaimān b. Yasār dan 'Urwah b. al-Zuhair, rawi berikutnya yang menerima dari keduanya adalah Abi al-Aswad. Nama lengkapnya adalah Abū al-Aswad Muḥammad b. 'Abd al-Raḥmān al-Asadi, wafat pada tahun 137 H. Salah satu gurunya adalah Urwah b. al-Zuhair dan muridnya adalah Ibn Lahī'ah. Al-Ḍahabi menilainya sebagai salah satu ulama yang siqah.⁸⁶ Selanjutnya hadis tersebut diterima oleh Ibn Lahī'ah dari Abū al-Aswad. Ibn Lahī'ah sendiri memiliki nama lengkap 'Abdullah b. Lahī'ah b. 'Uqbah al-Haḍrami, wafat pada tahun 174 H. Ibn 'Adi mengatakan bahwa para ulama mendo'ifkan Ibn Lahī'ah, akan tetapi hadisnya masuk dalam kategori *ḥasan* dan masih boleh untuk ditulis. Pendapat ini juga didukung oleh Ibn Khirāsy, Abu Zur'ah, al-Nasā'i, dan Ibn Ma'īn.⁸⁷ Karena Ibn Lahī'ah sebagai salah satu rawi dalam hadis ini dido'ifkan oleh para kritikus hadis, maka tentunya hadis ini pun tidak bisa mendukung hadis Suhail di atas, sekalipun sanadnya tersambung. Oleh karena itu riwayat hadis ini belum cukup untuk memastikan bahwa Suhail adalah orang yang *ḍābiṭ*.

Berdasarkan pemaparan di atas, kiranya jelaslah bahwa *lā ba'sa bihi* dalam pandangan kritikus *Mutawassifin* artinya adalah rawi yang kedabitannya lemah. Hal ini dapat disaksikan pada bebapa rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Ibn Ḥambal dan Ibn 'Adi, namun kedabitannya justru diragukan oleh beberapa kritikus lain, seperti halnya yang terjadi Qais b. al-Rābi' (rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh Ibn 'Adi), ia dinilai *radī al-ḥifẓ wa-kāṣir al-khaṭa'* oleh Ya'qub b. Syaibah, bahkan Abū Ḥātim beberapa kali mengatakan *lā yuḥtaju bihi* terhadap beberapa rawi tersebut. Selain Qais, ada juga Ismā'il b. Abū Uwais, ia dinilai *mugaffal* oleh Abū Ḥātim, *do'if al-'aql* oleh Ibn Ma'īn, dan *do'if* oleh al-Nasā'i. Dan yang terakhir adalah Al-Rābi', ia dinilai *do'if* oleh al-Nasā'i, dan *mudallis* oleh Abū al-Wālid. Perlu diingat, sekalipun lemah hafalannya, rawi hadis tipe ini masih bisa dijadikan hujjah dengan cara menguji kembali hadis-hadisnya. Bilamana ditemukan bahwa hadisnya diriwayatkan dari jalur lain yang lebih *siqah* maka hadisnya dapat dijadikan hujjah. Oleh karena itu tidak mengherankan bila al-Bukhāri dan Muslim tetap mengutip beberapa dari rawi tipe ini.

⁸⁴ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'Ṭam*, 4/444.

⁸⁵ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'Ṭam*, 4/421.

⁸⁶ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'Ṭam*, 6/150.

⁸⁷ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A'Ṭam*, 7/11.

Perawi-Perawi *Lā Ba'sa Bihi* Di Kalangan Ulama *Mutasāhil*

1. Al-Dāruqūṭni

Nama lengkapnya adalah 'Ali b. 'Umar b. Aḥmad b. Mahdi b. Mas'ūd b. al-Nu'mān b. Dīnār b. 'Abdillāh 'Abd al-Ḥasan al-Dāruqūṭni al-Bagdadi. Ia dilahirkan pada tahun 305 H di Bagdad tepatnya di wilayah Al-Qatn dan wafat pada tahun 385 H.⁸⁸ sejak kecil al-Dāruqūṭni sudah bersemangat untuk mencari ilmu, dan bakatnya dalam bidang hadis itu sudah terlihat pada masa-masa tersebut. ia terkenal sebagai orang yang cemerlang ingatannya serta tajam pemahamannya.⁸⁹ Dalam rihlahnya mencari ilmu, al-Dāruqūṭni banyak sekali mengunjungi kota-kota besar seperti Kuffah, Wasit, Syam, Makkah, Basroh, Damaskus, Mesir, Khuzastan, Falestina, Ramlah dan lain-lain. Perjalanan menuju kota-kota ini dapat diketahui dari ucapan al-Dāruqūṭni sendiri ketika dalam kitab sunannya, ia mengatakan "*haddatsāni fulān bi-Makkah, aw bi-Ramlah, aw bi-Wasīt....*"⁹⁰

Berkaitan dengan sigat *lā ba'sa bihi*, sama halnya Ibn Ma'in yang menyamakan sigat tersebut dengan *siqah*, sepertinya al-Dāruqūṭni juga demikian. Hal ini dapat dilihat ketika ia menilai seorang rawi, ia kerap kali menyandingkan *lā ba'sa bihi* dengan *siqah*. Seperti ketika al-Barqāni bertanya kepada al-Dāruqūṭni tentang Ḥusain b. Yazīd al-Aṣam, ia mengatakan "*kūfiyyun lā ba'sa bihi, siqah, mustaqīm al-ḥadīs*". Selain itu ada juga Ḥamīd b. Ḥāni dan 'Umar b. Mālik al-Janabi, al-Dāruqūṭni menilai keduanya dengan *lā ba'sa bihi* dan kemudian melanjutkannya dengan *siqah*.⁹¹ Akan tetapi, apakah *siqah* yang dimaksud sama halnya seperti apa yang telah disepakati oleh jumbuh ulama hadis. Dalam beberapa kesempatan al-Dāruqūṭni pernah menggunakan kalimat *siqah* dengan diiringi kalimat lain, seperti *fi hifẓihi syai'*, dan *illa annahu sayyi' al-hifẓi*.⁹² Hal seperti ini sebagaimana yang dijelaskan oleh Abdullah b. Daifullah al-Rahīli dalam kitabnya *Al-Imām Abū Al-Ḥasan Al-Dāruqūṭni Wa-Asaruhu Al-'Ilmiyyah* menunjukkan bahwa *siqah* yang dimaksud bisa saja bermakna adil (tanpa mensyaratkan dabit). Sebab bilamana *siqah* tersebut tidak dimaknai adil, bagaimana mungkin seorang rawi akan dinilai buruk hafalannya atau *do'if* hadis-hadisnya.

Dalam kitab *Siyar A'lam al-Nubalā*, penulis mengidentifikasi bahwa al-Dāruqūṭni tercatat menggunakan *lā ba'sa bihi* sebanyak 15 kali untuk menilai seorang rawi. Berikut ulasan beberapa rawinya:

⁸⁸ 'Abdullah ibn Daifullah al-Rahīli, *Al-Imām Abū Al-Ḥasan Al-Dāruqūṭni Wa-Asaruhu Al-'Ilmiyyah* (Dar al-Andalus al-Khadra, tt.), 20-21.

⁸⁹ 'Abdullah ibn Daifullah al-Rahīli, *Al-Imām Abū Al-Ḥasan*, 34.

⁹⁰ 'Abdullah ibn Daifullah al-Rahīli, *Al-Imām Abū Al-Ḥasan*, 40.

⁹¹ 'Abdullah ibn Daifullah al-Rahīli, *Al-Imām Abū Al-Ḥasan*, 335.

⁹² 'Abdullah ibn Daifullah al-Rahīli, *Al-Imām Abū Al-Ḥasan*, 338-339.

a. Zakrawaih Abū Yaḥya Zakariyya

Nama lengkapnya adalah Zakariyya b. Yaḥya b. Asad al-Marwazi, wafat pada tahun 270 H. Dalam pandangan al-Dāruqūṭni, Zakariyya dinilai dengan *lā ba‘sa bihi*. Sedangkan al-Ḍahabi dengan mengutip Al-Azdi menyebutkan bahwa nama Zakariyya tertulis dalam kitab *Al-Du‘afā*, ia menjelaskan bahwa mayoritas hadis yang disandarkan kepada Zakariyya hanya sebatas dugaan bahwa ia pernah mendengarnya dari Sufyān. Hal ini tentunya adalah sebuah ketercelaan (*qadhun bārid*).⁹³ Setelah dilakukan penelusuran pada kita-kitab induk hadis, maka tidak ditemukan adanya kutipan hadis atas Namanya.

b. Al-‘Uṭaridi Abū ‘Umar Aḥmad b. Abd al-Jabbār

Nama lengkapnya adalah Abū ‘Amr Aḥmad b. ‘Abd al-Jabbār b. Muḥammad b. ‘Umair b. ‘Uṭaridi al-Tamīmi, wafat di Kuffah pada tahun 272 H. Guru-gurunya antara lain ialah Abū Bakar b. ‘iyyāsy, ‘Abdullah b. Idrīs, Abū Mu’awiyah al-Darīr, Ḥafs b. Giyās, Yūnus b. Bukair, dan lain-lain. Sedangkan murid-muridnya antara lain ialah, Ibn Abū Dunya, Yaḥya b. Sa’id, Abū Bakar b. Abū Dāwud, Ridwān al-Ṣailāni, al-Qādi al-Mahāmili dan lain-lain.⁹⁴

Penilaian terhadap al-‘Uṭaridi antara lain datang dari Ibn ‘Adi, ia mengatakan bahwa “*ra’aitahum mujmī‘ina ‘ala ḍa’ fihī*”. Ibn ‘Adi menjelaskan bahwa ia memang tidak melihat ada hadis mungkar dari Al-‘Uṭaridi, akan tetapi para ulama mendoifkannya karena ia dianggap tidak bertemu dengan orang-orang yang telah disebutkan di atas. Berbeda dengan Ibn ‘Adi, Al-Ḍahabi justru mengatakan bahwa Al-‘Uṭaridi sebenarnya bertemu dengan orang-orang tersebut, hanya saja pada waktu itu umurnya masih 17 tahun. Selain itu, al-Ḍahabi juga menyangkal Mutayyan al-Ḥadrami yang menilai Al-‘Uṭaridi dengan *yakzib*, al-Ḍahabi menjelaskan bahwa Al-‘Uṭaridi meriwayatkan hadis dari lembaran-lembaran yang ditemurunkan dari ayahnya dari Yūnus b. Bukair. Prilaku tersebut dipuji dan dikuatkan oleh imam al-Khatib, bahkan al-Baihaqi berhujjah dengannya.⁹⁵ Sama halnya dengan Zakariyya, penulis juga tidak menemukan kutipan hadis dari Al-‘Uṭaridi dalam enam kitab induk hadis.

c. Aḥmad b. al-Azhar

Nama lengkapnya dalah Aḥmad b. al-Azhar b. Manī’ b. Saḥīb al-Naisābūri, lahir setelah tahun 170 H. dan wafat pada tahun 263 H. Dalam pandangan kritikus hadis, Aḥmad b. al-Azhar dinilai *siqah* oleh al-Ḍahabi, *lā ba‘sa bihi* oleh al-Nasā’i dan al-Dāruqūṭni, *ṣadūq* oleh Abū Ḥātim, *Uktub ‘anh* oleh Maki b. ‘Abdān, dan *Iin* oleh al-Ḥākim. Al-Ḥākim menuturkan bahwa penilaiannya ini karena Aḥmad b. al-Azhar

⁹³ Syamsuddin Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A’Ṭam*, 12/348.

⁹⁴ Syamsuddin Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A’Ṭam*, 13/56.

⁹⁵ Syamsuddin Abū ‘Abdillah Muḥammad ibn Aḥmad al-Ḍahabi, *Siyar A’Ṭam*, 13/57.

mengalami kebutaan di akhir-akhir umurnya, oleh karena itu dia tidak bisa menghafalkan hadis-hadisnya.⁹⁶ Setelah dilakukan penelusuran dalam enam kitab induk hadis (*kutub al-sittah*), penulis menemukan riwayat Ahmad b. al-Azhar terdapat dalam kitab sunan *al-Nasā'i* sebanyak lima hadis, dan kitab *sunan ibn Majah* sebanyak enam belas hadis.

Demikianlah ulasan beberapa rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh oleh al-Dāruqūṭni. Para rawi di atas adalah rawi yang jarang mendapatkan predikat *siqah* dari kritikus lain. Sekalipun ada, tetap saja pada akhirnya akan mendapatkan penilaian *tajrih* dengan alasan yang jelas (*mufassar*). Seperti halnya yang terjadi pada Ahmad b. al Azhar, ia memang dinilai *siqah* oleh al-Ḍahabi, akan tetapi di sisi lain al-Ḥakim menilainya dengan *līn* serta menuturkan alasannya dengan jelas. Sehingga dalam kaidah jarh wa ta'dil, jarh semacam ini lebih kuat dan mesti diunggulkan. Kesimpulan ini juga diperkuat dengan riwayat mereka yang jarang ditemukan dalam enam kitab induk hadis (*kutub al-sittah*). Berikut tabel datanya:

Tabel 6. Perawi *lā ba'sa bihi* Oleh al-Dāruqūṭni

No	Kritikus Hadis	Rawi Hadis		
		1	2	3
1	Abū Ḥātim			<i>Ṣaḍuq</i>
2	al-Ḍahabi		<i>Ihtajja bihi al-Baihaqi</i>	<i>Ṣiqah</i>
3	Al-Azdi	<i>Qadhun bārid</i>		
4	Ibn 'Adi		<i>Ra'aitahum mujmī'ina 'ala ḍa' fihī</i>	
5	Muṭayyan al-Ḥadrami		<i>Yakzib</i>	
6	Al-Dāruqūṭni	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>	<i>Lā ba'sa bihi</i>
7	Al-Nasā'i			<i>Lā ba'sa bihi</i>
8	Maki ibn 'Abdān			<i>Uktub 'anh</i>
9	Al-Ḥakim			<i>līn</i>
Riwayat Dikutip:	Hadis Yang	-	-	ن، مج

Rumus rawi hadis:

1. Zakrawaih Abū Yahya Zakariyya

⁹⁶ Syamsuddin Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Ahmad al-Ḍahabi, *Siyar A'lam*, 12/365-366.

2. Al-'Uṭaridi Abū 'Umar Aḥmad b. 'Abd al-Jabbār
3. Aḥmad b. al-Azhar

Analisis hadis Aḥmad b. al-Azhar riwayat Ibn Mājah

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ الْأَزْهَرِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ وَاقِدٍ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُؤَمَّلِ بْنِ الصَّبَّاحِ قَالَ: حَدَّثَنَا بَدَلُ بْنُ الْمُحَبَّرِ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَاصِمُ بْنُ بَهْدَلَةَ، عَنْ زُرِّ، وَأَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، «كَانَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ صَلَاةِ الْمَغْرِبِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».⁹⁷

Takhrij hadis

Setelah dilakukan takhrij hadis dengan menggunakan kata ركَع (*raka'a*), maka data yang ditemukan menginformasikan bahwa hadis tersebut tersebar dalam *kutub al-sittah*, akan tetapi riwayat hadis al-Bukhāri, Muslim dan Abū Dāwud memiliki teks dan substansi yang berbeda sehingga tidak masuk dalam kualifikasi hadis di atas.⁹⁸ Berikut hadis yang mirip dengan riwayat Aḥmad ibn al-Azhar di atas:

Riwayat al-Tirmuzi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى قَالَ: حَدَّثَنَا بَدَلُ بْنُ الْمُحَبَّرِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ مَعْدَانَ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ بَهْدَلَةَ، عَنْ أَبِي وَائِلٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ مَسْعُودٍ، أَنَّهُ قَالَ: مَا أَحْصِي مَا سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَفِي الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ يَقُولُ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ.⁹⁹

Riwayat al-Nasa'i:

أَخْبَرَنَا الْفَضْلُ بْنُ سَهْلٍ قَالَ: حَدَّثَنِي أَبُو الْجَوَابِ قَالَ: حَدَّثَنَا عَمَّارُ بْنُ زُرَيْقٍ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ مُهَاجِرٍ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنْ ابْنِ عَمَرَ قَالَ: «رَمَقْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عِشْرِينَ مَرَّةً، يَقْرَأُ فِي الرَّكْعَتَيْنِ بَعْدَ الْمَغْرِبِ وَفِي الرَّكْعَتَيْنِ قَبْلَ الْفَجْرِ قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ، وَقُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ».¹⁰⁰

Dalam uraian hadis di atas, terlihat bahwa rawi a'la pada hadis tersebut adalah Ibn Mas'ūd dan Ibn 'Umar. Dan dari tiga mukharrij di atas, hanya al-Nasā'i yang mengambil hadis tersebut dari jalur Ibn 'Umar, sedangkan Ibn Mājah dan al-Tirmizi mengambilnya dari jalur Ibn Mas'ūd. Akan tetapi, sekalipun diambil dari rawi yang sama, terlihat ada perbedaan yang cukup signifikan di antara keduanya. Dalam riwayat Aḥmad b. al-Azhar tidak terdapat kalimat قَبْلَ صَلَاةِ الْفَجْرِ sebagaimana yang terdapat dalam riwayat Muhammad b. al-Muṣanna, padahal dua-duanya mengambil dari jalur yang sama, yakni Ibn Mas'ūd. Dan menariknya lagi, teks hadis pada riwayat Muhammad b. al-Muṣanna justru sangat mirip dengan riwayat al-Faḍl b. Sahl dari jalur Ibn 'Umar. Perbedaan lafal di atas tentu saja akan membuat makna hadis tidak utuh, sehingga secara substantif maknanya menjadi terganggu.

⁹⁷ Ibn Mājah Abū 'Abdillah Muḥammad b. Yazīd al-Qazwini, *Sunan Ibn Mājah*, 1/369.

⁹⁸ Arnold John Wensicnk, *Al-Mu'jam Al-Mufahros*, 2/302.

⁹⁹ Muḥammad b. 'Isa al-Turmuzi, *Sunan al-Turmuzi*, 2/296.

¹⁰⁰ Abū 'Abdurrahman Aḥmad b. Syu'aib al-Nasā'i, *Sunan al-Nasā'i*, 2/170.

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat difahami bahwa Ahmad b. al-Azhar sebagai salah satu rawi yang dinilai *lā ba'sa bihi* oleh al-Dāruqūṭni adalah rawi yang sangat lemah hafalannya. Sehingga dapat disimpulkan bahwa *lā ba'sa bihi* dalam pandangan al-Dāruqūṭni memiliki kriteria yang lebih ringan bahkan dari apa yang telah ditetapkan para ulama sebelumnya. Oleh karena itu, tidak heran bilamana rawi yang mendapatkan predikat *yakzib* sekalipun masih bisa dinilai *lā ba'sa bihi* oleh al-Dāruqūṭni. Kutipan hadis dari tiga rawi di atas pun sangat sukar ditemukan dalam *kutub al-sittah* kecuali hanya satu rawi saja, itupun hanya sebatas dalam kitab *sunan*.

Kesimpulan

Dari apa yang telah dijabarkan, bisa disimpulkan bahwa perbedaan sikap kritikus hadis akan sangat mempengaruhi pemaknaan sigat yang digunakan dalam menilai rawi hadis. Semakin ketat kritikusnya, maka semakin tinggi kriteria yang ditetapkan.

Dengan mempertimbangkan komparasi penilaian diantara para kritikus serta mengacu pada empat kriteria yang telah disebutkan sebelumnya, maka sigat *lā ba'sa bihi* dalam pandangan *mutasyaddid* maknanya akan setara dengan *siqah*. Sehingga rawi tipe ini bisa langsung dijadikan hujjah hadis-hadisnya. Adapun kriteria rawinya antara lain ialah: memiliki sifat adil (*al-'adl*), kokoh atau mapan periwayatannya (*al-sabat*), jujur atau terpercaya ketika menyampaikan hadis (*al-ṣaduq*), memiliki sifat wara (*al-wara'*), hafal betul terhadap hadis-hadisnya (*al-ḥāfiḍ*), dan sempurna hafalannya (*al-muṭqin*). Sedangkan dalam pandangan *mutawassit* atau *mu'tadil* maknanya berada di bawah *siqah* (hadisnya baru bisa dijadikan hujjah setelah lulus tahap *ī' tibār*). Perbedaan kriterianya dengan perawi *siqah* terletak pada kedabitannya. Bilamana perawi *siqah* memiliki sifat *al-sabat*, rawi tipe ini juga memilikinya namun tidak terlalu sempurna, sehingga terkadang memiliki sifat ragu (*al-sabat, illā annahu yahimu aḥyānan*). Oleh karena itu, secara otomatis sifat *ḥāfiḍ* dan *muṭqim*nya juga ikut melemah. Dan yang terakhir, sigat *lā ba'sa bihi* dalam pandangan *mutasāhil* memiliki kriteria yang lebih rendah lagi, tidak hanya sebatas memiliki sifat ragu, namun juga sering kali salah dan lupa (*galaba al-wahmu wa-al-khaṭa wa-al-nisyān*). Karena hal ini, maka secara otomatis ia tidak memiliki sifat *ḥāfiḍ* dan *muṭqin* dalam dirinya. Riwayat hadisnya pun jarang sekali ditemukan dalam *kutub al-sittah* sehingga hadisnya sulit untuk di *ī' tibārkan*.

DAFTAR PUSTAKA

- 'Ali Nūr, Zuhair 'Uṣman. *Ibn 'Adi Wa Manhajuhu*, Riyāḍ: Maktabah al-Rusd, 1997.
al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fatḥh al-Ḅari Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukḥari*, Beirut: Dar al-Ma'rifat, 1379.

- Basyrul Muvid, Muhamad. *Ilmu Al-jarḥ Wa al-Ta'dil Dalam Tinjauan Ilmu Hadis*, Jurnal UNIVERSUM, Vol. 16 No. 1 Juni 2022.
- Bedong, Abdul Gaffar dan Muhammad Ismail Maggading. *Al-Jarḥ Wa al-Ta'dil Kontruksi Aplikatif Terhadap Penilaian Hadis*, Yogyakarta: Bintang Pustaka Madani, 2021.
- al-Bukhāri, Abū 'Abdillah. *Ṣaḥīḥ al-Bukhāri*, Dār Ṭūq Al-Najāh, 1422.
- Daif, Syauqi. *Mu'jam al-Wasīf*, Juz II, Cet. IV; t.t.: Maktabah al-Syurūq al-Dauliyyah, 1425 H/ 2004 M.
- al-Ghouri, Sayyid 'Abd al-Majīd. *Mu'jam Alfāz al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Beirut: Dār Ibn Kaṣir, 2007.
- al-Hadi, Abu Azam. *Studi Al-Hadith*, Jember: Pena Salsabila, 2018.
- Ibn Hajjāj, Muslim. *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut: Dār Ihya Al-Turās, tt.
- Ibn Manzūr, Jamāl al-Dīn al-Anṣori. *Lisān al-'Arab*, Beirut: Dār al Ṣādir, 1414 H.
- Ibn Mājah, Abū 'Abdillah Muḥammad ibn Yazīd. *Sunan Ibn Mājah*, Dār Ihya Kutub Al-'Arabiyyah, tt.
- Imron, Ali. *Dasar-Dasar Ilmu al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, MUKADDIMAH: Jurnal Studi Islam, Volume 2, No. 2, Desember 2017.
- al-'Irāqi, Abd al-Raḥīm Ibn Ḥusain. *Syarḥ al-Tabṣirah Wa-al-Taḥkirah*, Juz I, Beirut: Dār al-Fikr al-'Amaliyyah, 2002.
- Irsyad al-Faruq, Aḥmad. *Metode Jarḥ Wa al-Ta'dil Kelompok Mutashaddid dan Mutasahil: Telaah Pemikiran Yahya Ibn Ma'in dan al-Turmūzi Perspektif Sosiologi Pengetahuan*, Jurnal Diya al-Afkar Vol. 6, No. 1, Juni 2018.
- Ismail, Muhammad. *Sigat al-Jarḥ Wa al-Ta'dil Para kritikus Hadis Abad Ketiga Hijriah: Studi Aplikasi Dalam Penelitian Kualitas Hadis*, Tesis UIN Alauddin Makasar, 2016.
- 'Itr, Nuruddīn. *Manhaj al-Naqd Fi 'Ulūm al-Ḥadīs*, Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1997.
- Jubaedah, *Peringkat Kritikus Hadis Atas Ibn Ḥatim Al-Rāzi Dan Al-Zahabi*, Skripsi: UIN Syarif Hidayatullah Jakarta, 2011.
- John Wensienk, Arnold. *al-Mu'jam al-Mufahros Li-Alfāz al-Ḥadīs al-Nabawi* Maktabah brill, 1936.
- Kāfi, Abū Bakar ibn al-Ṭayyib. *Manhaj Al-Imām Aḥmad Fi Ta'il Wa-A'saruhu Fi Al-Jarḥ Wa al-Ta'dil: Min Khilāl Kitābihi Al-'Ilal Wa Ma'rifat Al-Rijāl*, Beirut: Dār Ibn Ḥazm, Cet. Ke-1, 2005.
- Khafīl, Muhammad Rāyiq Ṣālih. *Imam Yahya Ibn Ma'in Wa-Manhajuhu Fi I'tal Al-Riwāyāt*, Kuliyyah Al-Dirāsāt Al-'Ulya Al-Jāmi'ah Al-Ardaniyyah, 2002.
- al-Khaṭīb, Ajjāj. Muhammad. *Ushūl al-Ḥadīs: 'Ulūmuhu Wa-Muṣṭalahuhu*, Dār al-Fikr, 2006.

- al-Nasā'i, Aḥmad ibn Syu'aib ibn 'Ali. *Sunan al-Nasā'i*, Ḥalab: Maktabah Al-Maṭbu'ah Al-Islamiyyah, 1986.
- al-Rāzi, Abū Ḥatim. *Al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Juz II, Beirut: Ihyā Al-Turās Al-'Arabi, 1952.
- _____. *Taqdimah al-Ma'rifah Li-Kitāb al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Beirut: Dār Al-Kutub Al-'Alamiyyah, 1952.
- al-Raḥīli, 'Abdullah ibn Ḍaifullah. *Al-Imām Abū Al-Ḥasan Al-Dāruqūṭni Wa 'Asaruhu Al-'Ilmiyyah*, Dār al-Andalus al-Khaḍra, tt.
- Sa'ad, Qāsim 'Ali. *Manhaj al-Imām Abū 'Abdirraḥman al-Nasā'i Fi al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Juz I, Dubai: Dār al-Buḥūs Li-al-Dirāsah al-Islāmiyyah Wa-Ihyā al-Turās Al-Imārāt Al-'Arabiyyah Al-Muttaḥadah, Cet. Pertama 2002.
- al-Sayyid Najm, 'Abd al-Mun'in. *Ilmu al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Madinah: Universitas Islam Madinah, 1400 H.
- al-Syayājī, 'Abd al-Razzāq ibn Khalīfah. *Manhaj al-Ḥafīz al-Tirmīzi Fi al-Jarḥ Wa al-Ta'dil Dirāsah Taḥqiqiyyah Fi Jam' ihī*, Kuwait: Jāmi'ah Kuwait, tt.
- al-Syahrūzuri, Abū 'Amr 'Ustmān ibn 'Abd al-Raḥmān. *Muqaddimah Ibn Ṣafāḥ*, Mesir: Dār al-Hadiṣ, 2010.
- al-Tirmīzi, Muhammad ibn 'Isa. *Sunan al-Tirmīzi*, Mesir: Syirkah Maktabah Wa-Maṭba'ah Muṣṭafa al-Bābi, 1975.
- Yaqub, Ali Mustofa. *Kritik Hadis*, Jakarta: Pustakan Firdaus, 2020.
- _____. *Imam Bukhari dan Metodologi Kritik dalam Ilmu Hadis*, Banten: Maktabah Darus-Sunnah, tt.
- al-Ḍahabi, Syamsuddin Abū 'Abdullah. *Ḍikr Man Yu'tamad Qowluh Fi al-Jarḥ Wa al-Ta'dil*, Beirut: Maktab al-Maṭbu'āt al-Islamiyyah, 1990.
- _____. *Al-Muqīzat Fi 'Ilm Muṣṭalah Al-Ḥadis*, Beirut: Dār Al-Baysair Al-Islamiyyah, 1412 H.
- _____. *Siyar A'ṭam Al-Nubalā*, Muassasah al-Risālah, 1985.
- Zakariyya, Aḥmad bin Faris bin. *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, Juz V, Dār al-Fikr, t.t.

APLIKATIF INTERPRETASI TEKSTUAL PADA KANDUNGAN HADIS

Ahmad Siddiq Setiawan, La Ode Ismail Ahmad,

Muhammadiyah Amin, Zulfahmi Alwi

UIN Alauddin Makassar

Email: Ahmadsidikzent319@gmail.com, laode.ismail@uin-alauddin.ac.id,
muhammadiyah.amin@uin-alauddin.ac.id, zulfahmi.alwi@uin-alauddin.ac.id

Abstrak

Artikel ini membahas tentang aplikatif interpretasi tekstual pada kandungan hadis. Hadis Nabi saw. memiliki peran besar dalam Islam sebagai pedoman hidup dan sebagai sumber pengamalan dalam kehidupan sehari-hari. Memahami kandungan hadis perlu melalui suatu pendekatan agar tidak terjadi kesalahpahaman dalam mengamalkan suatu hadis. Banyaknya kekeliruan dalam memahami hadis tanpa pendekatan sehingga timbul sikap saling menyalahkan yang mengakibatkan banyaknya masalah dan konflik karena perbedaan paham yang menimbulkan rasa saling membenci antara satu dan lainnya. Memahami hadis dengan mempertimbangkan banyak aspek kian menurun. Penelitian ini menampilkan aplikatif interpretasi tekstual melalui beberapa hadis untuk memahami kandungan hadis dari aspek akidah, ibadah, hukum, targhib dan tarhib, serta irsyad. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif melalui kepustakaan (library research), dengan mengumpulkan data-data melalui kitab sumber serta buku-buku yang relevan dengan pembahasan. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih pemikiran serta mengedukasi kepada masyarakat untuk memahami hadis secara cermat agar mengurangi terjadinya masalah-masalah yang disebabkan kekeliruan dalam memahami kandungan yang terdapat dalam teks hadis Nabi saw. serta diharapkan pada kalangan akademisi agar mengembangkan penelitian interpretasi tekstual pada kandungan hadis.

Kata Kunci:

Aplikatif, Interpretasi, Kandungan.

Abstract

This article discusses the applicative textual interpretation of the content of Hadith. The Hadith of the Prophet Muhammad plays a significant role in Islam as a guiding principle in life and as a source of practice in daily life. Understanding the content of Hadith requires a certain approach to avoid misunderstandings in practicing a Hadith. The abundance of misconceptions in

understanding Hadith without proper approach leads to a blame game, resulting in numerous problems and conflicts due to differences in understanding, which breed mutual animosity among individuals. Understanding Hadith while considering various aspects is declining. This research presents applicative textual interpretation through several Hadith to understand the content of Hadith from the aspects of creed, worship, law, exhortation and deterrence, and guidance. This research is a qualitative study through library research, collecting data from primary sources and relevant books. This research is expected to contribute to the discourse and educate the public to understand Hadith carefully to reduce problems caused by misunderstandings in understanding the content of the Prophet's Hadith texts. Additionally, it is hoped to encourage academics to further develop research related to textual interpretation of Hadith content.

Keywords:

Applicative, Interpretation, Content.

Pendahuluan

Pemahaman hadis di masa kini yang cenderung mengalami pergeseran disebabkan munculnya berbagai kelompok yang mengutamakan pendapat masing-masing. Media sosial menjadi tempat berkumpulnya berbagai informasi dan sebagai alat untuk menyebarkan beragam bentuk paham dan pemikiran. Pemahaman itu menyebar dengan berbagai macam bentuk, salah satunya dengan bentuk meme. Meme yang beredar tersebut selayaknya memiliki keterbatasan, seperti postingan-postingan terkait hadis yang hanya menampilkan matan hadis beserta terjemahan tanpa mengambil sanad hadis secara lengkap serta tidak menjelaskan kandungan hadis. Postingan meme tersebut secara tidak langsung telah melakukan penggiringan opini di media sosial tanpa memberikan penjelasan terkait kandungan hadis yang dijadikan meme.¹

Pada masa kini, terdapat banyak kekeliruan dalam memahami hadis yang kemudian berpengaruh kepada bentuk pengamalan berdasarkan teks hadis. Hal ini terjadi karena langkah atau pendekatan dalam memahami hadis tidak diketahui oleh sebagian besar masyarakat. Akhirnya timbul sikap saling menyalahkan, merasa benar, bahkan sampai menghukumi orang kafir atau masuk neraka.²

Memahami hadis tidak hanya terfokus pada satu aspek, tetapi hadis perlu dipahami dengan melakukan pendekatan dari banyak aspek seperti sejarah, bentuk

¹ Muhammad Zuhri Abu Nawas et al., “Motif dan Identitas Keagamaan Dalam Persebaran Meme Hadis Tasyabbuh di Media Sosial,” *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith* 22, no. 2 (2022): 261–81.

² Ali Mustafa Yaqub, *Cara Benar Memahami Hadis*, Cet. 3 (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2019), h. 12.

bahasa, sosial kultur, ushul fiqh, dan berbagai pendekatan lainnya. Pendekatan dengan banyak aspek dalam memahami hadis merupakan suatu langkah agar pengamalan hadis sesuai dan relevan dengan kondisi dan keadaan saat ini. Hakikatnya memahami hadis bukan tentang siapa yang paling benar atau siapa yang paling baik dalam mengamalkan, yang terpenting bagaimana memahami hadis sesuai perkembangan zaman dengan pemahaman yang mempertimbangkan banyak aspek.³

Bersikap bijaksana sesuai perkembangan zaman dengan mempertimbangkan banyak aspek merupakan ciri seorang Muslim yang moderat. Muslim yang moderat adalah muslim yang mampu melihat secara luas serta mengimbangi hal-hal baru yang belakangan muncul dalam kehidupannya. Seiring berjalannya waktu, pemahaman tentang sikap moderat terus mengalami penurunan disebabkan naiknya angka dan jumlah orang-orang yang bersikap intoleran. Oleh karenanya, pemahaman terhadap hadis Nabi punya peran untuk merespon berbagai *problem* di tengah perkembangan zaman yang berkaitan dengan ajaran Islam.⁴

Penjelasan-penjelasan di atas telah menjelaskan akan kurangnya pengetahuan sebagian besar masyarakat terkait langkah memahami teks hadis dan kandungannya. Kurangnya pengetahuan dalam memahami hadis berimplikasi kepada banyaknya bentuk-bentuk konflik dan masalah yang di sebabkan perbedaan dalam pengamalan hadis yang berawal dari berbagai perbedaan dalam memahami kandungan yang terdapat di dalam teks hadis. Oleh karena itu, penelitian ini lebih lanjut akan membahas aplikatif interpretasi tekstual pada kandungan hadis melalui aspek akidah, ibadah, hukum, *targhib* dan *tarhib*, serta *irysad*.

Memahami teks hadis memerlukan sebuah pendekatan untuk menggali makna yang terkandung dalamnya. Interpretasi tekstual secara khusus menggunakan beberapa pendekatan, seperti pendekatan linguistik (bahasa), teologi-normatif, dan teleologis (kaidah-kaidah ushul fiqh). Pendekatan sebagai pisau analisis akan menghasilkan temuan makna yang terkandung dalam hadis, baik makna formal maupun substansial.⁵

Penelitian terkait interpretasi tekstual telah banyak diulas, namun kebanyakan penelitian yang membahas terkait interpretasi tekstual hanya berputar dalam ruang lingkup teoritis, serta pengaplikasian interpretasi tekstual hanya terfokus pada satu atau dua hadis saja. Hal tersebut kelihatan jelas pada beberapa penelitian sebelumnya misalnya penelitian yang menjelaskan ragam teknik interpretasi dan

³ Muhammad Sabir et al., "Ragam Teknik Interpretasi Dan Pemahaman Dalam Fiqh Al- Hadis Serta Contoh Aplikatifnya," *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis* 14, no. 1 (2023): 47–60.

⁴ Ahmad Siddiq Setiawan, Amrullah Harun, dan Siti Rahmah, "Ikhtiar dengan Menjaga Keyakinan dalam Pandangan Hadis Nabi Muhammad: Studi Takhrij dan Syarah Hadis," *Jurnal Riset Agama* 4, no. 1 (2019): 17–35.

⁵ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma'ani al-Hadis*, Cct. 2 (Makassar: Alauddin University Press, 2013), h. 20.

pengaplikasiannya⁶, teori interpretasi hadis Nabi saw.⁷, Studi Islam melalui interpretasi tekstual⁸, teknik interpretasi tekstual dan kontekstual⁹, dan metode pemahaman hadis¹⁰. Penelitian terdahulu terlihat sama sekali belum menyentuh aspek pengaplikasian interpretasi tekstual pada kandungan hadis dengan mempertimbangkan aspek dan pendekatannya.

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif melalui kepustakaan (library research), dengan mengumpulkan data-data melalui kitab sumber serta buku-buku yang relevan dengan pembahasan. Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih pemikiran serta mengedukasi kepada masyarakat untuk memahami hadis secara cermat agar mengurangi terjadinya masalah-masalah yang disebabkan kekeliruan dalam memahami kandungan yang terdapat dalam teks hadis Nabi saw. serta diharapkan pada kalangan akademisi untuk mengembangkan penelitian terkait interpretasi tekstual pada kandungan hadis.

Nabi Muhammad saw. dikenal oleh para sahabatnya sebagai orang yang sangat baik dalam berkomunikasi serta penyampaiannya mudah dipahami. Pemahaman pada bahasa Arab seharusnya menjadikan seseorang mudah untuk memahami hadis sebagaimana para sahabat mudah memahami perkataan Nabi Muhammad. Kenyataannya, tidak semua hadis bisa dipahami dengan mudah, beberapa bahkan perlu dikaji secara mendalam melalui pendekatan tertentu. Situasi di masa Nabi dan masa sekarang yang jauh berbeda menjadi poin utama sehingga diperlukan memakai suatu pendekatan ketika ingin memahami hadis. Pemahaman pada kandungan hadis perlu di analisa dengan memperhatikan aspek sebuah hadis.¹¹

Aplikatif Interpretasi Tekstual Pada Kandungan Hadis

a. Hadis Pada Aspek Akidah

Contoh hadis yang berkaitan akidah yakni ketetapan Allah swt. sebagai berikut

:

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ مُوسَى أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ، وَابْنُ هُبَيْعَةَ، عَنْ قَيْسِ بْنِ الْحَجَّاجِ، ح وَحَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو الْوَلِيدِ حَدَّثَنَا لَيْثُ بْنُ سَعْدٍ حَدَّثَنِي قَيْسُ بْنُ

⁶ Sabir et al., “Ragam Teknik Interpretasi Dan Pemahaman Dalam Fiqh Al- Hadis Serta Contoh Aplikatifnya.”

⁷ Ghazali, “Ragam Teori Interpretasi Hadis Nabi SAW (Telaah atas Implikasi Logis dari Keragaman Interpretasi Hadits),” *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial* 1, no. 1 (2006): 37–48.

⁸ Agus Kenedi, “Memahami Studi Islam Dengan Pendekatan Tekstual,” *Jurnal An-Nur: Kajian Pendidikan dan Ilmu Keislaman* 7, no. 2 (2021): 213–28.

⁹ Abu Nawas Muh. Zuhri, “Teknik Interpretasi Tekstual dan Kontekstual,” *Al-Asas: Jurnal Ilmiah Ilmu Dasar Keislaman* 2, no. 1 (2019): 73–91.

¹⁰ Muhammad Asriady, “Metode Pemahaman Hadis,” *Ekspose: Jurnal Penelitian Hukum dan Pendidikan* 16, no. 1 (2019): 314–323.

¹¹ Andi Rahman, *Uji Auntenisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya terhadap Syariat Islam*, Cet. 1 (Banten: Maktabah Darus-Sunnah, 2022), h. 210.

الْحَجَّاجِ، الْمُعْتَى وَاحِدٌ، عَنْ حَنْشِ الصَّنَعَاتِيِّ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: كُنْتُ خَلْفَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا، فَقَالَ: يَا غُلَامُ إِنِّي أَعْلَمُكَ كَلِمَاتٍ، أَحْفَظِ اللَّهَ يَحْفَظَكَ، أَحْفَظِ اللَّهَ يَجِدْهُ بُجَاهَكَ، إِذَا سَأَلْتَ فَاسْأَلِ اللَّهَ، وَإِذَا اسْتَعَنْتَ فَاسْتَعِنْ بِاللَّهِ، وَأَعْلَمْ أَنَّ الْأُمَّةَ لَوِ اجْتَمَعَتْ عَلَى أَنْ يَنْفَعُوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَنْفَعُوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ لَكَ، وَلَوْ اجْتَمَعُوا عَلَى أَنْ يَضُرُّوكَ بِشَيْءٍ لَمْ يَضُرُّوكَ إِلَّا بِشَيْءٍ قَدْ كَتَبَهُ اللَّهُ عَلَيْكَ، زُفَعَتِ الْأَقْلَامُ وَجَفَّتِ الصُّحُفُ¹²

Artinya:

“Ahmad bin Muhammad bin Mūsa telah menceritakan kepada kami, ‘Abdullah bin al-Mubārak telah mengabarkan kepada kami, Laīs bin Sa‘ad dan Ibnu Lahī‘ah telah mengabarkan kepada kami, dari Qais bin al-Hajjāj, dan ‘Abdullah bin ‘Aburrahman telah menceritakan kepada kami, Abū al-Walīd telah mengabarkan kepada kami, Laīs bin Sa‘ad telah menceritakan kepada kami, Qais bin al-Hajjāj telah menceritakan kepadaku, semuanya bersumber dari Hanasy al-San‘ānī, dari Ibnu ‘Abbās, ia berkata: Suatu hari saya dibelakang Rasulullah Ṣhallallahu ‘Alaihi wa Sallam, maka beliau bersabda, “Wahai nak sungguh saya akan mengajarkan kamu beberapa perkataan Jagalah Allah niscaya Dia akan menjagamu, jagalah Allah niscaya kamu mendapatkan Dia bersamamu, jika kamu meminta mintalah kepada Allah, jika kamu menghendaki pertolongan mintalah pertolongan Allah, ketahuilah seandainya golongan umat berkumpul untuk memberikan manfaat kepadamu dengan sesuatu, niscaya mereka tidak bisa memberikan manfaat kecuali dengan sesuatu yang telah Allah tetapkan untukmu, dan seandainya mereka berkumpul untuk memudharatkanmu dengan sesuatu, niscaya mereka tidak akan mampu memudharatkanmu kecuali dengan sesuatu yang telah Allah tetapkan atasmu. Pena-pena telah diangkat, dan lembaran-lembaran telah mengering tintanya.”

Hadis tersebut menerangkan bahwa manusia hendaknya menjaga keimanan dan menjadikan Allah sebagai satu-satunya tempat meminta. Hadis di atas menjelaskan tentang tuntunan agar manusia selalu berusaha melaksanakan sesuatu yang ingin didapatkan dengan tetap berpegang pada ketetapan Allah swt. seperti tertulis di hadis tersebut.

Pemahaman terhadap hadis-hadis yang berkaitan akidah lebih mengarah ke pendekatan teologi normatif, artinya setiap hadis yang termasuk pada aspek akidah hendaknya dipahami secara formal sesuai dengan teks hadis yang tertulis. Setiap hadis yang berkaitan aspek akidah perlu dipahami sesuai teks, sebab substansi yang melekat pada hadis tersebut menjadi pedoman dalam kehidupan beragama. Keyakinan dan kepercayaan yang terletak pada hadis-hadis terkait akidah sejatinya merupakan kewenangan Allah dan Rasul-Nya, tidak termasuk kewenangan manusia ataupun orang

¹² Al-Tirmiziy Abū ‘Īsa Muḥammad bin ‘Īsa bin Saurah bin Mūsa al-Ḍaḥḥāk, *Al-Jāmi al-Kabīr Sunan al-Tirmiziy*, Juz 4 (Beirut: Dār al-Garb al-Islāmiy, 1998 M), h. 248.

kecuali Rasulullah semata. Maka hendaknya hadis-hadis terkait akidah tidak di sepelekan, sebab nilai yang terkandung dalamnya merupakan nilai utama dalam menjalankan ajaran agama Islam.

b. Hadis Pada Aspek Ibadah

Berikut ini contoh hadis yang berkenaan ibadah *mahdah* :

حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ رَافِعٍ حَدَّثَنَا يَعْقُوبُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْأَشْعَرِيُّ، عَنْ عَيْسَى بْنِ جَارِيَةَ، عَنْ جَابِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: مَرَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَلَى رَجُلٍ يُصَلِّي عَلَى صَخْرَةٍ، فَأَتَى نَاحِيَةَ مَكَّةَ، فَمَكَثَ مَلِيًّا، ثُمَّ انْصَرَفَ، فَوَجَدَ الرَّجُلَ يُصَلِّي عَلَى حَالِهِ، فَقَامَ فَجَمَعَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ عَلَيْكُمْ بِالْقَصْدِ (ثَلَاثًا) فَإِنَّ اللَّهَ لَا يَمَلُّ حَتَّى تَمَلُّوا¹³

Artinya:

“Amrū bin Rāfi’ telah menceritakan kepada kami, Ya‘qūb bin ‘Abdullah al-Asy‘arī telah menceritakan kepada kami, dari ‘Īsa bin Jāriyah, dari Jābir bin ‘Abdullah ia berkata, Rasulullah melewati seseorang yang sedang salat di atas batu, lalu Rasulullah pergi ke arah Makkah dan berdiam diri cukup lama di sana, lalu Rasulullah kembali dan mendapatkan laki-laki tersebut masih salat seperti sebelumnya, maka beliau bangkit dan menggabungkan kedua tangannya seraya bersabda, “Wahai manusia, hendaklah kalian sederhana dalam salat (Rasulullah mengulangi ucapannya sebanyak tiga kali), karena sesungguhnya Allah tidak akan bosan sehingga engkau sendiri yang bosan.”

Hadis di atas menjelaskan tentang penyampaian Rasulullah untuk tidak berlebihan dalam beribadah. Hadis yang berkaitan dengan ibadah *mahdah* juga dipahami menggunakan pendekatan teologi normatif, sebab segala bentuk ibadah *mahdah* telah diatur rincian aturannya dalam Islam sehingga pemahaman terhadap hadis tersebut juga sesuai makna formalnya yakni sesuai yang tertulis di hadis tersebut.

Pendekatan teologi normatif tidak membatasi sebuah hadis untuk dilihat pada sisi yang lainnya, misalnya berkenaan dengan *historis* hadis tersebut bahwa peristiwa *wurudnya* hadis berkenaan dengan seseorang yang melakukan salat dalam waktu dan jangka yang panjang sehingga Rasulullah menegurnya bukan untuk melarangnya banyak beribadah, tetapi hanya menyampaikan nasehat untuk senantiasa sederhana dan tidak berlebihan dalam melakukan ibadah, yang artinya tetap beribadah ala kadarnya tanpa melupakan hal-hal lain selain dari ibadah yang dilakukan tersebut. Penyampaian Rasulullah tersebut juga sesuai dengan firman Allah swt. dalam surah al-Baqarah ayat 185 yaitu *“Allah menghendaki bagimu kemudahan dan tidak menghendaki bagimu kesulitan.”*

Ibnu Hamzah al-Husaini al-Hanafi berkata, “Rasulullah merupakan orang paling taqwa namun beliau senantiasa melakukan apa yang manusia lain lakukan

¹³ Ibnu Mājah Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīni, *Sunan Ibnu Majah*, Juz 2 (Kairo: Dār Ihyā al-Kutub al-‘Arabiyyah, t.th.), h. 1417.

seperti puasa, tidur, menikah dengan perempuan, bahkan Rasulullah membenci orang yang berpuasa secara terus menerus tapi tidak melaksanakan nikah, Rasulullah pernah menegur Mu'adz karena karena panjangnya bacaannya ketika mengimami orang.”¹⁴ Melihat realita yang terjadi saat ini terkadang beberapa orang hanya sibuk memperbanyak ibadahnya tanpa mengingat bahwa banyak jalan kebaikan yang belum sempat di lewati termasuk saling berbuat baik kepada sesama manusia, sehingga bukan hanya hubungan kepada Tuhan saja yang ditingkatkan agar setiap kebaikan itu berjalan seimbang.

Selain ibadah *mahdah*, interpretasi tekstual pada kandungan hadis juga melalui aspek ibadah *ghayru mahdah* (muamalah), salah satu contoh hadisnya sebagai berikut:

حَدَّثَنَا الْفَضْلُ بْنُ يَعْقُوبَ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَابِقٍ، حَدَّثَنَا إِسْرَائِيلُ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّهَا زَفَّتِ امْرَأَةً إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَقَالَ نَبِيُّ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا عَائِشَةُ، مَا كَانَ مَعَكُمْ هُوَ؟ فَإِنَّ الْأَنْصَارَ يُعْجِبُهُمُ اللَّهُ¹⁵

Artinya:

“Al-Faḍl bin Ya‘qūb telah menceritakan kepada kami, Muḥammad bin Sābiq telah menceritakan kepada kami, Isrāīl telah menceritakan kepada kami, dari Hisyām bin ‘Urwah, dari ayahnya, dari ‘Āisyah bahwasanya ia membawa pengantin perempuan untuk dinikahkan kepada seorang laki-laki dari kaum Ansar, kemudian Nabi saw. bersabda, “Wahai Aisyah, apakah engkau tidak mempunyai permainan (hiburan)? Sesungguhnya orang-orang Ansar menyukai permainan (hiburan).”

Hadis pada aspek muamalah memungkinkan untuk menggunakan pendekatan-pendekatan lain selain pendekatan teologi normatif. Pendekatan yang memungkinkan untuk mengetahui kandungan hadis melalui kata yang terdapat pada teks hadis yakni pendekatan linguistik (*lughawī*). Pendekatan ini digunakan bilamana kita melihat sebuah kata atau bahasa yang kedengaran asing, sehingga melalui pendekatan linguistik kita akan memahami maksud dari kata yang terdapat dalam hadis. Hadis di atas dapat dipahami bila menggali penjelasan dan maksud dari kata *al-Lahwu*. Berikut definisinya secara bahasa:

اللَّهُو: مَا هَوَتْ بِهِ وَلَعِبَتْ بِهِ وَشَعَلَتْ مِنْ هَوَى وَطَرِبٍ وَنَحْوِهَا¹⁶

Kata *al-Lahwu* secara bahasa diartikan sebagai sesuatu yang membuat orang terhibur seperti permainan atau hiburan yang memunculkan rasa kegembiraan dan senang. Kata ini mengindikasikan bahwa yang dimaksud dalam hadis Nabi ketika ada

¹⁴ Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī, *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*, Juz 2 (Jakarta: Kalam Mulia, 2005), h. 247.

¹⁵ Al-Bukhārī Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Ja‘fiy, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Muktaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallāllah wa Sunanih wa Ayyāmih: Ṣaḥīḥ al-Bukariy*, Juz 7 (Cet. I; Mesir: al-Matba‘ah al-Salafiyyah wa al-Maktabatiha, 1400 H), h. 22.

¹⁶ Ibnu Manzūr al-Anṣārī al-Ruwaiḥī al-Ifrikī Muḥammad bin Mukrim bin ‘Alī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-Arab*, Juz 15 (Beirūt: Dār-Ṣādir, 1414 H), h. 258.

seseorang yang melaksanakan pernikahan maka hendaknya kita menghadirkan suasana gembira. Pernikahan menggambarkan bentuk kebahagiaan dengan bersatunya dua keluarga besar melalui seorang laki-laki dan perempuan dalam ikatan janji suci yang begitu penting dan penuh dengan hikmah dan pembelajaran.

Pertanyaan Nabi tentang hiburan dalam hadis telah memberikan pengetahuan tentang hendaknya menghormati orang yang menikah dengan menghadirkan kegembiraan dan kebahagiaan dalamnya. Sejatinya hiburan dalam pernikahan juga merupakan bentuk hiburan bagi mereka yang melangsungkan pernikahan, sebab mereka akan memulai kehidupan baru dengan pasangannya untuk sama-sama melewati lika-liku kehidupan rumah tangga dengan suka duka, canda tawa, dan yang terpenting adalah sama-sama saling memperbaiki diri untuk menjadi lebih baik dan bisa membangun keluarga yang harmonis. Maka sudah semestisnya hiburan dalam pernikahan di anjurkan Nabi sebagai sebuah bentuk penyemangat bagi laki-laki dan perempuan yang akan memulai perjalanan panjang dengan berbagai rintangan.

Pemaknaan kata *al-Lahwu* yang dimaksud dalam hadis akan terlihat jelas dengan melihat teks hadis lain sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا عَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، حَدَّثَنَا شَرِيكٌ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ عَامِرِ بْنِ سَعْدٍ، قَالَ: دَخَلْتُ عَلَى قُرْظَةَ بِنِ كَعْبٍ، وَأَبِي مَسْعُودِ الْأَنْصَارِيِّ، فِي عُرْسٍ، وَإِذَا جَوَارٍ يُعَيِّنُ، فَقُلْتُ: أَنْتُمَا صَاحِبَا رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَمِنْ أَهْلِ بَدْرٍ، يُفْعَلُ هَذَا عِنْدَكُمْ؟ فَقَالَ: اجْلِسْ إِنْ شِئْتَ فَاسْمَعْ مَعَنَا، وَإِنْ شِئْتَ اذْهَبْ، قَدْ رُحِّصَ لَنَا فِي اللَّهْوِ عِنْدَ الْعُرْسِ¹⁷

Artinya:

‘Alī bin Hujr telah mengabarkan kepada kami, Syarīk telah menceritakan kepada kami, dari Abū Ishāq, dari ‘Amir bin Sa‘ad ia berkata, saya menemui Qurazah bin Ka‘ab dan Abū Mas‘ūd al-Anṣārī dalam suatu pesta pernikahan, dan terdapat beberapa wanita yang bernyanyi, maka aku (‘Amir bin Sa‘ad) berkata, kalian berdua (Qurazah bin Ka‘ab dan Abū Mas‘ūd al-Anṣārī) adalah sahabat Rasulullah saw. dan termasuk ahli Badr, Apakah pantas terlihat hal semacam ini di hadapan kalian? Kemudian dia (salah satu dari keduanya) berkata, “Duduklah jika engkau mau dan dengarkan bersama kami, dan jika engkau mau pergi maka pergilah, sungguh telah diberikan keringanan bagi kita menikmati hiburan pada pesta pernikahan.”

Hadis di atas nampaknya memiliki tema yang sama terkait hiburan dalam pernikahan. Peristiwa yang berbeda dengan tema yang sama dalam ilmu hadis disebut *tanawwu’ fi al-ḥadīṣ*.¹⁸ Melalui pendekatan linguistik dengan melihat antar teks hadis terhadap kandungan hadis pada aspek muamalah tentang *al-Lahwu* maka dapat

¹⁷ Al-Nasā’i Abu ‘Abd al-Rahman Ahmad bin Syu’aib bin ‘Aliy al-Kurasaniy, *Al-Mujtabi min al-Sunan, al-Sunan al-Sugra li al-Nasā’i*, Juz 2 (Beirūt: Maktab al-Matbu’ah al-Islamiyyah, 1406), h. 135.

¹⁸ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma’ani al-Hadis*, h. 96.

dipahami bahwa suatu bentuk hiburan dalam pernikahan merupakan suatu hal yang tidak dilarang berdasarkan dari pernyataan Rasulullah saw. yang meminta hiburan di hadirkan ketika pernikahan laki-laki kaum Ansar dan kesaksian ‘Amir bin Sa‘ad yang menyaksikan Qurazah bin Ka‘ab dan Abū Mas‘ūd al-Anṣārī menikmati hiburan pada pesta pernikahan.

Seiring berkembangnya zaman, pernikahan masa kini diadakan dengan berbagai macam hiburan. Selain nyanyian dan musik, terdapat hiburan-hiburan lainnya yang sesuai dengan tradisi atau budaya ditempatnya masing-masing, diantaranya:

1. Band
2. Dansa
3. Games
4. Tarian tradisional/adat
5. Teater

Berkembangnya berbagai paham keagamaan dan lembaga-lembaga Islam serta macam aliran menjadi tantangan tersendiri bagi umat Islam saat ini. Banyaknya suatu pandangan yang seolah memberikan kesan negatif dan buruk terhadap bentuk perayaan pada suatu momentum. Anggapannya bahwa yang dilakukan tidak pernah dilakukan oleh Nabi, banyak mengandung hal-hal tidak bermanfaat, serta memberikan kesan bahwa setiap hal yang dilakukan tersebut telah melanggar aturan Islam, bahkan sampai menganggap yang berbeda dari kalangannya atau dari luar golongannya sebagai pelaku bid‘ah.

Interpretasi tekstual terhadap kandungan hadis pada aspek ibadah *ghayru mahdah* (muamalah) tidak selalu hanya berkaitan tentang praktik atau kegiatan, namun seringkali juga berkaitan pada persoalan keutamaan atau kehinaan suatu perbuatan (*targhib* dan *tarhib*). Berikut ini contoh hadis yang berkaitan soal keutamaan suatu perbuatan (*targhib*):

حَدَّثَنَا النَّفِيلِيُّ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ إِسْحَاقَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي أُمَامَةَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ كَعْبِ بْنِ مَالِكٍ، عَنْ أَبِي أُمَامَةَ، قَالَ: ذَكَرَ أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمًا عِنْدَهُ الدُّنْيَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَلَا تَسْمَعُونَ، أَلَا تَسْمَعُونَ، إِنَّ الْبَدَاذَةَ مِنَ الْإِيمَانِ¹⁹ إِنَّ الْبَدَاذَةَ مِنَ الْإِيمَانِ

Artinya:

“An-Nufaiī telah menceritakan kepada kami, Muḥammad bin Salamah telah menceritakan kepada kami, dari Muḥammad bin Ishāq, dari ‘Abdullah bin Abū Umāmah, dari ‘Abdullah bin Ka‘ab bin Mālik, dari Abū Umāmah ia berkata, pada suatu hari para sahabat Rasulullah berbincang-bincang mengenai persoalan dunia, maka Rasulullah saw. bersabda, “Tidakkah kalian mendengar, tidakkah kalian

¹⁹ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy’as bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin ‘Amr al-Azadi Al-Sajistani, *Sunan Abu Daud*, Juz 4 (Beirut: al-Maktabah al-Asriyah, t.th.), h. 75.

mendengar, berpakaian sederhana sebagian dari iman, berpakaian sederhana sebagian dari iman.”

Hadis Nabi di atas menerangkan bahwasanya bagian dari bentuk keimanan adalah berpakaian sederhana. Hadis semacam ini tidak bisa dipahami dengan menggunakan pendekatan teologi normatif, sebab bila hadis tersebut dipahami berdasarkan makna formalnya maka akan muncul beberapa kesalahpahaman, misalnya:

1. Orang yang tidak berpakaian sederhana tidak beriman atau keimanannya kurang
2. Orang yang berpakaian mewah atau bagus telah mengingkari hadis Nabi
3. Orang yang selalu berpakaian bagus tidak mengamalkan sunnah Nabi

Untuk menghindari contoh-contoh kesalahpahaman di atas maka untuk memahami kandungan hadis Nabi diperlukan pendekatan yang tepat. Pendekatan yang dapat digunakan untuk memahami hadis di atas yakni dengan pendekatan linguistik. Bila menggunakan pendekatan linguistik maka perlu untuk menggali kandungan hadis dari segi bahasa, misalnya kata *al-Bazāzata*. Dalam kamus Lisān al-‘Arab seorang tokoh memberikan penjelasan terkait makna dari kata *al-Bazāzata* sebagai berikut:

قَالَ ابْنُ الْأَثِيرِ: أَيُّ رَثِّ اللَّبْسَةِ، أَرَادَ التَّوَضُّعَ فِي اللَّبَاسِ وَتَرَكَ التَّبَجُّجَ بِهِ.²⁰

Ibnu al-Asīr berpendapat bahwa makna kata *al-Bazāzata* berarti penampilan yang lusuh, artinya tidak berlebihan, dimaksudkan untuk bersikap rendah hati dalam berpakaian untuk menjauhi sikap angkuh. Berdasarkan pemaknaan tersebut, maka maksud tentang berpakaian sederhana dalam hadis Nabi di atas yakni berpakaian yang tidak menimbulkan sikap angkuh atau berpakaian sesuai standar masing-masing dengan tidak berlebihan agar tidak melahirkan sikap angkuh. Sebagian dari Iman yang dimaksud dalam hadis bermakna bahwa sikap menjauhkan diri dari angkuh dengan berpakaian sederhana adalah bentuk kerendahan hati yang berarti berpakaian sederhana ini bersifat relatif yang utamanya agar tidak timbul keangkuhan sehingga bila berpakaian mewah/bagus tanpa ada sifat angkuh maka tidak menjadi masalah.

Contoh lain berkaitan ibadah *ghayru mahdah* (muamalah) yakni hadis yang mengandung irsyad (petunjuk), seperti penyampaian Rasulullah saw. tentang mempermudah urusan:

حَدَّثَنَا يَحْيَى، حَدَّثَنَا وَكَيْعٌ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ أَبِي بُرْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، بَعَثَ مُعَاذًا وَأَبَا مُوسَى إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: يَسِّرًا وَلَا تُعَسِّرًا، وَبَشِيرًا وَلَا تُنْفِرًا، وَتَطَاوَعًا وَلَا تَخْتَلِفًا²¹

Artinya:

²⁰ Ibnu Manẓūr al-Anṣārī al-Ruwaifi‘ī al-Ifrikī Muḥammad bin Mukrim bin ‘Alī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-Arab*, Juz 3, h. 477.

²¹ Al-Bukhārī Muḥammad bin Ismā‘īl Abū ‘Abdillāh al-Ja‘fiy, *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Muktaṣar min Umūr Rasūlillah Ṣallālah wa Sunanih wa Ayyāmih: Ṣaḥīḥ al-Bukariy*, Juz 4, h. 65.

“Yaḥya telah menceritakan kepada kami, Wakī’ telah menceritakan kepada kami, dari Sa’īd bin Abū Burdah, dari ayahnya, dari kakeknya, bahwa Nabi saw. mengutus Mu‘āz dan Abū Mūsa ke Yaman lalu Rasulullah bersabda, “Permudahlah dan jangan mempersulit, berilah kabar gembira dan jangan membuat orang lari, hendaklah kalian berdua saling menuruti dan jangan berselisih.””

Hadis di atas mengandung petunjuk Nabi saw. agar senantiasa memberikan kemudahan (*taisir*) dan Nabi melarang untuk membuat sesuatu yang bisa memberikan kesulitan (*ta’sir*), sebagaimana ajaran agama Islam adalah agama yang banyak mengajarkan kemudahan bukan kesulitan. Misalnya melaksanakan salat secara duduk atau berbaring bila tidak bisa berdiri, memperpendek bacaan salat agar tidak mempersulit jamaah yang lanjut usia untuk lama berdiri, beribadah secara sederhana, dan masih banyak kemudahan-kemudahan dalam menjalankan ajaran agama Islam sehingga diantara toleransi Islam yaitu kebijaksanaan dalam menetapkan suatu norma (hukum).²²

Secara formal, makna yang terkandung dalam hadis sudah jelas. Pendekatan teleologis (kaidah ushul fiqh) untuk memahami kandungan hadis akan memperkuat kejelasan atau maksud teks hadis tersebut. Kaidah ushul fiqh menyatakan:

المَشَقَّةُ تَجْلِبُ التَّيْسِيرَ: لقد شرع الشارع الحنيف على المكلفين أحكاماً يجب عليهم القيام بها، وهي سهلة عليهم وميسورة، ومع ذلك لو أن أحداً من المكلفين وجد فيها مشقة لا تحمل لعارض من العوارض فإنه لا يطالب بها²³

Artinya:

“Kesulitan membawa kemudahan: hukum syariat telah memerintahkan kepada orang-orang yang bertanggung jawab pada hukum untuk menetapkan dan menjalankan hukum yang disepakati yakni dapat terlaksana dan tidak memberatkan, namun jika sebagian dari orang menemui kesulitan tertentu (kondisi/keadaan), maka tidak diwajibkan untuk melaksanakan hukum tersebut.”

Kaidah ushul fiqh menyatakan *al-Musyaqqatu tajlibu al-Taisira* (kesulitan membawa kemudahan) memperkuat kejelasan kandungan hadis terkait petunjuk dan perkataan Nabi saw. untuk memudahkan urusan. Interpretasi tekstual pada kandungan hadis dengan pendekatan teleologis sangat penting diterapkan, sebab melihat banyaknya perubahan kondisi dan keadaan serta semakin berkembangnya zaman sehingga tidak dipungkiri akan semakin banyak hal-hal baru yang perlu untuk dikaji dengan menggunakan pendekatan teleologis.

²² Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī, *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*, Juz 3, h. 488.

²³ Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār, *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣḥāb wa al-Tauḥīd*, Juz 8 (Dauḥah: al-Syabakah al-Islāmiyyah, t.th.), h. 1.

c. Hadis Pada Aspek Hukum

Hadis selain dipahami pada aspek akidah, ibadah, dan muamalah, hadis juga dipahami dari aspek hukum. Misalnya hadis tentang jampi yang berkaitan ‘*Urf*’ (kebiasaan/adat istiadat) namun dalam pengamalannya mengandung hukum, sebagai berikut:

حَدَّثَنِي أَبُو الطَّاهِرِ، أَحْبَرَنَا ابْنُ وَهْبٍ، أَحْبَرَنِي مُعَاوِيَةُ بْنُ صَالِحٍ، عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَوْفِ بْنِ مَالِكِ الْأَشْجَعِيِّ، قَالَ: كُنَّا نَرْقِي فِي الْجَاهِلِيَّةِ فَقُلْنَا يَا رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ تَرَى فِي ذَلِكَ فَقَالَ: اعْرِضُوا عَلَيَّ رُقَاكُمْ، لَا بَأْسَ بِالرَّقِيِّ مَا لَمْ يَكُنْ فِيهِ شِرْكٌ²⁴

Artinya:

Abū al-Ṭāhir telah menceritakan kepadaku, Ibnu Wahb telah mengabarkan kepada kami, Mu‘āwiyah bin Ṣolih telah mengabarkan kepadaku, dari ‘Abdur al-Raḥman bin Jubair, dari ayahnya, dari ‘Auf bin Mālik al-Asyja‘ī ia berkata, “Dahulu kami sering menjampi di masa jahiliyyah maka kami berkata, “wahai Rasulullah bagaimana pendapatmu tentang hal tersebut (jampi)?” maka Rasulullah menjawab, “Perlihatkanlah jampi kalian kepadaku, tidak terlarang jampi itu selama tidak ada syirik di dalamnya.”

Kata *al-Ruqay* diartikan sebagai azimat, jampi, penangkal. Penangkal banyak di pakai ketika masa Jahiliyyah. Oleh karenanya para Sahabat mempertanyakan bagaimana hukum jampi dalam Islam. Rasulullah memberikan batasan bahwa jampi itu boleh selama tidak mengandung, mengantar, atau berkaitan dengan syirik karena syirik merupakan hal yang di larang.²⁵

Hadis Nabi di atas melalui teksnya memberikan penilaian hukum bahwa bolehnya jampi dan semacamnya bila tidak bertentangan dengan syariat atau mengandung syirik. Pendekatan teleologis akan memberikan kejelasan pernyataan Nabi yang membolehkan jampi, sebagaimana dalam suatu kaidah ushul fiqh menyatakan:

الحكم يدور مع علته حيث دارت وجوداً وعدمًا، طرداً وعكساً.²⁶

Artinya:

“Hukum bergantung pada ‘illat-nya (sebab sesuatu dibolehkan atau dilarang) baik itu terjadi atau tidak, keberadaan atau ketiadaan, pengusiran atau pembalikan.”

Maksud dari kaidah ushul fiqh di atas bahwa penetapan suatu hukum dilihat dari ‘*illat-nya* bila suatu perbuatan menggambarkan adanya keberadaan ‘*illat* maka

²⁴ Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī al-Nāisābūrī, *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Muktaṣar bi Naql al-‘Adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaihi wa Sallam*, Juz 4 (Beirut: Dār Iḥyā al-Turās al-‘Arabi, t.th), h. 1727.

²⁵ Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī, *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*, Juz 1, h. 214.

²⁶ Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār, *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣōlah wa al-Taujīh*, Juz 20, h. 2.

hukumnya tetap. Perbuatan yang awalnya di larang karena *'illat*-nya bisa saja dibolehkan setelah *'illat*-nya tidak ada, sebaliknya perbuatan yang awalnya dibolehkan bisa saja kembali terlarang bila adanya kecenderungan *'illat*-nya tersebut hadir kembali yang menjadi sebab dilarangnya suatu hal itu.

Interpretasi tekstual terhadap kandungan hadis pada aspek hukum memberikan suatu pemahaman bahwa suatu bentuk amalan, perbuatan, kebiasaan sewaktu-waktu terlarang karena adanya latar belakang yang bisa bertentangan dengan syariat, sebaliknya sebuah larangan bisa saja dibolehkan bila sebab terlarangnya sudah tidak ada atau tidak relevan di masa kini.

Contoh lainnya yang berkaitan aspek hukum adalah hadis soal muamalah tetapi perlu dipahami dari aspek hukum yakni hadis yang mengandung hinaan (*tarhib*) tentang penggunaan baju merah, sebagai berikut:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، ثنا عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ الْمُسْتَمَامِ، ثنا مُحَمَّدُ بْنُ يَزِيدَ، عَنْ ابْنِ جُرَيْجٍ، حَدَّثَنِي أَبُو بَكْرٍ الْهَدَلِيُّ، عَنْ الْحَسَنِ، عَنْ رَافِعِ بْنِ يَزِيدَ الثَّقَفِيِّ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: إِنَّ الشَّيْطَانَ يُحِبُّ الْحُمْرَةَ، فَإِيَّاكُمْ وَالْحُمْرَةَ، وَكُلَّ ذِي ثَوْبٍ شُهُرَةٍ²⁷

Artinya:

“Muhammad bin ‘Abdurrahman telah menceritakan kepada kami, ‘Abdul Hamīd bin al-Mustām telah menceritakan kepada kami, Makhlud bin Yazīd, dari Ibnu Juraij, Abu Bakar al-Huzalli telah menceritakan kepadaku, dari al-Ḥasan, dari Rāfi’ bin Yazīd al-Ṣaqafī, bahwa Nabi saw. bersabda, “Sesungguhnya setan itu menyukai baju berwarna merah dan setiap pakaian yang megah.”

Bila memahami hadis di atas hanya secara teks saja tanpa melalui pendekatan yang lain maka orang akan salah memahaminya dan bentuk pengamalannya bisa saja dengan melarang orang untuk menggunakan baju merah. Pada teks hadis dijelaskan bahwa setan menyukai al-Ḥumrata dan pakaian yang *syuhrah*. *Syuhrah* secara bahasa di definisikan sebagai berikut:

الشُّهُرَةُ: طُهُورُ الشَّيْءِ فِي شُنْعَةٍ حَتَّى يَشْهَرَهُ النَّاسُ.²⁸

Berdasarkan penjelasan di atas bahwa yang di maksud *al-Syuhrah* merupakan sebuah bentuk memperoleh ketenaran atau popularitas di masyarakat dengan menunjukkan sesuatu. Salah satu cara menunjukkan ketenaran atau popularitas tersebut dengan menggunakan pakaian yang mewah. Artinya, menggunakan baju mewah untuk menunjukkan sebuah kemewahan (kesombongan) dan setan menyukai sifat sombong. Pada tradisi lama, warna merah di maknai sebagai warna yang

²⁷ Al-Ṭabrānī Abu al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb bin Muṭīr al-Lakhmī as-Syām, *al-Mu‘jam al-Ausaf*, Juz 7 (Cet. I; Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H/1995 M), h. 353.

²⁸ Ibnu Manzūr al-Anṣārī al-Ruwaifi‘ī al-Ifrikī Muḥammad bin Mukrim bin ‘Alī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn, *Lisān al-Arab*, Juz 4, h. 431.

menunjukkan akan sikap atau penggambaran orang yang menggunakannya. Sebagaimana yang dijelaskan oleh Ibnu Ḥamzah al-Ḥanafi:

“Pernyataan Rasulullah terkait baju merah sebab warna merah warna yang menggambarkan keberingasan. Sedangkan mewah cenderung menggambarkan kesombongan.”²⁹

Berdasarkan penjelasan di atas, maka seharusnya pemahaman pada kandungan hadis tentang baju merah tersebut bahwa perkataan Nabi tersebut berkenaan tentang orang-orang yang menggunakan baju untuk menunjukkan ketenaran, kekuasaan, popularitas, kesombongan. Bila menggunakan pendekatan teleologis *‘illat* hukum, maka selama menggunakan baju merah atau baju mewah bukan untuk kesombongan dan sebagainya maka tidak menjadi masalah sehingga hadis tersebut sebenarnya merupakan bentuk peringatan Nabi bagi orang-orang yang menggunakan baju untuk menunjukkan keteranannya ataupun untuk mendapatkan pujian agar mereka tidak bersifat layaknya setan yang suka kesombongan.

Sebagaimana terdapat pada hadis lain tentang peringatan bagi yang memakai sebuah baju untuk ketenaran (pamer):

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَبِي الشَّوَارِبِ، حَدَّثَنَا أَبُو عَوَانَةَ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ الْمُغِيرَةِ، عَنِ الْمُهَاجِرِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: مَنْ لَبَسَ ثَوْبَ شُهْرَةٍ فِي الدُّنْيَا، أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ مَذَلَّةٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، ثُمَّ أَلْهَبَ فِيهِ نَارًا³⁰

Artiya:

“Muḥammad bin ‘Abdul Malik bin Abū al-Syawwārib telah menceritakan kepada kami, Abū ‘Awānah telah menceritakan kepada kami, dari ‘Usmān bin al-Mugīrah, dari al-Muhājir, dari ‘Abdillah bin ‘Umar ia berkata, Rasulullah saw. bersabda, “Barang siapa yang memakai baju untuk ketenaran (pamer) di dunia, maka Allah akan memakaikan pakaian yang hina baginya di hari Kiamat, kemudian ia di masukkan ke dalam api Neraka.”

Hadis di atas memberikan peringatan agar memakai baju bukan untuk memperoleh pujian, ataupun popularitas, serta tidak untuk menunjukkan kekayaan dan sebagainya. Memakai pakaian bagus dan mewah baik itu berwarna merah ataupun warna lain selama bukan untuk tujuan kesombongan atau menunjukkan popularitas maka sama sekali tidak menjadi masalah. Hal ini juga berdasarkan pada salah satu kaidah ushul fiqh:

الأُمُورُ بِمَقَاصِدِهَا³¹

²⁹ Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafi Ad-Damsyiqi, *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim, *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*, Juz 1, h. 450.

³⁰ Ibnu Mājah Abū ‘Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīni, *Sunan Ibnu Majah*, Juz 2, h. 1192.

³¹ Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār, *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣōlah wa al-Taufīh*, Juz 2, h. 3.

Al-Umūru bimaqāsidahā artinya suatu urusan/perkara tergantung maksud-maksudnya, bahwa setiap hal yang dilakukan tidak bisa langsung dianggap salah, namun juga tidak bisa langsung dianggap benar. Semuanya perlu dipertimbangkan berdasarkan tujuan atau motif dari adanya perbuatan tersebut. Orang yang menggunakan baju berwarna merah tidak bisa langsung dihukumi telah melanggar hadis Nabi dan begitu pula dengan orang yang menggunakan baju mewah tidak bisa langsung dinilai bahwa tidak mengikuti sunnah Nabi karena pada dasarnya hadis Nabi tentang menggunakan baju merah atau mewah berkaitan pada aspek muamalah yang berisi tuntunan serta peringatan agar menghindari kesombongan atau sikap pamer. Maka tidak sepatutnya seseorang menilai orang lain tanpa mengetahui maksud atau tujuan seseorang apalagi sampai menghina orang tersebut.

Banyaknya fenomena perbedaan paham hingga ada yang menilai seseorang yang berbeda sebagai golongan kafir atau sebagai penghuni neraka. Hal ini menjadi renungan bagi semua umat Islam perlunya sikap moderat dalam menghadapi perkembangan berbagai pemikiran agar senantiasa menjadi muslim yang bijaksana melihat perbedaan, tidak menyalahkan dan tidak merasa paling benar diantara muslim yang lain.

Begitu pentingnya untuk mengetahui cara yang sesuai untuk memahami kandungan hadis agar seseorang tidak salah memahami yang kemudian dapat mengakibatkan kesalahan dalam mengamalkan hadis Nabi. Pendekatan-pendekatan dalam memahami hadis setidaknya akan menghindarkan kita dari salah memahami atau mengamalkan hadis sehingga pemahaman terhadap hadis atau pengamalannya di sesuaikan dengan mempertimbangkan banyak aspek.

Kesimpulan

Berdasarkan hasil analisis dan pembahasan disimpulkan aplikatif interpretasi tekstual pada kandungan hadis terbagi menjadi 3 aspek besar, yaitu hadis pada aspek akidah, hadis pada aspek ibadah (*mahdah* dan *ghayru mahdah*), dan hadis pada aspek hukum. Interpretasi tekstual terhadap kandungan hadis pada 3 aspek tersebut terdapat beberapa penjelasan yaitu; *pertama*, pemahaman terhadap hadis-hadis yang berkaitan akidah lebih mengarah ke pendekatan teologi normatif, artinya hadis yang termasuk pada aspek akidah hendaknya dipahami secara formal sesuai teks, sebab substansi yang melekat pada hadis tersebut menjadi pedoman dalam kehidupan beragama. *Kedua*, hadis yang berkaitan dengan ibadah *mahdah* juga dipahami menggunakan pendekatan teologi normatif, sebab segala bentuk ibadah *mahdah* telah diatur rincian aturannya dalam Islam sehingga pemahaman terhadap hadis tersebut juga sesuai makna formalnya yakni sesuai yang tertulis di hadis tersebut. *Ketiga*, pendekatan linguistik dengan melihat antar teks hadis terhadap kandungan hadis pada aspek muamalah

memberikan pemahaman yang komprehensif. *Keempat*, pendekatan teleologis untuk memahami kandungan hadis akan memperkuat kejelasan atau maksud teks hadis. *Kelima*, interpretasi tekstual terhadap kandungan hadis pada aspek hukum memberikan suatu pemahaman bahwa suatu bentuk amalan, perbuatan, kebiasaan sewaktu-waktu terlarang karena adanya latar belakang yang bisa bertentangan dengan syariat, sebaliknya sebuah larangan bisa saja dibolehkan bila sebab terlarangnya sudah tidak ada atau tidak relevan.

Penelitian ini diharapkan dapat menjadi sumbangsih pemikiran serta mengedukasi kepada masyarakat untuk memahami hadis secara cermat agar mengurangi terjadinya masalah-masalah yang disebabkan kekeliruan dalam memahami kandungan yang terdapat dalam teks hadis Nabi saw. serta diharapkan pada kalangan akademisi agar mengembangkan penelitian terkait interpretasi tekstual pada kandungan hadis. Penelitian ini merekomendasikan kepada kalangan akademisi khususnya dalam bidang Hadis untuk menerapkan serta mengembangkan aplikatif interpretasi tekstual pada kandungan hadis.

DAFTAR PUSTAKA

- Abu 'Abd al-Rahman Ahmad bin Syu'aib bin 'Aliy al-Kurasaniy al-Nasā'i. *Al-Mujtabi min al-Sunan, al-Sunan al-Sugra li al-Nasā'i*. Juz 2. t.c; Beirut: Maktab al-Matbu'ah al-Islamiyyah, 1406 H.
- Abu al-Qāsim Sulaimān bin Aḥmad bin Ayyūb bin Muḥir al-Lakhmī as-Syām al-Ṭabrāni. *al-Mu'jam al-Ausaf*. Juz 7. Cet. I; Kairo: Dār al-Ḥaramain, 1415 H/1995 M.
- Abu Nawas Muh. Zuhri. Teknik Interpretasi Tekstual dan Kontekstual. *Al-Asas: Jurnal Ilmiah Ilmu Dasar Keislaman*. Vol. 2. No. 1 2019.
- Abū 'Abdullah Muḥammad bin Yazīd al-Qazwīni Ibnu Mājah. *Sunan Ibnu Majah*. Juz 2. t.c; Kairo: Dār Ihyā al-Kutub al-'Arabiyyah, t.th.
- Abū 'Isa Muḥammad bin 'Isa bin Saurah bin Mūsa al-Ḍaḥḥāk al-Tirmizīy. *Al-Jāmi' al-Kabīr Sunan al-Tirmiziy*. Juz 4. t.c; Beirut: Dār al-Garb al-Islāmiy, 1998 M.
- Agus Kenedi. Memahami Studi Islam Dengan Pendekatan Tekstual. *Jurnal An-Nur: Kajian Pendidikan dan Ilmu Keislaman*. Vol. 7. No. 2 2021.
- Ahmad Siddiq Setiawan, Amrullah Harun, dan Siti Rahmah. Ikhtiar dengan Menjaga Keyakinan dalam Pandangan Hadis Nabi Muhammad: Studi Takhrij dan Syarah Hadis. *Jurnal Riset Agama*. Vol. 4. No. 1 2019.
- Ahmad, Arifuddin. *Metodologi Pemahaman Hadis: Kajian Ilmu Ma'ani al-Hadis*. Cet. II; Makassar: Alauddin University Press. 2013.
- Al-Anṣārī al-Ruwaifi'ī al-Ifrikī Muḥammad bin Mukrim bin 'Alī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Ibnu Manzūr. *Lisān al-Arab*. Juz 15. t.c; Beirut: Dār-Ṣādir, 1414 H.

- Al-Anṣārī al-Ruwaifi^ḥ al-Ifrikī Muḥammad bin Mukrim bin ‘Alī Abū al-Faḍl Jamāl al-Dīn Ibnu Manẓūr. *Lisān al-Arab*. Juz 4. t.c; Beirut: Dār-Ṣādir, 1414 H.
- Ghazali. Ragam Teori Interpretasi Hadis Nabi SAW (Telaah atas Implikasi Logis dari Keragaman Interpretasi Hadīts). *AL-IHKAM: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*. Vol. 1. No. 1 2006.
- Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī. *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim. *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*. Juz 2. Cet. V; Jakarta: Kalam Mulia, 2005 M.
- Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī. *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim. *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*. Juz 3. Cet. V; Jakarta: Kalam Mulia, 2005 M.
- Ibnu Ḥamzah al-Ḥusaini al-Ḥanafī Ad-Damsyiqī. *al-Bayān wa al-Ta’rīf fī Asbāb Wurūd al-Ḥadīṣ al-Syarīf*, terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim. *Asbabul Wurud: Latar Belakang Timbulnya Hadits-Hadits Rasul*. Juz 1. Cet. V; Jakarta: Kalam Mulia, 2005 M.
- Muḥammad bin Ismā’īl Abū ‘Abdillāh al-Ja’fiy Al-Bukhārī. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Muktaṣar min Umūr Rasūlullāh Ṣallāllāh wa Sunanih wa Ayyāmih: Ṣaḥīḥ al-Bukariy*. Juz 7. Cet. I; Mesir: al-Matba’ah al-Salafiyyah wa al-Maktabatiha, 1400 H.
- Muḥammad bin Ismā’īl Abū ‘Abdillāh al-Ja’fiy Al-Bukhārī. *al-Jāmi‘ al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Muktaṣar min Umūr Rasūlullāh Ṣallāllāh wa Sunanih wa Ayyāmih: Ṣaḥīḥ al-Bukariy*. Juz 4. Cet. I; Mesir: al-Matba’ah al-Salafiyyah wa al-Maktabatiha, 1400 H.
- Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār. *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣōlah wa al-Taujīh*. Juz 8. t.c; Dauḥah: al-Syabakah al-Islāmiyyah, t.th.
- Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār. *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣōlah wa al-Taujīh*. Juz 20. t.c; Dauḥah: al-Syabakah al-Islāmiyyah, t.th.
- Muḥammad Ḥasan ‘Abdu al-Gaffār. *al-Qawā’id al-Fiqhīyyah Baina al-Aṣōlah wa al-Taujīh*. Juz 2. t.c; Dauḥah: al-Syabakah al-Islāmiyyah, t.th.
- Muhammad Asriady. Metode Pemahaman Hadis. *Ekspose: Jurnal Penelitian Hukum dan Pendidikan*. Vol. 16. No. 1 2019.
- Muhammad Sabir, dkk. Ragam Teknik Interpretasi Dan Pemahaman Dalam Fiqh Al-Hadis Serta Contoh Aplikatifnya. *Tahdis: Jurnal Kajian Ilmu Al-Hadis*. Vol. 14. No. 1 2023.

- Muhammad Zuhri Abu Nawas, dkk. Motif dan Identitas Keagamaan Dalam Persebaran Meme Hadis Tasyabbuh di Media Sosial. *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadith*. Vol. 22. No. 2 2022.
- Muslim bin al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qusyairī al-Nāisābūrī. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukṭaṣar bi Naql al-‘Adl ilā Rasūlillāh Ṣallallāh ‘Alaihi wa Sallam*. Juz 4. t.c; Beirut: Dār Ihyā al-Turās al-‘Arabi, t.th.
- Rahman, Andi. *Uji Aunentisitas Hadis dan Telaah Otoritasnya terhadap Syariat Islam*. Cet. I; Banten: Maktabah Darus-Sunnah. 2022.
- Sulaiman bin al-Asy’as bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin ‘Amr al-Azadi Al-Sajistani Abu Dāud. *Sunan Abu Dāud*. Juz 4. t.c; Beirut: al-Maktabah al-Asriyah, t.th.
- Yaqub, Ali Mustafa. *Cara Benar Memahami Hadis*. Cet. III; Jakarta: Pustaka Firdaus. 2019.

PEMAHAMAN HADIS DI ORMAS NU; ANALISIS TERHADAP PENERAPAN HADIS *DHĀĪF* DI NU

Muhammad Alfreda Daib Insan Labib

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: bealfreda9@mail.com

Abstrak

Tulisan ini membahas tentang metode NU dalam memahami hadis dha'if beserta penerapannya. Fokus kajiannya berupa pembahasan singkat mengenai pemahaam hadis, Informasi terkait NU, dan Aplikasi penggunaan hadis NU beserta contohnya. Metode penulisan ini adalah deskriptif analisis, dimana himpunan data- data diuraikan dan kemudian dianalisis guna mencapai tujuan penelitian. Kesimpulan dari kajian ini, yaitu 1). NU memahami hadis tidak melalui teks hadis secara langsung melainkan melalui pemahaman ulama salaf. 2). NU dalam memahami hadis dapat dinilai tawasuth atau bahkan tasahul. 3). Indikator-indikator yang memperkaut pemahaman hadis di NU yang dinilai tawasuth atau bahkan tasahul. 4). Tahapan falsifikasi dalam memahami hadis. Pertama, Mengetahui kualitas dan kuantitas hadis yang digunakan ulama terdahulu dalam menyimpulkan suatu hukum. Dengan melihat rujukannya langsung (dalam hal ini yang dimaksud adalah kitab hadis primer). Kedua, Mengetahui kesimpulan hukum- hukum dari suatu hadis tertentu, apakah masih relevan atau tidak. Ketiga, Dengan melakukan falsifikasi, dapat diketahui berbagai macam pemahaman dari sumber yang sama.

Keywords

NU, Hadis Dhā'if, Pemahaman Hadis.

Abstact

This paper discusses NU's method of understanding hadith dhā'if and its application. The focus of the study is in the form of a brief discussion of hadith understanding, information related to NU, and applications of the use of NU hadith along with examples. This method of writing is descriptive analysis, where data sets are described and then analyzed to achieve research objectives. The conclusions of this study, namely 1). NU understands hadith not through the text of the hadith directly but through the understanding of salaf ulama's. 2). NU in understanding hadith can be considered tawasuth or even tasahul. 3). Indicators that strengthen the understanding of hadith in NU that are considered tawasuth or even tasahul. 4). Stages of falsification in understanding hadith.

First, knowing the quality and quantity of hadith used by previous scholars in concluding a law. By looking at the reference directly (in this case what is meant is the primary book of hadith). Second, knowing the legal conclusions of a particular hadith, whether it is still relevant or not. Third, by falsifying, various kinds of understanding can be known from the same source.

Keywords

NU, Hadith Dhāif, Hadith Comprehension

Pendahuluan

Hadis merupakan sumber kedua umat Islam setelah Al- Qur'an. Posisi ini menjadikan hadis sebagai penguat terhadap keterangan dan perintah yang telah disebutkan dalam al- Qur'an. Selain itu, hadis juga dapat dijadikan sebagai penjelas terhadap ayat suci al- Qur'an yang turun secara global dan penetap hukum-hukum syariat yang tidak ditetapkan al- Qur'an.¹

Seiring berjalannya waktu, pemahaman terhadap hadis mengalami perluasan dan variasi makna. Hal ini dikarenakan adanya perbedaan konsep dalam memahami hadis. Pada awal masa kemunculan Islam sampai Rasulullah wafat, apabila terjadi perbedaan pendapat dalam menemukan maksud dari sabda nabi, maka permasalahan itu dihadapkan kepada Rasul untuk diselesaikan, sehingga pada masa ini pemahaman hadis masih terpusat kepada nabi sebagai pembawa ajaran agama Islam.

Namun pasca wafatnya Rasulullah, pemahaman terkait hadis mulai mengalami perluasan dan variasi makna. Faktornya adalah perbedaan sahabat dalam memahami maksud dari apa yang disabdakan rasul. Perluasan ini kemudian terus berlanjut sampai hari ini, yang mana memahami hadis saat ini tidak cukup sekedar dimaknai secara tekstual, namun perlu dikontekstualisasikan sehingga term "*al Islām shōliḥun likuli zamān wa makān*" memang benar nyata terlihat.

Melihat ragam pemahaman hadis kontemporer khususnya di Indonesia. Peneliti tertarik membahas konsep pemahaman hadis di Nahdhatul Ulama (NU). Pasaunya, NU merupakan organisasi Islam yang akomodatif terhadap tradisi dan budaya Indonesia. hal ini dapat dilihat dari salah satu tujuan berdirinya NU, yaitu mempertahankan tradisi keagamaan atau lebih dapat dilihat sebagai upaya menandingi gagasan gagasan dan praktek yang terlebih dahulu dipraktikkan oleh kalangan reformis (Muhammadiyah dan Serikat Islam).²

Sebelum NU, ada beberapa organisasi sosial keagamaan yang terlebih dahulu berdiri, seperti Muhammadiyah (1912), Al-Irsyad (1914), dan Persatuan Islam- Persis

¹ Septi Aji Fitra Jaya, "Al-Qur'an Dan Hadis Sebagai Sumber Hukum Islam," *Jurnal Indo-Islamika*, 9.2 (2020), 204–16 <https://doi.org/10.15408/idi.v9i2.17542>.

² Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-relasi kuasa pencarian wacana baru terj. Traditionalist muslims in a modernizing World: The Nahdhatul Ulama and Indonesia's New order Politics, Factional Conflict and the Search for a new Discourse*, ed. oleh Arief, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS, 1994).

(1923). Namun dalam memahami hadis, beberapa kelompok tersebut memiliki konsep purifikasi- reformasi, yaitu pemurnian dan pembaharuan³ sehingga tradisi- tradisi yang tidak ada landasan (dalam al- Qur'an dan hadis) cenderung ditinggalkan. Dalam pengambilan sumber, kelompok berikut menggaungkan slogan “*al- rujū ' ilā al- Qur'ān wa al- sunnah*” dalam pengambilan hukum fiqh melalui hadis. Kelompok ini tidak hanya berhenti pada kajian matan, namun terus berlanjut pada kajian sanad, sehingga pembahasan mengenai kajian fiqh sangat kental dengan kajian *rijāl al- ḥadīs*⁴.

Melihat realitas di atas, terdapat beberapa artikel yang membahas tentang konsep pemahaman hadis di NU. Adapun kecenderungan dalam artikel terkait dapat dikelompokkan menjadi 2 bagian. *Pertama*, Kajian mengenai konsep pemahaman hadis dan pengambilan hukum di *Lajnah Bahtsul Masā'il*. Pembahasannya mencakup metode yang digunakan dalam pemaknaan, akar pemikiran NU dalam menggunakan hadis sebagai *hujjah* dan pemikiran hadis di NU. *Kedua*, Studi Komparasi pemahaman Hadis dan keagamaan. Adapun kajiannya mengenai Komparasi Pemahaman Hadis NU dan ormas lain secara global dan Komparasi pemahaman hadis secara tematik, seperti pengambilan *istinbath* dalam hadis yang bertema cadar, kepemimpinan perempuan serta hadis tentang perempuan sebagai imam salat.

Adapun perbedaan kajian peneliti dan pembahasan terdahulu terletak pada fokus pembahasannya. Dalam kajian ini peneliti berusaha memaparkan konsep penggunaan dan pengaplikasian hadis- hadis *dha'if* di NU. Hal ini dikarenakan NU sedikit- banyak merujuk hadis sebagai landasan dalam mempertahankan tradisi keagamaan.

Tulisan ini berangkat dari tiga pertanyaan mendasar. *Pertama*, Apakah yang dimaksud dengan pemahaman hadis secara global. *Kedua*, Bagaimana sejarah berdirinya NU, dan bagaimana organisasi sosial keagamaan NU memahami hadis. *Ketiga*, Apa saja contoh contoh hadis *dha'if* yang digunakan NU sebagai landasan melakukan ritual keagamaan.

Gambaran Singkat tentang Pemahaman Hadis

Pemahaman hadis merupakan sebuah term yang memiliki variasi bermacam macam. Dalam bahasa arab, term yang biasanya dikaitkan adalah istilah *fiqh al- ḥadīs* atau *fahm al- ḥadīs*. Kedua term ini kemudian dinyatakan oleh Suryadi sebagai cakupan

³ Zainal Anshari dan Ahmad Hanif Fahrudin, “Jejak Historis Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Kiprahnya dalam Pengembangan Pendidikan Islam,” *Akademika*, 14.01 (2020) <https://doi.org/10.30736/adk.v14i01.186>.

⁴ Zunly Nadia Nadia, “Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim (Pemahaman Hadis dalam NU dan Salafi Wahabi di Indonesia),” *Jurnal Living Hadis*, 2.2 (2018), 141 <https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1327>.

dari *naqd al-ḥadīs* (kritik hadis)⁵. Adapun objek yang menjadi penelitian adalah kritik tentang sanad (*naqd al-khārijī*) dan kritik tentang matan (*naqd al-dākhilī*).

Namun Syuhudi Ismail memiliki definisi yang berbeda perihal pemahaman hadis, menurutnya *fiqh al-ḥadīs* atau *fahm al-ḥadīs* merupakan unsur yang berbeda dengan *naqd al-ḥadīs*. *fiqh al-ḥadīs* atau *fahm al-ḥadīs* sudah terfokus kepada pembahasan mengenai makna dan maksud dari matan hadis dari berbagai pendekatan, sehingga sudah tidak mempersoalkan tentang otensitasnya. Adapun *naqd al-hadis* merupakan upaya untuk menentukan kualitas kesahihan hadis⁶. Sehingga dapat disimpulkan bahwa *naqd al-ḥadīs* merupakan tahapan awal sebelum melakukan *fiqh al-ḥadīs* atau *fahm al-ḥadīs*.

Apabila dianalisis dari definisi kedua, maka dapat disimpulkan bahwa kajian *fiqh al-ḥadīs* atau *fahm al-ḥadīs* berangkat dari keingintahuan pengkaji hadis untuk mengetahui maksud dari sebuah matan hadis. Hal ini dilakukan untuk menarik kesimpulan bahwa suatu hadis dapat diamalkan atau tidak. Sedangkan kajian *naqd al-ḥadīs* berangkat dari sikap skeptis pengkaji hadis terhadap otensitas hadis sehingga kepastian dapat diterima atau tidaknya suatu hadis dapat terlihat.

Selain pemaknaan yang berbeda, pemahaman hadis juga memiliki metode yang beragam dalam mencapai maksud suatu hadis. Namun secara garis besar pelbagai metode itu diklasifikasikan menjadi dua, yaitu secara tekstualis dan kontekstualis. Adapun contoh pemahaman yang sering dipaparkan adalah hadis ketika nabi memerintahkan sejumlah sahabat untuk safar ke perkampungan bani Quraidzah. Sebelum keberangkatan para sahabat, nabi bersabda; “*Lā Yuṣalliyanna aḥadun al ‘asra illa fī bani Quraidzah*”, artinya “Janganlah ada salah seorang Di antara kamu yang salat Ashar, kecuali di perkampungan bani Quraidzah, (HR. Al-Bukhari, no. 894).

Dalam kasus itu, terjadi perbedaan para sahabat dalam menyikapi sabda nabi. Pasalnya, para sahabat masih berada di perjalanan dan waktu ashar segera habis, sedangkan mereka belum tiba di bani Quraidzah. Sebagian sahabat memahami sabda nabi sebagai perintah untuk segera bergegas dalam bepergian sehingga dapat tiba di tempat tujuan sebelum waktu ashar habis. Sehingga sahabat yang termasuk dalam bagian ini melaksanakan shalat di perjalanan walaupun mereka masih belum sampai tujuan. Adapun sebagian sahabat lainnya yang memahami secara tekstualis tetap melanjutkan perjalanan dan melaksanakan sholat ashar setibanya di Bani Quraidzah walaupun waktu ashar telah habis.

Mengetahui perbedaan para sahabat dalam memahami hadis, nabi diam dan tidak membenarkan atau menyalahkan satu Di antara dua kelompok tersebut. Sikap itu yang kemudian dianggap sebagai *taqīr* atau persetujuan nabi atas perbedaan pemahaman para

⁵ Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis (Perspektif Muhammad Al Ghozali dan Yusuf Al Qardhawi)* (Yogyakarta: Teras, 2008).

⁶ Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang Press, 1992).

sahabat. Contoh ini dapat menjadi bukti bahwa perbedaan pemahaman hadis sudah lama terjadi bahkan sejak zaman nabi masih hidup.

Adapun pengelompokan lainnya adalah perbedaan pemahaman hadis oleh para ahli hadis dan ahli fiqh. Dalam proses menemukan makna hadis, kedua disiplin ilmu (fiqh dan hadis) sangatlah diperlukan. Seorang ahli fiqh perlu untuk cukup menguasai hadis, karena banyak dari hukum hukum fiqh yang merujuk kepada hadis. Juga seorang ahli hadis perlu untuk cukup menguasai fiqh, sehingga para ahli hadis tidak hanya menukil atau memahami hadis yang tidak semestinya.⁷

Adapun perbedaan Di antara keduanya adalah sebagai berikut.⁸ Pertama, ahli hadis cenderung ketat dalam menyikapi *'illat* hadis. Sedangkan ahli fiqh cenderung tasahul dan mentolerir perihal *'illat* hadis. Kedua, ahli hadis sangat detail dan teliti dalam memperhatikan kualitas periwayat. Sedangkan ahli fiqh lebih memperhatikan kuantitas periwayat untuk mengukur *tawātur- aḥād* dan *qath'i-dzannī-nya dalālah*. Ketiga, ahli hadis bersikap peka terhadap kecacatan kepribadian periwayat dari segi integritas keagamaan seperti indikasi keterlibatan pada paham bid'ah. Sementara ahli fiqh lebih tertarik menyorot data konsistensi perilaku periwayat diperhadapkan dengan muatan doktrin hadis dimana ia bertindak sebagai periwayatnya. Keempat, data tambahan dalam matan hadis akan dipertimbangkan apabila subyek yang bertanggungjawab atas data tambahan tersebut benar-benar *tsiqah* menurut ahli hadis. Sedangkan ahli fiqh bersifat lunak dalam merespon data tambahan dalam matan hadis.

Nahdhatul Ulama (Sejarah, dinamika, dan perkembangannya)

Nahdhatul Ulama (NU) atau yang secara bahasa berarti “kebangkitan para ulama” adalah suatu *jam'iyyah diniyyah islāmiyyah* (organisasi keagamaan Islam) yang berdiri di Surabaya pada 16 Rajab 1334 H, bertepatan dengan 31 Januari 1926 M.⁹ Dinamika penyebaran NU di Indonesia pada awal berdirinya dapat dibilang sangat masif. Hal ini terjadi karena spontanitas beberapa kyai dan ulama cabang NU di daerahnya masing masing (Blora, Malang dll) tanpa menunggu instruksi dari pusat. Pergerakan masif seperti ini membawa angin nilai positif bagi NU, namun perlu diperhatikan juga bahwa pada saat itu NU belum mendiskusikan tentang dasar dan tujuan berorganisasi. Adapun yang menjadi pengikat Di antara sekelompok jamaah dengan lainnya adalah berbagai kesamaan dalam tradisi dan ritual keagamaan sehingga perumusan dasar dan

⁷ Yusuf Al Qardhawi, *Bagaimana Memahami hadis nabi SAW. terj. Kaifa nata'amalu ma'a As sunnah Nabawiyah*, ed. oleh Muhammad Al Baqir, 5 ed. (Bandung: Penerbit Karisma, 1997).

⁸ Nadia.

⁹ Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, ed. oleh Umaruddin Masdar, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2004).

tujuan secara sistematis dianggap tidak perlu.¹⁰ Inilah yang kemudian mejadi cikal bakal Khittah NU pada tahun 1984 di Bondowoso

Paham keagamaan NU didasari dengan paham *Ahlu al- sunnah wa al- jamā 'ah* (Aswaja). Sedangkan pendekatan yang digunakan adalah *madzhabi*. Adapun poin pemikiran NU dikelompokkan sebagai berikut; Pertama, di bidang Aqidah, NU mengikuti paham *Ahlu al- sunnah wa al- jamā 'ah* yang dipelopori oleh Abu al- Hasan al- Asy'ariy dan Abu Mansur al- Maturidiy. Kedua, di bidang Fiqh, NU mengikuti mazhab yang empat yaitu: Abu Hanifah an- Nu'man, Malik bin Anas, Muhammad bin Idris asy- Syafi'i dan Ahmad bin Hambal, sekalipun paham Asy- Syafi'i lebih banyak mendominasi. Ketiga, di bidang tasawuf, NU mengikuti paham al-Junaid al- Baghdadiy dan Abu Hamid al-Ghazaliy.¹¹

Namun melihat realita yang terjadi, masyarakat NU lebih condong kepada al- Asy'ari ketimbang al- Maturidi dalam bidang aqidah. tapi kitab kitab yang dikaji lebih banyak merupakan karya al- Juwaini, al- Baqillani, al- Sanusi dan lain-lain, dibanding dengan karya-karya al- Asy'ari, apalagi al- Maturidi. Juga di bidang fiqh, Masyarakat NU lebih dominan mengadopsi madzhab Syafi'i daripada ketiga madzhab lainnya.

Adapun salah satu konsep pemikiran *Ahlu al- sunnah wa al- jamā 'ah* adalah *tawāsuṭ, tawāzun, tafāhum dan ta'ādul*.¹² prinsip *tawassuṭ*, yaitu jalan tengah, tidak ekstrem kanan atau kiri. Dalam paham aswaja, baik bidang hukum bidang akidah, maupun bidang akhlak, selalu di kedepankan prinsip tengah-tengah. prinsip *tawāzun*, yakni menjaga keseimbangan dan keselarasan, sehingga terpelihara secara seimbang antara kepentingan dunia dan akhirat, kepentingan pribadi dan masyarakat, dan kepentingan masa kini dan masa datang. prinsip *tafāhum*, yaitu bersikap toleran terhadap perbedaan pandangan, terutama dalam hal-hal yang bersifat *furū 'iyah*, sehingga tidak terjadi perasaan saling terganggu, saling memusuhi, dan sebaliknya akan tercipta persaudaraan yang Islami. Dan prinsip *ta'ādul* (bersifat tidak memihak dengan yang lain), Aswaja terefleksikan pada kiprah mereka dalam kehidupan sosial, cara mereka bergaul serta kondisi sosial pergaulan dengan sesama muslim yang tidak mengkafirkan kelompok lain serta senantiasa ber-*tasāmuḥ* terhadap sesama muslim maupun umat manusia pada umumnya¹³

NU di mata masyarakat umum lebih dikenal sebagai komunitas tradisional yang seringkali dihadapkan dengan kelompok Islam modern. Basis masyarakat NU pun

¹⁰ Muchith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, ed. oleh Masruchah Mohammad Najib, 1 ed. (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994).

¹¹ Ahmad Zahro.

¹² Terdapat pendapat lain yang menyebutkan 1 tambahan unsur. KH. A. Wahid Zain menambahkan *amar ma'ruf nahi mungkar*, yaitu menyeru kepada kebaikan dan mencegah kemungkaran. Baca KH. A. Wahid Zaini. (Dunia Pemikiran Kaum Santri)

¹³ Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah Wal Jamaah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1999).

merupakan kelompok pinggiran, marjinal dan miskin.¹⁴ Pemahaman terkait posisi warga NU ini penting untuk diketahui guna merumuskan agenda masa depan. Meskipun ada beberapa masyarakat NU yang masuk kategori masyarakat atas, pada umumnya komunitas NU bukanlah komunitas pusat, menengah keatas, pebisnis dan bukan juga profesional. Komunitas NU merupakai rantai terbawah masyarakat Indonesia bersama komunitas *abangan* dan komunitas lainnya yang berbasiskan nelayan dan petani msikin.

Di satu sisi, model tradisionalisme ini menjadi hambatan bagi perkembangan NU, namun di lain sisi hal tersebut juga dapat dijadikan modal NU untuk banyak berperan di bidang sosial- intelektual.¹⁵ Berikut adalah beberapa Indikator yang dapat memperkuat argumen di atas; Pertama, komunitas ini sebagian besar tinggal di pedesaan. Walaupun seiring perkembangan zaman, banyak terjadi mobilisasi di kalangan elit pedesaan, terutama pelajar muda NU. Kendati demikian, secara keseluruhan lebih banyak warga NU yang tinggal dan menetap di desa dengan karakter tersendiri. Beberapa karakter pedesaan adalah kurang dinamis, sulit melakukan perbuahan, dan bersikap defensive terhadap modernitas.

Kedua, NU memiliki dasar- dasar dan kekayaan intelektual luar biasa yang terus menerus diwariskan melalui lembaga pesantren. Penjagaan terhadap keilmuan seperti inilah yang kemudian banyak dimunculkan jargon ”*al- muḥāfadzotu ‘ala al- Qodīmi as ṣōlih, wa al- akhdzu bi al- jadīdi aṣlah*”. Namun sayangnya, dinamika keilmuan yang ada di NU dalam beberapa waktu terakhir tidak mengalami perkembangan yang signifikan. NU lebih berperan sebagai dapur pengawet tradisi dan ilmu ilmu keIslaman saja, sehingga porsi ”*al- muḥāfadzotu ‘ala al- Qodīmi as ṣōlih*” sangat jompong terhadap “*wa al- akhdzu bi al- jadīdi aṣlah*”.

Ketiga. NU memiliki lembaga pendidikan yang cukup mapan yaitu pesantren. Walau sebenarnya pesantren merupakan identitas pendidikan Indonesia dan pada perkembangannya banyak lembaga sosial kegamaan lain yang berlomba lomba melestarikan pesantren, namun pesantren lebih identik dengan NU daripada yang lainnya.¹⁶ sehingga modal ini dapat dijadikan senjata ampuh oleh NU untuk banyak berperan di bidang sosial- intelektual.

Pemahaman Hadis dalam NU

Ketika memahami agama (umum) dan hadis (khusus), NU lebih banyak merujuk ke pendapat ulama’ daripada langsung merujuk kepada Al- Qur’an dan hadis. Hal ini tentu saja berbeda dengan metode pemahaman hadis kelompok modernis yang langsung

¹⁴ Nur Khalik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme*, ed. oleh F. Mustafid, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Printing Cemerlang, 2008).

¹⁵ Rumadi, *Post tradisionalisme islam; Wacana intelektualisme dalam komunitas NU*, ed. oleh Marzuki Wahid, 1 ed. (Cirebon: Fahmina Institute, 2008).

¹⁶ Rumadi.

merujuk kepada Al- Qur'an dan hadis. Dalam NU, urutan dalam merumuskan hukum adalah Masalah, Pendapat Ulama, Al- Qur'an dan Hadis kemudian menjadi keputusan *Bahtsul Masā'il* NU. Sedangkan di kelompok modernis (dalam hal ini peneliti mengambil contoh organisasi Muhammadiyah) dalam merumuskan hukum adalah Masalah, Al- Qur'an dan Hadis, Pendapat Majelis Ulama dan kemudian menjadi Keputusan Tarjih Muhammadiyah.¹⁷

Dalam Pelaksanaannya, NU melalui Lembaga *Bahtsul Masā'il* (LBM) menyelenggarakan Musyawarah yang dilakukan 5 tahunan. Agenda ini dilaksanakan bersamaan dengan Mukhtar NU. LBMNU dibentuk resmi oleh PBNU untuk menjawab persoalan keagamaan yang dihadapi oleh warga Nahdhiyin.

Selain di pusat, LBM juga terdapat di tingkat wilayah, cabang maupun di pesantren. Adapun apabila hasil putusan LBM wilayah, cabang dan pesantren berbeda dari pusat, maka keputusan tersebut boleh diterima dan digunakan karena memiliki kekuatan hukum yang sama dan tidak saling menghapus putusan LBM yang lainnya. walaupun secara kedudukan forum Musyawarah LBM Pusat memiliki otoritas tertinggi di NU.

Sebagaimana sudah dipaparkan sebelumnya, NU dalam memahami Sumber agama (Al- Qur'an dan hadis) menggunakan pendekatan *madzhabi*. Adapun dalam pengaplikasiannya, NU melalui LBM menggunakan tiga metode *istinbath* hukum yang berjenjang.¹⁸ Yaitu;

Pertama, metode *Qouly*, yaitu suatu cara yang digunakan oleh ulama NU dalam mengambil hukum agama dengan mempelajari masalah masalah kemudian mencari jawabannya kepada kitab kitab fiqh empat madzhab dengan merujuk langsung pada teks.

Menurut warga dan ulama NU, cara ini masih relevan dan representatif digunakan untuk menjawab kebutuhan masyarakat dalam hukum beragama. Metode ini sebenarnya sudah sejak awal berdirinya NU sudah digunakan, namun penyebutannya sebagai metode *istinbath* hukum, baru muncul belakangan.

Kedua, metode *Ilhāqy*, cara kerja metode ini adalah dengan menyamakan hukum suatu kasus yang tidak ditemukan jawabannya dalam kitab *mu'tabarrah* dengan hukum atau masalah serupa yang telah dijawab oleh kitab *mu'tabarrah*. Metode ini sebenarnya juga sudah lama digunakan seperti metode *qouly* meskipun masih secara implisit. Konsep praktek kerja metode ini mirip dengan *qiyas*, juga dinamakan *qiyas* versi NU. Adapun perbedaannya, *qiyas* memperbandingkan Al- Qur'an dan hadis sedangkan *Ilhāqy*, memperbandingkan kitab *mu'tabarrah*.

¹⁷ M Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, ed. oleh Sutipyo R dan Umar Sufyan, 1 ed. (Yogyakarta: Al Amin Press, 1996).

¹⁸ Ahmad Zahro.

Ketiga, Metode *Manhaji*, Yang dimaksudkan dengan metode *manhaji* adalah bermazhab dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh Imam mazhab. Sebagaimana *qauliy* dan *Ilhāqiy*, *manhaji* sebenarnya sudah diperaktekkan Ulama-ulama NU terdahulu, walaupun tidak dengan istilah “*manhaji*” ataupun keputusan resmi namun jika dilihat dari kriteria dan identitasnya metode ini sudah lama dipakai.

Dari pemaparan ketiga metode *istinbath* hukum di NU. Dapat disimpulkan bahwa konsep *madzhabi* tidak langsung merujuk kepada Al- Qur’an dan hadis. Kajian pembahasan yang dilakukan oleh LBM juga lebih terfokus kepada kajian fiqh hukum sosial daripada aqidah. Hal ini bisa dimaklumi mengingat kebutuhan masyarakat lebih dominan kepada hukum fiqh sosial. Sehingga kajian terhadap hadis secara langsung masih sedikit apabila dibandingkan dengan kajian fiqh.

Meskipun didalam *Lajnah Bahtsul Masā’il* terdapat satu bidang, yaitu *tahqīq wa at-takhrīj*, tetapi bidang ini hanya bertugas untuk men-*takhrīj* hadis dalam kitab-kitab *mu’tabarah*, menelaah biografi kitab-kitab *mu’tabarah* beserta konteks sosialnya, membedah dan menganalisis kitab-kitab itu dari sisi substansi dan metodologi, serta membuat resensi kitab-kitab yang di-*takhrīj* dan di *tahqīq*. Sehingga dapat disimpulkan bahwa kajian hadis dalam bidang ini lebih sedikit porsi daripada kajian kitab secara universal dengan pelbagai macam tema pembahasannya.

Aplikasi terhadap penggunaan hadis *dhaīf* di NU

Kendati tidak banyak merujuk langsung kepada hadis, NU melalui LBM tetap mengkaji pelbagai problematika melalui hadis. Ini sejalan dengan pedoman Aswaja yaitu al- Qur’an dan sunnah. Namun dalam pemilihan hadis, NU terkesan lebih toleran atau bahkan cenderung *tawasuth-tasahul*. Berbeda dengan organisasi sosial keagamaan seperti Muhammadiyah yang dengan slogan “*al-rujū’ ilā al-Qur’ān wa al-sunnah*” tentu memiliki kriteria-kriteria tersendiri dalam penetapan hadis yang bisa dijadikan hujjah atau tidak.

Penggunaan hadis *dhaīf* sebagai hujjah hukum maupun aqidah memiliki beragam perbedaan sikap antar para ulama muhaddisin atau fuqoha’. Secara umum, pembagian tersebut dikelompokkan menjadi tiga, yaitu, pertama, menerima hadis *dhaīf* secara mutlak, baik mengenai *Fadhā’il ‘amal* atau keutamaan suatu amalan maupun tentang hukum, Di antara ulama yang memakai pendapat ini adalah Ibnu ‘Arabi, al Bukhari dan Imam Muslim, serta Ibnu Hazm.

Kedua, Hadis *dhaīf* bisa diamalkan secara mutlak pendapat ini dinisbatkan kepada Abu Daud dan Imam Ahmad, keduanya berpendapat bahwa hadis *dhaīf* lebih kuat dari ra’yu. Sebagaimana yang direkomendasikan Imam Ahmad dengan ungkapannya:

ضعيف الحديث أقوى من الرأي¹⁹.

Ketiga, hadis *dha'if* bisa digunakan dalam masalah keutamaan suatu amalan, *mawā'idz* atau nasehat nasehat, serta yang sejenis apabila memenuhi syarat. Adapun syarat yang ditawarkan oleh Ibnu Hajar adalah sebagai berikut; tingkat ke-*dha'if*-annya tidak terlalu berat, hadisnya masuk dalam cakupan amaliyah dan *targhīb wa tarhīb* dan ketika mengamalkannya, tidak meyakini bahwa ia berstatus kuat hanya sekedar berhati-hati.²⁰

Dalam pengaplikasian hadis *dha'if*, NU merujuk kepada salah satu ulama terdahulu. Sayyid Alawi Al maliki melalui kitabnya *Majmu' fatāwa wa rasā'il*, memberikan peluang untuk menggunakan hadis *dha'if* dalam keutamaan suatu amalan, namun tidak dengan tafsir al- Qur'an, Aqidah dan hukum.²¹ Selain itu rujukan lainnya adalah ungkapan Imam Nawawi dalam beberapa karyanya, yaitu "telah ijma' ulama atas diperbolehkannya penggunaan hadis *dha'if* untuk *fadhā'il 'amal*".²²

Apabila melihat kriteria penggunaan hadis- hadis *dha'if* di NU yaitu hanya diperbolehkan untuk *fadhā'il 'amal*, tentunya hadis- hadis *dha'if* selain yang berkaitan dengan *fadhā'il amal* tidak boleh diamalkan. Namun faktanya, peneliti menemukan ketidaksesuaian terhadap hadis- hadis *dha'if* yang diamalkan di NU.²³ Kejanggalan tersebut adalah penggunaan Hadis *dha'if* untuk ritual ibadah, baik ibadah *maḥdhoh* ataupun *ghoiru maḥdhoh*. Berikut beberapa contohnya:

1. Bacaan tiga Sujud

Bacaan tiga sujud yang dimaksudkan adalah 3 macam sujud dalam sholat, yaitu sujud biasa ketika sholat, sujud *tilāwah* dan sujud syukur. Adapun yang peneliti bahas terkait kualitas hadis yang digunakan adalah hadis tentang sujud biasa. Abdul Fattah dalam bukunya menyebutkan bahwa landasan yang digunakan adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Daud dari Uqbah bin Amir.²⁴ Hadis berikut adalah:

سنن أبي داود ٧٣٦:

حدثنا الربيع بن نافع أبو توبة وموسى بن إسماعيل المعنى قالوا حدثنا ابن المبارك عن موسى قال أبو سلمة موسى بن أيوب عن عمه عن عقبة بن عامر قال لما نزلت { فسبح باسم ربك العظيم } قال رسول الله صلى الله عليه وسلم اجعلوها في ركوعكم فلما نزلت { سبح اسم ربك الأعلى } قال اجعلوها في سجودكم

¹⁹ Hasyim Abbas, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, 1 ed. (Yogyakarta: Teras, 2004).

²⁰ Muhammad Ajaj Al Khatib, *Ushul ah hadis; 'Ulumuhu wa mustholahuhu* (Beirut, Lebanon: Dar al fikr, 1989).

²¹ Nadia.

²² Wely Dozan dan M Dani Habibi, "Pemikiran Hadis di Indonesia (Studi Analisis Terhadap Nahdlatul Ulama)," *Jurnal El Afkar*, Vol.9.No. 1 (2020), 166–180.

²³ Baca Munawwir Abdul Fattah, *Tradisi orang orang NU*, ed. oleh Zoel Alba, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Printing Cemerlang, 2006).

²⁴ Apk. Hadis Soft

حدثنا أحمد بن يونس حدثنا الليث يعني ابن سعد عن أيوب بن موسى أو موسى بن أيوب عن رجل من قومه عن عقبة بن عامر بمعناه زاد قال فكان رسول الله صلى الله عليه وسلم إذا ركع قال سبحان ربي العظيم وبحمده ثلاثا وإذا سجد قال سبحان ربي الأعلى وبحمده ثلاثا

قال أبو داود وهذه الزيادة نخاف أن لا تكون محفوظة
قال أبو داود انفرد أهل مصر بإسناد هذين الحديثين حديث الربيع وحديث أحمد بن يونس

Sunan Abu Daud 736:

Telah menceritakan kepada kami Ar Rabi' bin Nafi' Abu Tsaubah dan Musa bin Isma'il sedangkan maksud haditsnya sama, keduanya berkata: telah menceritakan kepada kami Ibnu Al Mubarrak dari Musa ,Abu Salamah Musa bin Ayyub mengatakan: dari pamannya dari ' Uqbah bin 'Amir dia berkata: Ketika turun "Fasabbih Bismirabbikal 'Adhiim" (maka sucikanlah dengan nama Rabbmu yang Maha Agung). Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Jadikanlah ia sebagai bacaan ruku' kalian." dan ketika turun "Sabbihisma Rabbikal A'la" (Sucikanlah dengan nama Rabbmu yang Maha tinggi). Maka Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Jadikanlah ia sebagai bacaan sujud kalian".

Telah menceritakan kepada kami Ahmad bin Yunus telah menceritakan kepada kami Al Laits yaitu Ibnu Sa'd dari Ayyub bin Musa atau Musa bin Ayyub dari Seorang laki-laki dari Kaumnya dari ' Uqbah bin 'Amir dengan makna yang sama, dia menambahkan: Uqbah berkata: Apabila Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam ruku' beliau mengucapkan: "Subhaana rabbiyal 'adhiimi wa bihamdihi" (Maha suci Rabbku yang Maha Agung dengan pujian-Nya) sebanyak tiga kali, dan apabila sujud beliau mengucapkan: "Subhaana rabbiyal a'la wa bihamdih" (Maha suci Rabbku yang Maha Tinggi dengan segala pujian-Nya) sebanyak tiga kali.

Abu Daud mengatakan: "Saya khawatir tambahan ini tidak dari tambahan yang benar-benar terjaga (kebenarannya)".

Abu Daud mengatakan: "Penduduk Mesir meriwayatkan dengan periwayatan tunggal mengenai dua isnad hadits ini yaitu hadits Rabi' dan hadits Ahmad bin Yunus.

Dalam pernyataan Abu Dawud di atas, disebutkan bahwa ia meragukan tambahan berikut tidak benar-benar terjaga. Selain itu hadis tersebut dinyatakan *dhaif* oleh Nashiruddin al- Albani. Adapun indikator ke *dhaif*an hadis berikut adalah buruknya hafalan pada periwayat tingkatan terakhir yaitu Musa bin Isma'il. Sedangkan pada jalur Ahmad bin Yunus adalah tidak dikenalnya periwayat pada

tingkatan sahabat. Dalam teks hadis periwayat ini di tuliskan dengan “*Rojulun min qoumihi*” atau Laki laki dari kaumnya.

Di Sunan Darul Quthni, peneliti juga menemukan dua hadis setema yang juga membahas tentang penambahan “*Wa bihamdi*” dalam bacaan Ruku’ dan sujud. Namun kedua hadis tersebut juga tidak dapat dijadikan rujukan dalam perihal ini, Pasalnya hadis memiliki sanad yang lemah menurut Majdi bin Manshur bin Sayyid.

2. Adzan Jenazah (Qiyas di ibadah menurut Imam Syafii)

Mengumandangkan adzan untuk jenazah merupakan salah satu tradisi ritual keagamaan di NU dalam masalah ibadah²⁵. Prosesi tersebut dilakukan ketika jenazah sudah dimasukkan ke liang lahat, kain kafan sudah dibuka dan wajah mayat sudah dihadapkan ke arah kiblat. Adapun yang mengumandangkan adzan biasanya adalah salah satu keluarga atau yang mewakilinya. Biasanya setelah Adzan jenazah dikumandangkan, disusul dengan iqomah.

Tradisi ini sebenarnya tidak memiliki rujukan langsung dalam Al- Qur’an maupun hadis. Namun terdapat hadis yang biasanya digunakan sebagai dalil terkait tradisi Adzan Jenazah melalui Qiyas, yaitu Adzan ketika bayi baru dilahirkan. Setidaknya peneliti menemukan empat riwayat hadis²⁶ dengan tema adzan ketika bayi dilahirkan. Di antaranya adalah:

سنن الترمذي ١٤٣٦ :

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ وَعَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَا أَخْبَرَنَا سُفْيَانُ عَنْ عَاصِمِ بْنِ عُبَيْدِ اللَّهِ عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي رَافِعٍ عَنْ أَبِيهِ قَالَ رَأَيْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَدَّنَ فِي أُذُنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ حِينَ وَلَدَتْهُ فَاطِمَةُ بِالصَّلَاةِ

Sunan Tirmidzi 1436:

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basysyar berkata: telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id dan ' Abdurrahman bin Mahdi keduanya berkata :telah mengabarkan kepada kami Sufyan dari Ashim bin Ubaidullah dari Ubaidullah bin Abu Rafi 'dari Bapaknya ia berkata: "Aku melihat Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam mengumandangkan adzan - shalat- pada telinga Hasan bin Ali saat ia dilahirkan oleh Fatimah " .

Hadis di atas merupakan salah satu dari empat hadis seputar adzan ketika ketika bayi dilahirkan. Namun penilaian keempat hadis tersebut seluruhnya *dhaif* sehingga tidak dapat dijadikan hujjah pelaksanaan ritual keagamaan tersebut secara langsung. Apalagi diqiyaskan dulu kemudian baru dilaksanakan.

Indikator *kedhaifan* hadis- hadis terkait adalah karena salah satu periwayatnya dinilai lemah oleh para kritikus hadis. Periwayat tersebut berasal dari golongan *tabi'in* biasa, yaitu Ashim bin 'Ubaidillah bin Ashim yang dinilai *dhaif*

²⁵ Munawwir Abdul Fattah.

²⁶ Pencarian ini dilakukan melalui aplikasi Hadis Soft dengan kata kunci *أَدَّنَ فِي أُذُنِ*

oleh Yahya bin Ma'in dan *Munkar al ḥadis* oleh Abu Hatim. Sedangkan Ibnu Sa'd mengatakan tidak boleh berhujjah dengan hadisnya.

Di antara keempat madzhab fiqh, NU sebenarnya lebih banyak dominan merujuk kepada Imam Syafi'i. Namun dalam kasus ini, NU tidak merujuk kepada pendapat Imam Syafi'i yaitu "tidak ada qiyas dalam urusan agama". Penjelasan ini didasari bahwa qiyas hanya dilakukan untuk adat, muamalah, dan urusan duniawi lainnya. sedangkan untuk urusan aqidah, ibadah dan keagamaan, tidak diperkenankan menggunakan qiyas.

Kesimpulan

Perbedaan memahami hadis sebenarnya sudah terjadi sejak zaman nabi dan merupakan hal yang wajar. Namun dalam menemukan maksud suatu hadis diperlukan teori serta formula yang tetap atau tidak banyak perubahan didalamnya. Dalam organisasi sosial keagamaan NU, pemahaman hadis tidak dipahami langsung melalui teks hadis sebagaimana ormas modernis mengaplikasikan langsung dari teks hadis. Adapun NU memahami hadis melalui pemahaman ulama salaf dan tidak langsung merujuk kepada teks hadis.

Menurut Peneliti, Memahami hadis dengan cara yang digunakan NU memiliki nilai plus dan minus tersendiri. Bagi kaum awam, dengan mengikuti ulama terdahulu merupakan jalan aman agar terhindar dari pemahaman yang sesat dan menyimpang. Namun bagi kalangan terpelajar, apabila hendak merujuk kepada ulama terdahulu, perlu dilakukan falsifikasi. Beberapa hal yang dapat diketahui melalui tahapan falsifikasi yaitu,

Pertama. Mengetahui kualitas dan kuantitas hadis yang digunakan ulama terdahulu dalam menyimpulkan suatu hukum. Dengan melihat rujukannya langsung (dalam hal ini yang dimaksud adalah kitab hadis primer), berangkat dari sumbernya langsung, maka dapat diketahui jumlah hadis yang dengan pembahasan setema dan dapat diketahui juga kualitas hadisnya, apakah hadis tersebut dapat digunakan sebagai rujukan atau tidak.

Kedua. Mengetahui kesimpulan hukum dari suatu hadis apakah masih relevan atau tidak. Hal ini perlu untuk diperhatikan karena dinamika dan perkembangan kondisi sosial sangatlah cepat sehingga implikasi terhadap relevansi penetapan hukum cenderung juga cepat.

Ketiga. Dengan melakukan falsifikasi, dapat diketahui berbagai macam pemahaman dari sumber yang sama. Pemahaman yang luas terhadap suatu masalah akan menjadikan pengkaji hadis lebih terbuka dan toleran terhadap pemahaman yang berbeda.

NU dalam memahami hadis dapat dinilai *tawasuth* atau bahkan *tasahul*. Setidaknya terdapat beberapa indikator yang ditemukan peneliti selama mengkaji hadis perspektif NU. *Pertama*. NU tidak merujuk langsung kepada sumber hadis (kitab primer) ataupun sekunder. Cara merujuk yang tidak langsung ke sumbernya ini menurut peneliti hanya berlaku bagi golongan yang tidak mampu memahami dan meneliti hadis secara langsung, sehingga dengan cara ini dapat meminimalisir terjadinya kesalahan dalam memahami hadis. Indikator pertama ini dapat dibuktikan dengan membaca buku “Tradisi orang-orang NU”. Dalam buku tersebut rujukan penulisnya adalah kitab *mu'tabarrah*. Bukan kitab hadis primer atau sekunder.

Kedua. Kualitas hadis yang digunakan cenderung campuran. Jadi yang dimaksud dengan *tawasuth-tasahul* adalah dengan menggunakan sumber hadis, baik kualitasnya *shahih, hasan*, ataupun *dhaif*. Selama rujukan hadis tersebut tertulis di kitab *mu'tabarrah*, maka itu dapat dijadikan sebagai rujukan.

Dalam penerapan hadis *dhaif*, NU *mengamalkannya* dengan syarat hanya dalam masalah *fadhā'il amal*. Namun dalam realitanya, NU juga menggunakan hadis *dhaif* sebagai rujukan dalam beberapa masalah. NU sebenarnya lebih banyak dominan merujuk kepada Imam Syafi'i. Namun dalam beberapa kasus, NU tidak merujuk kepada pendapat Imam Syafi'i yaitu “tidak ada qiyas dalam urusan agama”.

DAFTAR PUSTAKA

BUKU

- A. Wahid Zaini, *Dunia Pemikiran Kaum Santri* (Yogyakarta: LKPSM, 1999)
- Abbas, Hasyim, *Kritik Matan Hadis Versi Muhaddisin dan Fuqaha*, 1 ed. (Yogyakarta: Teras, 2004)
- Ahmad Zahro, *Tradisi Intelektual NU: Lajnah Bahtsul Masa'il 1926-1999*, ed. oleh Umaruddin Masdar, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Pelangi Aksara, 2004)
- Ismail, Syuhudi, *Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang Press, 1992)
- M Masyhur Amin, *NU dan Ijtihad Politik Kenegaraannya*, ed. oleh Sutipyo R dan Umar Sufyan, 1 ed. (Yogyakarta: Al Amin Press, 1996)
- Martin van Bruinessen, *NU; Tradisi, Relasi-relasi kuasa pencarian wacana baru terj. Traditionalist muslims in a modernizing World: The Nahdhatul Ulama and Indonesia's New order Politics, Factional Conflict and the Search for a new Discourse*, ed. oleh Arief, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS, 1994)
- Muchith Muzadi, *NU dan Fiqh Kontekstual*, ed. oleh Masruchah Mohammad Najib, 1 ed. (Yogyakarta: LKPSM NU DIY, 1994)
- Muhammad Ajaj Al Khatib, *Ushul ah hadis; 'Ulumuhu wa mustholahuhu* (Beirut, Lebanon: Dar al fikr, 1989)

- Munawwir Abdul Fattah, *Tradisi orang orang NU*, ed. oleh Zoel Alba, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Printing Cemerlang, 2006)
- Nur Khalik Ridwan, *NU dan Neoliberalisme*, ed. oleh F. Mustafid, 1 ed. (Yogyakarta: LKIS Printing Cemerlang, 2008)
- Qardhawi, Yusuf Al, *Bagaimana Memahani hadis nabi SAW. terj. Kaifa nata'amalu ma'a As sunnah Nabawiyah*, ed. oleh Muhammad Al Baqir, 5 ed. (Bandung: Penerbit Karisma, 1997)
- Rumadi, *Post tradisionalisme Islam; Wacana intelektualisme dalam komunitas NU*, ed. oleh Marzuki Wahid, 1 ed. (Cirebon: Fahmina Institute, 2008)
- Said Aqil Siradj, *Ahlussunnah Wal Jamaah dalam Lintas Sejarah* (Yogyakarta: LKPSM, 1999)
- Suryadi, *Metode Kontemporer Memahami Hadis (Perspektif Muhammad Al Ghozali dan Yusuf Al Qardhawi)* (Yogyakarta: Teras, 2008)

ARTIKEL JURNAL

- Agus Mahfudin, "Metodologi Istinbath Hukum Lembaga Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama," *Jurnal Hukum Keluarga Islam*, 6.April (2021), 1–17
- Ahmad Zulkifli, Ashif Az Zafi, "Tradisi Nahdhatul Ulama dalam Perpektif Hukum Islam," *Wahana Akademika: Jurnal Studi dan Sosial*, 7.April (2020), 1–12
<https://doi.org/10.21580/wa.v7i1.5504>
- Anshari, Zainal, dan Ahmad Hanif Fahrudin, "Jejak Historis Al-Irsyad Al-Islamiyah dan Kiprahnya dalam Pengembangan Pendidikan Islam," *Akademika*, 14.01 (2020) <https://doi.org/10.30736/adk.v14i01.186>
- Armita, Pipin, "MELACAK AKAR PEMIKIRAN NU DALAM MENETAPKAN MENETAPKAN HADIS SEBAGAI HUUJAH PERPEKTIF," *Journal Refleksi*, 17.1 (2017), 95–110
- Dozan, Wely, dan M Dani Habibi, "Pemikiran Hadis di Indonesia (Studi Analisis Terhadap Nahdlatul Ulama)," *Jurnal El Afkar*, Vol.9.No. 1 (2020), 166–80
- Firdaus, Salsabila, "HADIS DALAM TRADISI NAHDLATUL ULAMA : Studi atas Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa ' il," *Journal Addin*, 7.2 (2013), 425–38
- Hamdani, Fikri, "WACANA HADIS DALAM MANHAJ NAHDLATUL ULAMA ' ," 27–47
- Jaya, Septi Aji Fitra, "Al-Qur'an Dan Hadis Sebagai Sumber Hukum Islam," *Jurnal Indo-Islamika*, 9.2 (2020), 204–16 <https://doi.org/10.15408/idi.v9i2.17542>
- Nadia, Zunly Nadia, "Perilaku Keagamaan Komunitas Muslim (Pemahaman Hadis dalam NU dan Salafi Wahabi di Indonesia)," *Jurnal Living Hadis*, 2.2 (2018), 141
<https://doi.org/10.14421/livinghadis.2017.1327>

- Novera, Melia, dan S Thi, “Analisis Pemahaman Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah Terhadap Hadis-Hadis Misoginis,” *Dirayah*, Vol.1.No. 2 (2021), 120–31
- Shah, Faisal Ahmad, dan Badaruddin Haba, “Penghujahan Hadis dalam Keputusan Baḥth al-Masā’il (Perbahasan Masalah Keagamaan) Nahdatul Ulama: Analisis terhadap Hadis-Hadis Bermasalah Problems Discussions in Nahdatul Ulama : An Analysis of the Problematic Hadiths],” *Journal Hadis*, 10.19 (2020)
- Silmi Fitrotunnisa, “Hukum Memakai Cadar (Studi Komparatif Terhadap Putusan Hukum Lajnah Bahtsul Masail Nahdlatul Ulama Dengan Majelis Tarjih Dan Tajdid Muhammadiyah),” *Jurnal Penelitian Medan Agama*, Vol. 9.No. 2 (2018), 227–46

KONTEKSTUALISASI HADIS TENTANG HIJRAH DALAM AKUN INSTAGRAM HIJRAHFEST; PENDEKATAN HERMENEUTIKA KRITIS HABERMAS

Muhammad Afda Nahied

UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta

Email: 22205032034student.uin-suka.ac.id

Abstrak

Arus Fashion menjadi hal yang tak bisa terbendung, buktinya fashion saat ini menjadi konsumsi yang tiada akhirnya. Trend hijrah menjadi sebuah fakta menarik di era milenial. Hijrah saat ini tidak diartikan secara harfiah saja, saat ini trend hijrah merambah pada dunia fashion yang menarik perhatian khalayak banyak. Artikel ini membahas tentang pemaknaan hijrah yang mengalami perluasan makna di media sosial sehingga terdapat multi-interpretasi terhadap hijrah itu sendiri. Hermeneutika Habermas memiliki pendekatan yang dialogis dan emansipatoris hadir sebagai solusi untuk mengkomunikasikan pemaknaan-pemaknaan tersebut yang kemudian digunakan untuk memahami tingkah laku sosial yang diarahkan oleh makna yang berlaku saat ini. Artikel ini menggunakan jenis penelitian Kepustakaan (Library research) dengan metode deskriptif-analitis. Artikel ini menyimpulkan bahwa hijrah bukanlah sebuah dalil untuk mengadakan berbagai event untuk menarik banyak peminat dengan dengan jargon “hijrah” serta alat promosi untuk memasarkan produk-produk pakaian dengan klaim “syar’i” dengan tujuan untuk mendapatkan value dunia dengan frame bisnis ekonomi.

Kata kunci

Hijrah; Hermeneutika Kritik Habermas; Fashion

Abstact

The fashion trend has become unstoppable, as evidenced by fashion now being endless consumption. The hijrah trend has become an interesting fact in the millennial era. Hijrah is not merely interpreted literally; nowadays, the hijrah trend has penetrated the world of fashion, attracting the attention of many people. This article discusses the expansion of the meaning of hijrah in social media, resulting in multiple interpretations of hijrah itself. Habermas's hermeneutics, with its dialogical and emancipatory approach, is presented as a solution for communicating these meanings, which are then used to understand social behavior directed by the prevailing meanings. This article employs a literature research method with a descriptive-analytical approach. It concludes

that hijrah is not a pretext for organizing various events to attract many enthusiasts using the slogan 'hijrah' as a promotional tool to market clothing products claiming to be 'syar'i' with the aim of gaining worldly value within the economic business framework.

Keywords

Hijrah; Habermas's Critical Hermeneutics; Fashion

Pendahuluan

Pendahuluan harus menggambarkan dengan jelas latar belakang penelitian, tujuan dan manfaat penelitian, literatur-literatur yang relevan dengan dengan subjek penelitian, pendekatan yang akan digunakan, serta nilai kebaruan yang akan dihasilkan. Istilah-istilah asing dicetak miring (*italic*). Menggunakan spasi exactly 17

Masyarakat sekarang mengenal istilah hijrah sebagai sebuah gerakan untuk merubah gaya hidup yang awalnya negatif menjadi positif. Hijrah memiliki makna meninggalkan sesuatu, yang dalam bahasa Arab memiliki arti dasar berpindah, meninggalkan, dan mengabaikan.¹ Sedangkan dalam hukum Islam, hijrah memiliki makna memisahkan diri atau pindah dari sebuah negara kufur ke negara islam dikarenakan kekhawatiran terhadap keimanannya.² Istilah hijrah tidak dapat dipisahkan dari peristiwa hijrah atau migrasi Nabi Muhammad SAW. dari kota Mekkah ke kota Madinah. Sebagaimana dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI), salah satu arti dari kata hijrah adalah perpindahan Nabi Muhammad bersama para pengikutnya dari Mekkah ke Madinah dengan tujuan untuk menyelamatkan diri dari tekanan kaum Quraisy.³

Di era disrupsi, dengan pesatnya arus informasi, teknologi informasi berkembang pesat dan nilai-nilai Islam pun ikut berkembang.⁴ Hijrah saat ini menjadi tren yang terus berkembang. Hal ini terlihat pada salah satu agenda festival penting di Indonesia yaitu hijrahfest. Hijrahfest merupakan agenda komunitas pemuda muslim yang diklaim sebagai acara komunitas muslim pertama di Indonesia. Peristiwa ini seiring dengan semakin maraknya tren hijrah di kalangan masyarakat. Acara ini mampu menarik perhatian masyarakat seiring dengan pemaparan peristiwa terkini yang melibatkan ustad-ustad (Ulama Muslim) serta artis nasional dan mengidentikkan diri dengan generasi muda. Hijrahfest menarik animo masyarakat khususnya kaum milenial sehingga

¹ Syarif and Saifuddin Zuhri, "Memahami Hijrah Dalam Realitas Alquran Dan Hadis Nabi Muhammad," *Jurnal Living Hadis* 4, no. 2 (2019): 280.

² Izza Royyani, "MAKNA HIJRAH PERSPEKTIF QUR'AN DAN HADIS (Telaah Atas Pro-Kontra Seputar Hijrah Di Media) Izza Royyani UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia," *Jurnal KACA Jurusan Ushuluddin STAI AL FITHRAH* 10, no. 2 (2020): 127.

³ Setyawan, *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2019.

⁴ Ali Fikri Cholil, "Pengaruh Globalisasi Dan Era Disrupsi Terhadap Pendidikan Dan Nilai-Nilai Keislaman," *Sukma: Jurnal Pendidikan* 3, no. 1 (2019): 126.

dalam beberapa kesempatan tiket yang disediakan ludes terjual. Dengan demikian, survei di atas menunjukkan bahwa dalam sudut pandang masyarakat, hijrah berarti belajar dan berubah dalam konteks kehidupan dan berkaitan dengan pengalaman keagamaan seseorang. Dalam kehidupan sehari-hari, peristiwa-peristiwa yang dicap sebagai hijrah di masyarakat adalah sebagai berikut: seorang pemabuk yang bertaubat, seorang musisi yang menjadi seorang khatib, dan seorang non-Muslim yang memilih masuk Islam. Oleh karena itu, hijrah menuntut adanya perubahan identitas baru bagi pelakunya dalam ruang sosial. Interpretasi dalam ruang sosial tentang hijrah berkembang menjadi suatu hal yang unik. Hijrah tidak hanya sebatas perubahan tingkah laku tetapi juga perubahan penampilan luar.⁵

Tren berhijrah yang disuarakan oleh Hijrahfest merupakan bentuk pengamalan Hijrahfest terhadap hadis-hadis Nabi yang memerintahkan untuk berhijrah, seperti yang diunggah oleh Hijrahfest melalui instagramnya pada tanggal 2 September 2018, dalam postingan tersebut Hijrahfest mencantumkan sebuah hadis yang menjadi landasan untuk berhijrah dalam captionnya :”*hijrah menjadi lebih populer di zaman ini. Hijrah yang dimaksudkan yaitu mulai kembali kepada kehidupan beragama, berusaha mematuhi perintah Allah, menjauhi larangan-Nya dan berusaha menjadi lebih baik, karena sebelumnya tidak terlalu peduli atau sangat tidak peduli dengan aturan agama. Istilah ini dibenarkan, karena Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam menjelaskan bahwa orang yang berhijrah (muhajir) adalah orang yang meninggalkan larangan Allah dan kembali kepada Allah dan agamanya. bersabda, wasallam ‘alaihi shallallahu Rasullullah “Dan Al-Muhaajir (orang yang berhijrah) adalah orang yang meninggalkan larangan Allah”. HR. Bukhari dan Muslim Tag sahabatmu untuk ikut berhijrah*”. Dalam upaya untuk mendapatkan pemahaman makna teks hadis serta menyingkap tabir ideologi di balik teks tersebut, salah satu metode yang dapat digunakan adalah dengan pendekatan hermeneutika. Istilah hermeneutika pertama kali digunakan oleh kelompok studi teologis untuk menyebut sebuah kaidah dan aturan-aturan standar yang harus diikuti oleh seorang penafsir dalam memahami teks keagamaan, yang kemudian dalam perkembangannya tidak hanya terbatas untuk memahami teks keagamaan melainkan segala hal yang bisa ditafsirkan.⁶

Salah satu teori hermeneutika yang dapat digunakan untuk memahami makna sebuah teks adalah hermeneutika kritis milik Jurgen Habermas yang berorientasi pada pembebasan. Teks hadis tentang hijrah harus dipahami dengan melihat konteks sosio-historis hadis tersebut diucapkan oleh Rasulullah serta *moral value* yang terkandung di balik makna hadis tersebut, dan kemudian dikontekstualisasikan dengan kondisi saat ini.

⁵ Royanulloh, Thiyas Tono Taufiq, and Komari, “Environmental Education in an Islamic Perspective: An In-Depth Study Based on Sufism,” *Journal of Islamic Civilization* 4, no. 1 (2022): 69.

⁶ Muh Ilham R Kurniawan, “Pengaplikasian Teori Hermeneutika Hans-Georg Gadamer Terhadap Hadis Nabi Muhammad,” *Universum: Jurnal Keislaman dan Kebudayaan* 15, no. 1 (2016).

Jurgen Habermas termasuk generasi kedua mazhab Frankfurt yang mengusung teori kritis. Setelah menguasai keilmuan tentang sosiologi, filsafat analitik, dan hermeneutika, Habermas merumuskan sebuah gagasan hermeneutika kritis-dialektis, yang memiliki tujuan untuk membongkar ideologi atau kepentingan di balik dominasi penafsiran teks. Dengan menggunakan pendekatan hermeneutika Habermas, penafsiran teks-teks agama yang mengalami reduksi makna akibat pengaruh dari kepentingan penafsirnya dapat dilakukan reinterpretasi secara kritis dengan berorientasi pada pembebasan dari dominasi kekuasaan dalam penafsiran dan diskriminasi.

Studi atas pemahaman teks hadis yang tercantum dalam akun media sosial sebuah gerakan keagamaan menggunakan pendekatan hermeneutika luput dari perhatian para sarjana dan peneliti. Beberapa kajian yang selama ini berkembang terkait pemahaman teks-teks keagamaan menggunakan pendekatan hermeneutika yakni sebagai berikut; *Analisa Kisah Nabi Shaleh dalam Al-Qur'an melalui Pendekatan Hermeneutika Habermas*,⁷ *Reinterpretasi Hadis tentang Mahram (Pendekatan Hermeneutika)*,⁸ *Hak Kebebasan Beragama: Analisis Hadis Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer*.⁹ Penulis berargumen bahwa, pergeseran makna hadis dalam akun media sosial Hijrahfest didasarkan pada adanya kontruksi dan distingsi fungsi hadis ke arah yang bersifat komersial. Hal ini terjadi sebagai konsekuensi logis dari upaya perlawanan mereka atas stigma negatif dari publik yang beranggapan bahwa, mereka tidak akan lagi bisa eksis dengan identitas barunya (lifestyle muslim/muslimah yang taat). Perlawanan dilakukan dengan menunjukkan bahwa, mereka tetap bisa eksis dan bahkan bisa lebih naik daun dengan identitas baru tersebut melihat tingginya minat tren hijrah di Indonesia.

Metode dapat diartikan sebagai *way of doing anything*, yaitu sebuah jalan yang ditempuh untuk melakukan sesuatu untuk mencapai suatu tujuan. Penelitian ini apabila dilihat dari sifatnya dapat dikategorikan sebagai penelitian budaya, karena yang diteliti adalah mengenai ide, konsep atau gagasan seseorang atau kelompok tertentu terhadap pemahaman sebuah teks hadis.¹⁰ Metode yang akan digunakan pada penelitian ini yakni metode deskriptif-analitis yang bertujuan untuk mendeskripsikan konstruksi dasar pemahaman hadis tentang hijrah yang kemudian dianalisis secara kritis serta mencari akar-akar pemahaman hadis tersebut dengan konteks lainnya. Jika dilihat dari jenisnya, penelitian ini menggunakan jenis penelitian Kepustakaan (*Library research*), karena semua data yang digali dalam penelitian ini berasal dari Pustaka. Pustaka yang dimaksud

⁷ Hanipah Purnamasari, "Analisa Kisah Nabi Shaleh Dalam Al-Qur'an Melalui Pendekatan Hermeneutika Habermas" (UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021).

⁸ Ahmad Fawaid, "REINTERPRETASI HADIS TENTANG MAHRAM (Pendekatan Hermeneutika)," *Nur El-Islam* 3, no. 1 (2016).

⁹ Nurul Ihsannudin, "Hak Kebebasan Beragama (Analisis Hadis Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer)," *Kalam* 11, no. 2 (2017).

¹⁰ Abdul Mustaqim, "Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi)," *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur'an dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 214.

dalam penelitian ini adalah dokumen digital berupa infografis, meme, dan videografis terutama postingan Instagram akun Hijrahfest yang mencantumkan hadis tentang hijrah.

Gambaran Umum Hijrahfest

Hijrahfest atau Festival Hijrah merupakan sebuah festival yang diprakarsai oleh seorang artis bernama Arie Untung bersama beberapa artis lainnya untuk memberikan wadah silaturahmi bagi komunitas-komunitas hijrah di Indonesia. Walaupun Hijrahfest dimotori oleh para artis, namun event tersebut juga mengikut sertakan beberapa tokoh ustad dan dai seperti ustad Abdul Somad, ustad Adi Hidayat, ustad Hanan Attaki, ustad Felix Siaw, dan beberapa nama lain. Menurut Arie Untung sebagai founder Hirahfest, event ini dapat dijadikan sebagai bukti bahwa generasi milenial saat ini begitu peduli dengan islam karena telah sukses mendatangkan 15-20 ribu peserta per hari walaupun dengan harga tiket masuk yang harus dibayarkan sebesar Rp 80.000 per orang ketika event ini diadakan pertama kali pada tanggal 9-11 November 2018 bertempat di Jakarta Convention Centre (JCC).¹¹

Setelah sukses pada acara pertamanya di tahun 2018, pada tahun 2019 Hijrahfest kembali mengadakan festival dengan tema “Unforgettable Hijrah” pada tanggal 24-26 Mei 2019. Pada saat itu, Hijrahfest telah menjadi sebuah identitas yang memiliki daya Tarik tersendiri di Masyarakat terutama generasi milenial. Terdapat acara-acara berbasis keislaman dalam Hijrahfest seperti Muslim Expo, Meet and Greet Hijrah, Talkshow, Lecture, Festival, hingga ceraman Keagamaan dari beberapa dai. Hijrahfest juga menghadirkan 30 komunitas muslim, 270 tennant produk muslim, 50 tennant kuliner, dan Nussa Land yang bertempat di JCC Senayan Hall A&B. Seperti yang tercantum dalam website resminya, Hijrahfest memiliki tujuan untuk menjadi wadah berkumpulnya umat dan komunitas muslim Indonesia untuk secara berjamaah berkumpul dan mencari jalan menuju kebaikan dengan mendatangkan berbagai tokoh dan komunitas muslim untuk berbagi ilmu, pengalaman, dan cerita agar semakin memperkuat Ukhuwah Islamiyah di tanah air.¹²

Hijrahfest menawarkan empat konsep untuk meningkatkan ketakwaan yang kemudian menjadi format acara dai Hijrahfest sebagai berikut; **Pertama**, Hijrahfest mengemas hijrah dengan mengusung konsep ekshibisi dan menyertakan unsur bisnis sehingga berhasil merubah animo umat Islam lebih besar. Selain menghadirkan para artis idola dan pemuka agama dalam panggung hijrah, Hijrahfest juga menghadirkan beberapa pebisnis dari kalangan tertentu yang memberikan tips-tips dan teori berbisnis yang kemudian dikemas dalam acara Hijrahpreneur. **Kedua**, Hijrahfest menawarkan sebuah

¹¹ Hari Putra, “Komudifikasi Hadis Hijrah Fest (Studi Kasus Instagram Hijrah Fest),” *Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2021, 56–57.

¹² Putra, “Komudifikasi Hadis Hijrah Fest (Studi Kasus Instagram Hijrah Fest),” 58.

konsep program komunitas bantu hijrah lebih mudah yang salah satunya adalah menghadirkan booth penghapusan tato. *Ketiga*, Hijrahfest menghadirkan para tokoh agama yang sedang diminati masyarakat terutama generasi milenial seperti Ustad Abdul Somad, Ustad Adi Hidayat, Ustad Felix Siaw, Ustad Derry Sulaiman, Syakir Daulay, dan para tokoh yang lain. *Keempat*, Hijrahfest dapat menciptakan histeria massa yang dapat bersaing dengan festival atau konser musik lain yang salah satunya dengan menghadirkan fasilitas, konsep, serta metode membaca al-Quran.¹³

Kesuksesan Hijrahfest sehingga menjadi sebuah gerakan massif di kalangan milenial tentu tidak luput dari keberhasilan mereka dalam memaksimalkan fungsi dari media digital yang dekat dengan kaum milenial. Ari Untung dalam sebuah wawancara menjelaskan: *“Kenapa kita output-nya digital, karena kita menyasar millenial. Kalau yang bukan millenial mereka sudah bergerak sebelum kita dengan ada majelis ta’lim, banyak pengajian, nah millenial belum ada yang gerakin. Ini dasaran dakwah kita. Jadi menurut kita ini adalah satu sasaran kita”*.¹⁴ Hijrahfest memiliki dua akun official yang secara aktif berfungsi sebagai media untuk penyebaran informasi sekaligus dakwah dan bertegur sapa dengan followernya. Salah satunya adalah akun hijrahfest di platform Instagram. Akun Instagram dengan nama Hijrahfest telah diikuti oleh 895 ribu follower dan telah mengunggah 5557 postingan.¹⁵

Hermeneutika Kritis Habermas

Jurgen Habermas lahir di Gummersbach dekat Dusseldorf, Jerman pada tanggal 18 Juni 1929. Studi pertamanya di Universitas Gottingen, ia mempelajari kesusastraan, sejarah, dan filsafat (Nicolai Hartmann) serta mengikuti kuliah psikologi dan ekonomi. Tahun 1954, ia pindah ke Zurich untuk melanjutkan studi filsafatnya di Universitas Bonn. Kemudian pada tahun 1956 ia mengawali karir akademisnya sebagai asisten Theodor Adorno (seorang filsuf terkemuka di Jerman) di Institute Fur Sozialforschung hingga memperoleh gelar doktor dalam bidang filsafat setelah ia mempertahankan disertasinya berjudul *“Das Absolute und die Geschichte”* (yang absolut dan sejarah) yang kemudian diterbitkan menjadi sebuah buku yang berisi tentang pertentangan antara yang mutlak dan sejarah dalam pemikiran Schelling.¹⁶ Selama berkarir di Institute Fur Sozialforschung, ia makin berkenalan dengan pemikiran Marxisme.

Pada waktu yang bersamaan, Habermas mempersiapkan tulisannya sebagai *Habilitations schift-nya* yang ia beri judul *Strukturwandel der Oeffentlichkeit*

¹³ Putra, “Komudifikasi Hadis Hijrah Fest (Studi Kasus Instagram Hijrah Fest),” 60–62.

¹⁴ “Arie Untung: Hijrah Fest Jadi Luapan Millenial Yang Tengah Berhijrah,” last modified 2019, <https://kumparan.com/kumparanhits/arie-untung-hijrah-fest-jadi-luapan-millenial-yang-tengah-berhijrah-1r6Nkoy6mlQ>.

¹⁵ “Akun Instagram Hijrahfest,” <https://www.instagram.com/hijrahfest/>.

¹⁶ Iwan, “Menelaah Teori Kritis Jurgen Habermas,” *Jurnal Eduksos* 3, no. 2 (2014).

(Transformasi structural dari lingkup umum), sebuah studi yang meneliti sejauh mana sistem demokrasi masih mungkin dalam masyarakat modern. Penelitian ini memiliki fokus utama terkait masih berfungsi tidaknya pendapat umum dalam masyarakat modern.¹⁷ Kemudian pada tahun 1964, ia menggantikan Horkheimer di Universitas Frankfurt sebagai professor sosiologi dan filsafat. Habermas juga sempat memberikan kuliah di New School fo Social Research di New York Amerika Serikat sesuai dengan tradisi mazhab Frankfurt. Kemudian Habermas meninggalkan Frankfurt pada tahun 1970 untuk menjadi direktur Institut Planck, sebuah Lembaga yang mempelajari kondisi kehidupan dalam dunia ilmiah-teknis. Seperti halnya para pendahulunya di Frankfurt, Habermas menggabungkan antara filsafat dan sosiologi tanpa memisahkan dengan tegas dua disiplin ilmu tersebut.¹⁸

Secara etimologis, istilah “hermeneutika” berasal dari bahasa Yunani “hermeneucin” yang memiliki makna menafsirkan. Sedangkan secara terminologis, hermeneutika adalah seperangkat metodologi dalam menafsirkan simbol, baik berupa teks maupun metateks. Inti dari hermeneutika adalah memahami (*understanding*). Oleh karena itu hermeneutika tidak dapat berdiri sendiri, ia membutuhkan beberapa perangkat pendukung berupa pendekatan ataupun metode seperti filsafat, teologi, antropologi, sosiologi, semantik, linguistik, filologi, fenomenologi, psikologi, dan yang lain.¹⁹ Apabila dikaitkan dengan penafsiran hadis, titik tekan hermeneutika dapat dikategorikan menjadi tiga domain penafsiran, yaitu; *Pertama*, penafsiran “dari dalam” teks, yaitu menemukan makna secara objektif sebagaimana yang dikehendaki oleh penggagas teks (*author*). *Kedua*, penafsiran terhadap hal-hal “di sekitar” teks, yaitu penafsiran terhadap bagaimana tindakan memahami itu sendiri seperti prasangka dan bias-bias subjek penafsir. *Ketiga*, penafsiran “melawan” teks, yaitu penafsiran yang berusaha untuk membongkar muatan kepentingan di balik teks dengan mempertanyakan hubungan teks yang mikro dengan konteks masyarakat yang makro.²⁰

Dalam beberapa karya tulisnya, Habermas tidak pernah secara definitif menjelaskan hermeneutika, baik sebagai gagasan tunggal secara khusus, ataupun sebagai sebuah sains untuk memahami. Namun apabila hermeneutika adalah sebuah sebutan untuk sebuah metodologi untuk memahami, maka Habermas memiliki sebuah gagasan yang unik tentang bagaimana cara ia memahami. Dianggap unik karena memadukannya dengan karakter khas aliran Frankfurt, yaitu kritis. Oleh sebab itu hermeneutika gagasan Habermas dapat disebut juga dengan hermeneutika kritis, yaitu membebaskan manusia

¹⁷ Moh Khoirul Fatih and Abd Kholiq, “Epistemologi Kritis: Telaah Pemikiran Hermeneutika,” *Al Furqan* 4, no. 2 (2021).

¹⁸ Franz Magnis, *12 Tokoh Etika Abad Ke-20* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000).

¹⁹ Nashr Hamid Abu Zayd, *Kritik Teks Keagamaan*, ed. Hilman Latief (Yogyakarta: El-Saq Press, 2003).

²⁰ N Kholis Hauqola, “HERMENEUTIKA HADIS : Upaya Memecah Kebekuan,” *Teologia* 24, no. 1 (2013).

dari ketidaksadaran maupun dari dogma-dogma ideologi tertentu dan dominasi kekuasaan atas pemahaman.²¹ Habermas secara fungsional memadukan hermeneutika dengan ilmu-ilmu sosial untuk melawan objektivisme pendekatan-pendekatan ilmiah atas dunia sosial.²² Ia berusaha mengkombinasikan antara hermeneutic, refleksi emansipatoris, dan pengetahuan analisis kausalis sebagai sebuah program integrative-komunikatif dalam wilayah sosiologis untuk memberikan basis baru bagi teori kritis serta memberikan Batasan kritis pada absolutisme ilmu-ilmu kemasyarakatan.²³

Gagasan hermeneutika Habermas memiliki karakteristik yang berbeda dengan gagasan hermeneutik milik para filsuf sebelumnya. Seperti Scheilmacher, Wilhelm Dilthey, dan Emilio Betti Dimana mereka lebih menekankan gagasan hermeneutikanya terhadap *objective interpretation* dengan tujuan untuk merumuskan *general body* bagi prinsip-prinsip metodologis penelitian ilmu-ilmu sosial. Hermeneutika Scheilmacher lebih fokus terhadap permasalahan tentang kemungkinan adanya hermeneutika universal, sedangkan Dilthey memfokuskan perhatiannya terhadap penyusunan fondasi epistemologi hermeneutika, dan Betti kemudian berusaha untuk melakukakn eksplorasi metodologi interpretasi terhadap *the objective mind*. Hermeneutika Habermas juga berbeda dengan gagasan milik Martin Heidegger, Rudolf Bultman, dan Hans-George Gadamer yang lebih menekankan terhadap *subjective interpretation* dengan memusatkan perhatian pada ontologi pemahaman dan interpretasi.²⁴ Mereka menekankan pada kesadaran manusia akan hubungannya dengan tradisi serta tidak lagi mempersoalkan metodologi yang tepat dalam interpretasi, tetapi lebih mempertanyakan hal-hal substansial dalam interpretasi.

Hermeneutika Habermas kemudian muncul sebagai kritik terhadap lemahnya konsep hermeneutika ontologis, terutama gagasan Gadamer yang lebih fokus terhadap makna yang dimaksud subjek. Habermas juga melontarkan kritik terhadap kegagalan Gadamer dalam mempertimbangkan situasi dialektis antara *actor* dan *interpreter*. Ia berpendapat bahwa untuk menafsirkan sebuah makna, kerangka yang lebih layak adalah dengan merujuk pada sistem kerja dan dominasi (*the system of labor and domination*) yang menyusun konteks objektif dalam tindakan sosial yang akan dipahami. Dengan demikian, “memahami” merupakan sebuah proses kerja dengan menghubungkan antara yang satu dengan yang lain secara serentak dalam dunia kehidupan sosial.²⁵ Gagasan Habermas muncul sebagai solusi perubahan terhadap penekanan filsafat dari hubungan subjek-objek menjadi komunikasi intersubjektif. Habermas berpendapat bahwa

²¹ Budi Hardiman, *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik & Politik Menurut Jurgen Habermas* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993).

²² Josef Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London: Roulledge & Kegan Paul, 1980).

²³ Arif Fahrudin, *Hermeneutika Transendental* (Yogyakarta: IRCISOD, 2003).

²⁴ Bleicher, *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*.

²⁵ Ilyas Supena, “Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas,” *Teologia* 16, no. 1 (2005).

eksistensi masyarakat tergantung pada dua aksi, yakni aksi instrumental dan aksi komunikatif. Menurutnya hermeneutika yang bertujuan untuk “memahami” lahir dari aksi komunikatif.²⁶

Habermas menyatakan bahwa setiap pemahaman selalu dipengaruhi oleh kepentingan dan muatan ideologis tertentu. Dengan demikian, horison pemahaman ditentukan oleh kepentingan sosial yang terlibat, khususnya kepentingan kekuasaan penafsir. Segala bentuk penafsiran harus dianalisis dengan memperhatikan bias dan unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, suku, dan gender. Berbeda dengan pendekatan hermeneutika sebelumnya, dalam hermeneutika Habermas menganggap teks bukan hanya sebagai medium pemahaman, tetapi juga sebagai alat dominasi dan kekuasaan. Oleh karena itu, sejak dalam tahap proses pembentukan, teks harus dilihat dengan kecurigaan, sebagai usaha untuk menangkap maksud utamanya.²⁷ Hermeneutika kritis Habermas berusaha untuk mewujudkan peradaban kritis-komunikatif. Pendekatan ini bersifat dialektis, di mana subjek (penafsir) dan objek (teks/yang ditafsir) memiliki hak untuk menyampaikan wacana mereka secara terbuka. Tidak ada unsur dominasi, karena hubungan antara keduanya ditandai oleh saling kritik-konstruktif-dinamis. Wacana kritik-komunikatif ini dapat dijadikan sebagai pelajaran berharga dalam konteks studi Islam.²⁸

Paradigma komunikasi tersebut kemudian membawa Habermas pada konsep tindakan komunikatif yang memiliki keterkaitan dengan asumsi bahwa bahasa memainkan peran sentral dalam interpretasi yang terkait dengan konteks ruang dan waktu. Dengan begitu pemahaman atau interpretasi dapat terjadi ketika terdapat pembicara dan pendengar yang saling bertemu.²⁹ Dalam konteks ini, Habermas mengusulkan dialog interpretasi di antara pembaca teks untuk menghindari konflik antar interpretasi yang berbeda. Ini berbeda dengan hermeneutika Gadamer yang tidak memberikan jawaban terhadap konflik interpretasi yang mungkin timbul karena perbedaan tradisi. Konsep tindakan komunikatif kemudian memberikan pandangan baru kepada Habermas tentang metode dalam memahami. Ia berpendapat bahwa memahami sebuah makna dipengaruhi dengan tradisi pada zaman tertentu. Sehingga apabila terjadi perbedaan dalam memahami disebabkan dengan perbedaan tradisi, maka hermeneutika menjadi solusi untuk mengkomunikasikan kedua makna tersebut yang kemudian digunakan untuk memahami tingkah laku sosial yang diarahkan oleh makna yang berlaku saat ini. Dapat disimpulkan bahwa hermeneutika menurut Habermas secara jelas

²⁶ Malki Ahmad Nasir, “Hermeneutika Kritis (Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas),” *Islamia* 1, no. 1 (2004).

²⁷ Richard E Palmer, *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005).

²⁸ Ahmad Atabik, “Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas,” *Fikrah* I, no. 2 (2013).

²⁹ E Sumaryono, *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat* (Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999).

diarahkan oleh kepentingan yang bersifat praksis untuk mencapai kesepakatan bersama atau consensus.³⁰ Dengan demikian, esensi "memahami" pada dasarnya melibatkan "dialog", karena proses pemahaman merupakan proses "kerjasama" di mana partisipan saling terhubung satu sama lain dalam dunia kehidupan (*lebenswelt*).

Dengan demikian, teori kritis Habermas dalam bentuk teori tindakan komunikatif menggunakan refleksi hermeneutika sebagai landasan yang sangat berpengaruh dalam ilmu sosial. Pendekatan dialogisnya terwujud dalam refleksi hermeneutika, di mana interpreter tetap berada pada tingkat tindakan komunikatif saat menganalisis dengan berinteraksi antara aspek bahasa (yang menjadi fokus utama), tindakan, dan pengalaman.³¹ Hermeneutika kritis Habermas menonjol dengan metodenya yang didasarkan pada pandangan bahwa setiap bentuk penafsiran pasti mengandung bias dan unsur kepentingan politik, ekonomi, sosial, termasuk bias kelas, suku, dan gender. Fokus analisisnya tidak lagi hanya pada bahasa sepanjang sejarah, melainkan pada aspek hubungan kerja, dominasi, dan hegemoni dalam sejarah interpretasi. Penggunaan metode ini menuntut sikap curiga, waspada, atau dengan kata lain, sikap kritis terhadap berbagai bentuk interpretasi, pengetahuan, atau jargon yang digunakan dalam sains dan agama.³² Karena kesadaran palsu sering kali meresap melalui hegemoni yang disampaikan melalui medium yang disebut teks, yang tanpa disadari dapat menindas dengan cara yang halus.

Pendekatan Hermeneutika Kritis Habermas atas Hadis tentang Hijrah dalam Akun Instagram Hijrahfest

Perkembangan teknologi menyebabkan arus informasi semakin meningkat sehingga dapat menggiring isu-isu yang terjadi di masyarakat ke dalam media-media elektronik maupun non-elektronik. Isu seputar hijrah merupakan salah satu yang menjadi perbincangan hangat masyarakat di media. Ajakan-ajakan "ayo hijrah" "hijrah yuuk", mulai dari pemaknaan fisik hingga psikis mengenai hijrah bergulir. Sebuah bahasa memang selalu berjalan arbitrer alias suka-suka. Ia tergantung pada konsensus yang muncul di masyarakat yang kemudian masyarakat membicarakannya dan menggunakannya secara acak dan tak diduga. Terminologi hijrah memang begitu fenomenal di masa kini. Kata tersebut difungsikan sebagai *framing* untuk menunjukkan segala aktivitas pola perpindahan hidup dari negatif nilai pada positif nilai.³³

Secara etimologi, kata hijrah berasal dari bahasa arab yakni *hajara-yahjuru-hajran* yang memiliki makna meninggalkan atau memutuskan.³⁴ Ahzami mendefinisikan kata

³⁰ Supena, "Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas."

³¹ Supena, "Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas."

³² Nasir, "Hermeneutika Kritis (Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas)."

³³ Syarif and Zuhri, "Memahami Hijrah Dalam Realitas Alquran Dan Hadis Nabi Muhammad."

³⁴ Ahmad Warson Munawwir, *Al-Munawwir* (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), 1489.

hijrah sebagai sebuah perbuatan menjauhi dari sesuatu. Hijrah juga memiliki arti perpindahan dari negeri orang-orang zalim ke negeri orang-orang adil dengan tujuan untuk menyelamatkan agama.³⁵ Awalnya istilah hijrah menunjukkan makna perpindahan Rasulullah SAW dan umat Islam dari Makkah ke Madinah yang pada saat itu mendapatkan tekanan dari penguasa Makkah. Peristiwa tersebut dapat dijadikan sebuah renungan bahwa hijrah merupakan perjalanan rohani, dalam meninggalkan keburukan demi kehidupan yang lebih baik.³⁶ Hijrah kini menjadi sebuah fenomena gerakan sosial yang memberikan kesadaran terhadap pentingnya agama dalam kehidupan manusia. Generasi muslim milenial merupakan elemen masyarakat yang membentuk pola-pola dalam fenomena hijrah. Makna hijrah bagi generasi muslim milenial, berangkat dari adanya kesadaran kolektif tentang identitas diri yang merupakan bagian dari Islam, sehingga timbul kesadaran untuk berkontribusi untuk mengamalkan agamanya yang kemudian membentuk komunitas-komunitas hijrah.³⁷

Secara historis, hijrah pada masa Nabi Muhammad bertujuan untuk menyelamatkan umatnya agar tetap di bawah naungan ideologi tauhid. Selain itu, perubahan sosial setelah peristiwa hijrah menciptakan era baru dalam struktur kehidupan umat beragama yang lebih rasional. Karen Armstrong mengungkapkan bahwa hijrahnya Nabi Muhammad saw. membawa perubahan signifikan dalam membentuk tatanan kehidupan keagamaan, termasuk inovasi dalam aspek kehidupan keagamaan dan sosial-politik yang mengesankan bagi masyarakat Arab. Dalam tatanan kehidupan keagamaan, tidak ada paksaan terhadap warga masyarakat untuk memeluk Islam; sebaliknya, seluruh komunitas Muslim, pemuja berhala, komunitas Yahudi, dan komunitas Nasrani bersatu dalam ikatan persaudaraan agama yang disebut ummah. Ummah berfungsi sebagai komunitas yang saling melindungi dan melarang tindakan saling menyerang.³⁸

Pemaknaan hijrah ini terus mengalami perluasan makna di media sosial. Menurut Abu Ubaidah Yusuf As-Sidawi hijrah setidaknya memiliki dua arti; pertama hijrah tempat, yakni meninggalkan tempat di mana kita tidak sanggup menampilkan syiar-syiar Islam, tidak sanggup untuk beribadah kepada Allah swt. Menuju tempat yang nyaman, aman, tentram dalam beribadah kepada Allah swt. Kedua, hijrah yang bersifat maknawiyah, yakni hijrah dalam arti meninggalkan perkara-perkara yang dibenci oleh Allah swt. menuju apa yang dicintai dan diridhoi oleh Allah swt.³⁹ Menurut Firanda Andirja, hijrah dapat diartikan sebagai meninggalkan apa yang dilarang oleh Allah swt;

³⁵ Ahzami Samiun Jazuli, *Hijrah Dalam Pandangan Al-Qur'an* (Jakarta: Gema Insani, 2006), 15.

³⁶ Putra, "Komudifikasi Hadis Hijrah Fest (Studi Kasus Instagram Hijrah Fest)," 55.

³⁷ Sahran Saputra et al., "Gerakan Hijrah Kaum Muda Muslim Di Medan (Studi Kasus Gerakan Komunitas Sahabat Hijrahkuu)," *Jupiiis: Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial* 12, no. 1 (2020): 24.

³⁸ Karen Armstrong, *Islam: Sejarah Singkat* (Yogyakarta: Jendela, 2002).

³⁹ Abu Ubaidah Yusuf As-Sidawi, "Ceramah Singkat: Apa Itu Hijrah? - Abu Ubaidah Yusuf As-Sidawi," last modified 2018, https://www.youtube.com/watch?v=Qh1kf_1fJLo.

meninggalkan kemaksiatan, riba, perzinahan, meninggalkan musik.⁴⁰ Menurut Khairi Fuadi, hijrah sejatinya bukan perubahan; misalnya dari nakal menjadi baik, dari tidak berjilbab menjadi berjilbab, dari tidak Islami menjadi Islami. Secara substansial, hijrah bukan hanya itu, tapi sejatinya hijrah adalah perjalanan dan proses belajar tanpa henti.⁴¹ Masing-masing tokoh agama memiliki pendefinisian yang berbeda terkait hijrah, yang secara umum terjadi akibat dari kecenderungan keagamaan yang beragam.

Sebagaimana uraian penulis sebelumnya, objek utama yang menjadi sumber data dalam penelitian ini adalah akun Instagram hijrahfest. Salah satu hadis yang tercantum dalam akun Instagram hijrahfest yakni hadis nabi Muhammad SAW tentang hijrah di salah satu postingannya pada tanggal 2 September 2018, dalam postingan tersebut Hijrahfest mencantumkan sebuah hadis dalam captionnya: *”hijrah menjadi lebih populer di zaman ini. Hijrah yang dimaksudkan yaitu mulai kembali kepada kehidupan beragama, berusaha mematuhi perintah Allah, menjauhi larangan-Nya dan berusaha menjadi lebih baik, karena sebelumnya tidak terlalu peduli atau sangat tidak peduli dengan aturan agama. Istilah ini dibenarkan, karena Nabi shallallahu ‘alaihi wasallam menjelaskan bahwa orang yang berhijrah (muhajir) adalah orang yang meninggalkan larangan Allah dan kembali kepada Allah dan agamanya. bersabda, wasallam ‘alaihi shallallahu Rasullullah “Dan Al-Muhaajir (orang yang berhijrah) adalah orang yang meninggalkan larangan Allah”. HR. Bukhari dan Muslim Tag sahabatmu untuk ikut berhijrah”*.⁴²

Hijrah awal mulanya termasuk dalam dimensi spiritualitas manusia, kini mengalami perubahan makna menjadi *lifestyle* yang kemudian berdampak pada mode berpakaian (fashion), dan bahkan menjadi oportunistik bisnis bagi sejumlah individu yang menggunakan hijrah sebagai legitimasi perilaku bisnis mereka. Fenomena tersebut dapat dilihat dengan adanya Hijrahfest yang dalam akun-akun media sosialnya tampak bermunculan promosi-promosi atau iklan seperti pakaian syar’i, yakni hijab, niqab, baju koko, celana cingkrang serta event-event yang diadakan oleh Hijrahfest seperti event market dimana pada event tersebut tersedia booth atau tenant untuk beberapa UMKM dan brand untuk mempromosikan dan menjual produk-produknya. Beberapa diantaranya adalah brand fashion Islami yang memproklamirkan diri sebagai penyedia pakaian-pakaian syar’i sebagaimana dapat dilihat dari postingan akun Instagram Hijrahfest pada

⁴⁰ Firanda Andirja, “Apa Itu Hijrah? - Ustadz Dr. Firanda Andirja, M.A. - 5 Menit Yang Menginspirasi,” last modified 2019, https://www.youtube.com/watch?v=jDSK8ma_TnU.

⁴¹ Khairi Fuady, “Apa Itu Hijrah? Ini Penjelasan Ustadz Khairi Fuady,” last modified 2019, <https://www.youtube.com/watch?v=E9qdUcbwr2o>.

⁴² “Postingan Hijrahfest Tentang Hijrah,” last modified 2018, <https://www.instagram.com/p/BnOBNj2Fde4/?igshid=MzRIODBiNWFIZA%3D%3D>.

tanggal 22 november 2019 yang menampilkan beberapa brand fashion yang akan hadir pada event Hijrahfest seperti Uni Syar'i, Gerai Yanirah, LaBella, serta brand lain.⁴³

Hermeneutika kritis yang digagas oleh Habermas memiliki ciri khas menempatkan subjek-subjek yang terlibat dalam komunikasi pada posisi yang setara, konsisten, dan terhindar dari dominasi. Penerapan konsep ini menjadi sangat relevan dalam analisis ilmu-ilmu keislaman, di mana dalam perkembangannya sering kali dipengaruhi oleh kelompok yang mendominasi dan memiliki kekuasaan. Habermas menekankan bahwa pemahaman suatu hal dipengaruhi oleh kepentingan dan ideologis tertentu. Ini mengindikasikan bahwa produk pemikiran dalam konteks Islam ditentukan oleh dinamika sosial yang melibatkan kekuasaan penafsir (interpreter). Meskipun demikian, pada saat yang bersamaan, individu-individu yang menciptakan produk pemikiran tersebut sulit untuk terlepas sepenuhnya dari kondisi dan konteks sosial-politik yang secara tidak langsung turut berperan signifikan dalam membentuk pola pikir dan sistem pemikiran (episteme) yang mendominasi pada suatu periode sejarah tertentu.⁴⁴

Hermeneutika kritis yang diperkenalkan dalam teori kritis Habermas memiliki potensi untuk mengungkapkan berbagai faktor kunci yang menjelaskan fenomena sosial dan memberikan berbagai diagnosis untuk menangani masalah dalam masyarakat Muslim. Pemikiran-pemikiran dalam Islam perlu dihargai sebagai refleksi yang terus berkembang, bukan sebagai kebenaran yang bersifat mutlak dan abadi. Oleh karena itu, kajian hermeneutika Habermas menjadi relevan dan perlu dilakukan demi kepentingan umat Islam yang sedang berusaha mengembangkan ilmu-ilmu keislaman berdasarkan epistemologi ilmu-ilmu sosial kontemporer. Tujuannya adalah agar eksistensi ilmu-ilmu keislaman dapat sejajar dengan ilmu-ilmu sosial tersebut. Penggunaan paradigma emansipatoris dalam hermeneutika kritis diharapkan dapat membuka ruang untuk studi keislaman yang lebih dinamis, sehingga studi keislaman tidak hanya bersifat normatif-dogmatis, melainkan juga melibatkan dimensi historis-empiris.

Penafsiran dengan pendekatan kritis-dialektis secara sengaja berupaya mengungkap "muatan kepentingan" yang tersembunyi di balik dominasi makna. Dengan mengajukan pertanyaan tentang hubungan mikro teks dengan makro konteks masyarakat, penafsiran ini menggabungkan tradisi penafsiran tekstual yang cenderung melihat teks dalam konteks yang terisolasi dengan konteks masyarakat yang lebih luas. Fokus utama dari pendekatan ini adalah melihat teks sebagai praktik kekuasaan yang membawa nilai ideologis tertentu. Bahasa, dalam konteks sosial dan historis, dianggap sebagai "bentuk tindakan" dalam dinamika hubungan dialektis antara teks dan struktur

⁴³ "Postingan Hijrahfest Tentang Info Tenant Pada Event Market Hijrahfest," last modified 2019, https://www.instagram.com/p/B5JIMBDBr1X/?igshid=MzRIODBiNWFIZA%3D%3D&img_index=6.

⁴⁴ Supena, "Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas."

sosial. Oleh karena itu, penafsiran perlu difokuskan pada bagaimana teks terbentuk dan dipengaruhi oleh relasi sosial serta konteks sosial tertentu, mulai dari masa Nabi hingga periode penafsiran yang lebih modern.⁴⁵ Menurut pandangan teori kritis Habermas, pemahaman terhadap teks-teks agama memerlukan dialog, karena proses "memahami" merupakan kolaborasi yang melibatkan dunia objektif, dunia subjektif, dan dunia sosial. Hal ini disebabkan oleh fakta bahwa saat seorang penafsir (interpreter) melakukan analisis, ia tetap berada pada tingkat tindakan komunikatif dengan berinteraksi antara aspek bahasa, tindakan, dan pengalaman.⁴⁶

Hadis awalnya memiliki makna sebagaimana Ibnu Hajar, Ibnu ‘Arabi, dan Ibnu Taimiyyah mendefinisikan hijrah sebagai perpindahan dari negeri kafir atau negeri yang dalam keadaan darurat (*dar al-kufr wa al-harb*) menuju negeri muslim (*dar al-islam*). Menurut al-Qurthubi, al-hijrah berasal dari kata *hajara, hajran wa hujranan* yang merupakan lawan kata dari al-wasal yang berarti bersambung. Bentuk isim-nya yaitu *al-hijrah*. Menurut al-Raghib al-Asfahani, kata hijrah memiliki arti seseorang yang meninggalkan, baik secara fisik maupun perkataan serta hati.⁴⁷ Kemudian Ibnu Hajar dalam kitabnya *Fath al-Bari* menjelaskan bahwa hijrah dapat diklasifikasikan menjadi dua, yaitu hijrah *lahiriyah* dan *bathiniyah*. Secara lahir, hijrah memiliki makna menghindari berbagai fitnah dengan tujuan mempertahankan agama. Sedangkan secara batin, hijrah bermakna meninggalkan dan menjauhi segala sesuatu yang dapat mendorong nafsu untuk membuat manusia melakukan tindakan maksiat dan kejahatan mengikuti rayuan setan.⁴⁸

Mengenai fenomena hijrah saat ini, M. Quraish Shihab berpendapat bahwa hijrah tidaklah selalu menuntut adanya perubahan dalam segala aspek kehidupan, karena pada hakikatnya, hijrah memerlukan perjuangan dan muhasabah diri. Hijrah harus dilakukan secara bertahap seperti halnya islam yang dulu diterima hingga sampai saat ini masih bertahan. Hijrah saat ini selalu dikaitkan dengan fenomena perubahan dalam taraf berpakaian seseorang. Sebagaimana para artis yang ber-“hijrah” awalnya menggunakan pakaian yang dinilai kurang syar’i kemudian menjadi berpakaian yang dianggap lebih syar’i seperti baju koko, celana cingkrang, hijab yang lebar, dan yang lain. Padahal seharusnya hijrah tidak harus selalu dikaitkan dengan cara berpakaian seseorang. Menurut M. Quraish Shihab, pakaian yang Islami atau syar’i adalah pakaian yang menutup aurat sebagaimana yang telah ditentukan dengan syari’at islam. Apabila

⁴⁵ Eriyanto, *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media* (Yogyakarta: LKiS, 2011).

⁴⁶ Supena, “Hermeneutika Kritis Jürgen Habermas.”

⁴⁷ Jazuli, *Hijrah Dalam Pandangan Al-Qur’an*.

⁴⁸ Ibnu Hajar Al-Asqalany, *Fathul Bari* (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008).

pakaian yang selama ini digunakan sudah sesuai dengan menutup aurat maka tidak perlu diganti lagi.⁴⁹

Melalui pendekatan hermeneutika kritis-dialogis-emansipatoris yang digagas Habermas, penafsiran atas hadis tentang hijrah dan term hijrah itu sendiri yang dominan dan mono-interpretatif yang cenderung digiring oleh Hijrahfest menjadi sebuah tren yang kemudian diimplementasikan dengan *lifestyle* mulai dari cara bertutur kata, aktivitas media sosial, hingga cara berpakaian yang dianggap lebih menampilkan identitas keislaman dapat dikritisi, karena di dalamnya belum memberikan spirit pembebasan bagi umat islam. Dalam gagasannya, Habermas menawarkan dialog interpretasi di antara pembaca teks, sehingga konflik antar interpretasi yang berbeda dapat diselesaikan hingga mencapai konsensus. Di masa sekarang, hijrah diharuskan berdasarkan pada nilai-nilai etika yang mana hal itu dikembalikan pada diri masing-masing orang. Hijrah bukanlah sebuah dalil untuk mengadakan berbagai event untuk menarik banyak peminat dengan dengan jargon “hijrah” serta alat promosi untuk memasarkan produk-produk pakaian dengan klaim “syar’i” dengan tujuan untuk mendapatkan value dunia dengan *frame* bisnis ekonomi.

Kesimpulan

Hijrah saat ini menjadi tren yang terus berkembang. Hal ini terlihat pada salah satu agenda festival penting di Indonesia yaitu hijrahfest. Hijrahfest merupakan agenda komunitas pemuda muslim yang diklaim sebagai acara komunitas muslim pertama di Indonesia. Kesuksesan Hijrahfest sehingga menjadi sebuah gerakan massif di kalangan milenial tentu tidak luput dari keberhasilan mereka dalam memaksimalkan fungsi dari media digital yang dekat dengan kaum milenial. Pemaknaan hijrah ini terus mengalami perluasan makna di media sosial sehingga terdapat multi-interpretasi terhadap hijrah itu sendiri. Hermeneutika Habermas memiliki pendekatan yang dialogis dan emansipatoris hadir sebagai solusi untuk mengkomunikasikan pemaknaan-pemaknaan tersebut yang kemudian digunakan untuk memahami tingkah laku sosial yang diarahkan oleh makna yang berlaku saat ini.

Reinterpretasi teks hadis tentang hijrah dapat dilakukan dengan melihat pada teks, konteks, dan kontekstualisasinya, serta menggali moral value yang terkandung dalam teks tersebut. Sehingga dapat melahirkan produk pemikiran islam yang lebih berorientasi pada pembebasan manusia dari dominasi kekuasaan serta belenggu-belenggu tradisi yang menjerat. Hijrah diharuskan berdasarkan pada nilai-nilai etika yang mana hal itu dikembalikan pada diri masing-masing orang. Hijrah bukanlah sebuah dalil untuk mengadakan berbagai event untuk menarik banyak peminat dengan dengan

⁴⁹ M Quraish Shihab, “Tantri Kotak & Abi Quraish: Hijrah Yang Istiqomah (Part 3) Shihab & Shihab,” *Najwa Shihab*, last modified 2018, <https://www.youtube.com/watch?v=-GPd4zBhdJ8>.

jargon “hijrah” serta alat promosi untuk memasarkan produk-produk pakaian dengan klaim “syar’i” dengan tujuan untuk mendapatkan value dunia dengan frame bisnis ekonomi.

DAFTAR PUSTAKA

- Al-Asqalany, Ibnu Hajar. *Fathul Bari*. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.
- Amstrong, Karen. *Islam: Sejarah Singkat*. Yogyakarta: Jendela, 2002.
- Andirja, Firanda. “Apa Itu Hijrah? - Ustadz Dr. Firanda Andirja, M.A. - 5 Menit Yang Menginspirasi.” Last modified 2019. https://www.youtube.com/watch?v=jDSK8ma_TnU.
- As-Sidawi, Abu Ubaidah Yusuf. “Ceramah Singkat: Apa Itu Hijrah? - Abu Ubaidah Yusuf As-Sidawi.” Last modified 2018. https://www.youtube.com/watch?v=Qh1kf_1fJLo.
- Atabik, Ahmad. “Memahami Konsep Hermeneutika Kritis Habermas.” *Fikrah* I, no. 2 (2013).
- Bleicher, Josef. *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London: Roulledge & Kegan Paul, 1980.
- Cholil, Ali Fikri. “Pengaruh Globalisasi Dan Era Disrupsi Terhadap Pendidikan Dan Nilai-Nilai Keislaman.” *Sukma: Jurnal Pendidikan* 3, no. 1 (2019).
- Eriyanto. *Analisis Wacana, Pengantar Analisis Teks Media*. Yogyakarta: LKiS, 2011.
- Fahrudin, Arif. *Hermeneutika Transendental*. Yogyakarta: IRCISOD, 2003.
- Fatih, Moh Khoirul, and Abd Kholiq. “EPISTEMOLOGI KRITIS : TELAAH PEMIKIRAN HERMENEUTIKA.” *Al Furqan* 4, no. 2 (2021).
- Fawaid, Ahmad. “REINTERPRETASI HADIS TENTANG MAHRAM (Pendekatan Hermeneutika).” *Nur El-Islam* 3, no. 1 (2016).
- Fuady, Khairi. “Apa Itu Hijrah? Ini Penjelasan Ustadz Khairi Fuady.” Last modified 2019. <https://www.youtube.com/watch?v=E9qdUcbwr2o>.
- Hardiman, Budi. *Menuju Masyarakat Komunikatif: Ilmu, Masyarakat, Politik & Politik Menurut Jurgen Habermas*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1993.
- Hauqola, N Kholis. “HERMENEUTIKA HADIS : Upaya Memecah Kebekuan.” *Teologia* 24, no. 1 (2013).
- Ihsannudin, Nurul. “Hak Kebebasan Beragama (Analisis Hadis Perang Perspektif Hermeneutika Gadamer).” *Kalam* 11, no. 2 (2017).
- Iwan. “Menelaah Teori Kritis Jurgen Habermas.” *Jurnal Edueksos* 3, no. 2 (2014).
- Jazuli, Ahzami Samiun. *Hijrah Dalam Pandangan Al-Qur’an*. Jakarta: Gema Insani, 2006.
- Kurniawan, Muh Ilham R. “Pengaplikasian Teori Hermeneutika Hans-Georg Gadamer Terhadap Hadis Nabi Muhammad.” *Universum: Jurnal Keislaman dan*

- Kebudayaan* 15, no. 1 (2016).
- Magnis, Franz. *12 Tokoh Etika Abad Ke-20*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 2000.
- Munawwir, Ahmad Warson. *Al-Munawwir*. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997.
- Mustaqim, Abdul. “Model Penelitian Tokoh (Dalam Teori Dan Aplikasi).” *Jurnal Studi Ilmu-ilmu Al-Qur’an dan Hadis* 15, no. 2 (2014): 201–218.
- Nasir, Malki Ahmad. “Hermeneutika Kritis (Studi Kritis Atas Pemikiran Habermas).” *Islamia* 1, no. 1 (2004).
- Palmer, Richard E. *Hermeneutika: Teori Baru Mengenai Interpretasi*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2005.
- Purnamasari, Hanipah. “Analisa Kisah Nabi Shaleh Dalam Al-Qur’an Melalui Pendekatan Hermeneutika Habermas.” UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2021.
- Putra, Hari. “Komudifikasi Hadis Hijrah Fest (Studi Kasus Instagram Hijrah Fest).” *Fakultas Ushuluddin UIN Syarif Hidayatullah Jakarta*, 2021.
- Royanulloh, Thiyas Tono Taufiq, and Komari. “Environmental Education in an Islamic Perspective: An In-Depth Study Based on Sufism.” *Journal of Islamic Civilization* 4, no. 1 (2022).
- Royyani, Izza. “MAKNA HIJRAH PERSPEKTIF QUR’AN DAN HADIS (Telaah Atas Pro-Kontra Seputar Hijrah Di Media) Izza Royyani UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, Indonesia.” *Jurnal KACA Jurusan Ushuluddin STAI AL FITHRAH* 10, no. 2 (2020).
- Saputra, Sahran, Pujiati Pujiati, Muba Simanihuruk, Rizabuana Ismail, and Henry Sitorus. “Gerakan Hijrah Kaum Muda Muslim Di Medan (Studi Kasus Gerakan Komunitas Sahabat Hijrahkuu).” *Jupis: Jurnal Pendidikan Ilmu-Ilmu Sosial* 12, no. 1 (2020).
- Setyawan. *Kamus Besar Bahasa Indonesia*, 2019.
- Shihab, M Quraish. “Tantri Kotak & Abi Quraish: Hijrah Yang Istiqomah (Part 3) Shihab & Shihab.” *Najwa Shihab*. Last modified 2018. <https://www.youtube.com/watch?v=-GPd4zBhdJ8>.
- Sumaryono, E. *Hermeneutika: Sebuah Metode Filsafat*. Yogyakarta: Penerbit Kanisius, 1999.
- Supena, Ilyas. “Hermeneutika Kritis Jurgen Habermas.” *Teologia* 16, no. 1 (2005).
- Syarif, and Saifuddin Zuhri. “Memahami Hijrah Dalam Realitas Alquran Dan Hadis Nabi Muhammad.” *Jurnal Living Hadis* 4, no. 2 (2019).
- Zayd, Nashr Hamid Abu. *Kritik Teks Keagamaan*. Edited by Hilman Latief. Yogyakarta: El-Saq Press, 2003.
- “Akun Instagram Hijrahfest.” <https://www.instagram.com/hijrahfest/>.
- “Arie Untung: Hijrah Fest Jadi Luapan Millennial Yang Tengah Berhijrah.” Last modified 2019. <https://kumparan.com/kumparanhits/arie-untung-hijrah-fest-jadi-luapan->

millenial-yang-tengah-berhijrah-1r6Nkoy6mlQ.

“Postingan Hijrahfest Tentang Hijrah.” Last modified 2018.
<https://www.instagram.com/p/BnOBNj2Fde4/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA%3D%3D>.

“Postingan Hijrahfest Tentang Info Tenant Pada Event Market Hijrahfest.” Last modified 2019.
https://www.instagram.com/p/B5JIMBDBr1X/?igshid=MzRIODBiNWF1ZA%3D%3D&img_index=6.

ANALISIS *ASBĀB AL-WURŪD*: PENDEKATAN *AL-JAM'UD* DALAM MEMAHAMI HADIS *TARKU AL-TAZAYYUN*

Raabiul Akbar

Sekolah Pasca Sarjana UIN Syarif Hidayatullah Jakarta

Email: raabiul.akbar22spsmhs.uinjkt.ac.id

Abstrak

Artikel ini mengeksplorasi asbāb al-Wurūd dalam konteks hadis tarku al-Tazayyun melalui pendekatan al-Jam'u. Tujuan penelitian ini adalah untuk memahami interpretasi hadis yang berkaitan dengan tarku al-Tazayyun, dengan mengintegrasikan berbagai perspektif dan konteks. Metodologi yang digunakan melibatkan analisis teks hadis, peninjauan literatur terkait, dan pemahaman konteks sejarah serta sosial hadis. Hasil penelitian menunjukkan bahwa pendekatan al-Jam'u memungkinkan pemahaman yang lebih holistik dan relevan terhadap hadis Tazayyun, yang penting untuk memahami dinamika kontemporer dalam masyarakat Muslim.

Keywords

Asbāb al-Wurūd, hadis tarku al-Tazayyun, al-Jam'u, konteks sosial hadis

Abstact

This article explores the Asbab al-Wurud (reasons for the revelation of hadiths) in the context of Hadith Tazayyun through the al-Jam'u approach. The research aims to understand the interpretations of hadiths related to Tazayyun by integrating various perspectives and contexts. The methodology involves the analysis of hadith texts, a review of related literature, and an understanding of the historical and social contexts of the hadiths. The findings suggest that the al-Jam'u approach allows for a more holistic and relevant understanding of the Hadith Tazayyun, which is important for comprehending contemporary dynamics in Muslim societies.

Keywords

Asbāb al-Wurūd, hadith tarku al-Tazayyun, al-Jam'u, social context of hadith

Pendahuluan

Memahami *asbāb al-Wurūd*, atau sebab-sebab turunnya hadis, merupakan aspek krusial dalam studi hadis, terutama dalam konteks hadis *tarku al-Tazayyun*. Hal ini penting karena *asbāb al-Wurūd* membantu para peneliti menginterpretasikan hadis dalam konteks yang tepat, mengungkap latar belakang historis dan situasi spesifik yang

melatarbelakangi penyampaian hadis tersebut. Sebagai contoh, penelitian terhadap *asbāb al-Wurūd* membantu dalam membedakan antara pernyataan umum dan spesifik dalam hadis, menjelaskan kontradiksi yang tampak, serta memberikan pemahaman yang lebih mendalam tentang tujuan dan aplikasi ajaran hadis. Terutama dalam hadis *tarku al-Tazayyun*, yang berkaitan dengan masalah sosial dan etika, pemahaman *asbāb al-Wurūd* memberikan wawasan penting yang memperkaya interpretasi dan aplikasi hadis dalam kehidupan sosial kontemporer. Oleh karena itu, kajian *asbāb al-Wurūd* menjadi landasan penting dalam memahami dan menerapkan hadis *tarku al-Tazayyun* secara akurat dan relevan.

Metode *al-Jam'u*, yang menekankan harmonisasi antara narasi yang konflik, menyediakan pemahaman yang menyeluruh dan koheren, sesuai dengan prinsip-prinsip yurisprudensi Islam. Pendekatan ini membantu para peneliti dalam menyelesaikan konflik interpretatif yang sering timbul di antara para *fuqahā'*, yang disebabkan oleh perbedaan dalam riwayat hadis. Pendekatan ini menghubungkan narasi-narasi yang berbeda dengan prinsip-prinsip ilmu fiqih, memfasilitasi pemahaman yang lebih mendalam tentang alasan di balik perselisihan tersebut. Dalam praktiknya, *al-Jam'u* memungkinkan para ulama untuk menghindari kontradiksi dalam narasi dan menciptakan kerangka hukum serta interpretasi yang terintegrasi dan konsisten.¹ Metode ini mendorong peneliti untuk melihat lebih jauh dari perbedaan yang tampak di permukaan, mengungkap kesatuan yang mendasari dalam keragaman teks dan pendapat hukum. Selain itu, pendekatan ini juga berkontribusi dalam memperkaya wacana yurisprudensi Islam dengan mengintegrasikan perspektif yang berbeda. Oleh karena itu, *al-Jam'u* merupakan pendekatan kritis yang menguntungkan dalam studi yurisprudensi Islam, membantu menyatukan berbagai interpretasi dan pandangan hukum.

Dalam menginterpretasikan hadis *tarku al-Tazayyun*, pendekatan *al-Jam'u* berperan penting dalam mengatasi berbagai tantangan interpretatif. Tantangan ini meliputi penanganan narasi yang *ta'ārud* (kontradiksi), memahami konteks sejarah, dan mengevaluasi keaslian serta keandalan hadis. Selain itu, peneliti juga harus mempertimbangkan implikasi hukum dan teologis serta memahami nuansa bahasa dan semantik dalam teks hadis. *Al-Jam'u* memungkinkan peneliti untuk merekonsiliasi narasi yang bertentangan, menemukan interpretasi yang koheren yang tidak saling bertentangan. Pendekatan ini juga melibatkan pemahaman konteks spesifik setiap narasi dan prioritas narasi berdasarkan faktor keandalan narator dan konsistensi dengan prinsip-prinsip Islam. Dengan cara ini, *al-Jam'u* membantu memastikan interpretasi hadis yang lebih holistik dan konsisten.

¹ Kāmil Abū al-Qāsim and Abū al-Qāsim, "Al-Ta'āruḍ Wa al-Tarjīh Fi al-Riwāyah 'inda Uṣūliyyīn," *Majallah Kulliyah Al-Syar'iyyah Wa al-Qānūn* (journals.ckb, 2020), h. 300.

Penelitian ini bertujuan untuk mendalami pemahaman hadis *tarku al-Tazayyun* melalui pendekatan *asbāb al-Wurūd* dan *al-Jam'u*, dengan menekankan pentingnya mengintegrasikan berbagai perspektif dalam interpretasi hadis. Inisiatif ini dipandang penting karena memperluas cakupan analisis hadis dari sekadar aspek teologis menjadi pemahaman yang juga mencakup faktor historis dan sosial. Dengan pendekatan ini, peneliti berupaya menangani keterbatasan interpretasi konvensional yang seringkali mengesampingkan keragaman konteks dan pandangan. Melalui penelitian ini, ditemukan bahwa hadis *tarku al-Tazayyun* sering kali diberikan interpretasi yang bervariasi, tergantung pada latar belakang historis dan sosialnya. Sebagian besar penelitian sebelumnya cenderung berfokus pada aspek teologis atau hukum, dengan aspek lain seperti konteks sosial, budaya, dan historis kurang dijelajahi. Dengan menggunakan pendekatan *al-Jam'u*, peneliti berupaya menyediakan kerangka kerja yang lebih inklusif dan menyeluruh, yang memungkinkan pemahaman hadis dalam beragam konteksnya. Tujuan utama penelitian ini adalah untuk menghasilkan pemahaman yang lebih lengkap dan multidimensi tentang hadis *tarku al-Tazayyun*, yang akan sangat berguna dalam mengatasi kebutuhan dan tantangan yang dihadapi umat Islam di era modern.

Penelitian ini memiliki kesamaan metodologis dengan penelitian Ahmed bin Hassan Al Amer Al-Asiri (2020) dan Abu al-Qasim Kamil Abu al-Qasim (2020) dalam menangani kontradiksi hadis. Riset yang dilakukan Al-Asiri (2020) berjudul ‘Methods of refuting the illusions of contradiction between the hadith (tradition) of the prophet for Al- Hafiz Badr Al-Din Al-Aini Through his book "The elites of thoughts in emendation structure of reports in explaining the meaning of narrations"² mengkaji metode Al-Hafiz Badr Al-Din Al-Aini, sementara riset yang dilakukan Abu al-Qasim (2020) yang berjudul “al-Ta’arud wa al-Tarjih fi al-Riwayah ‘inda Al-Ushuliyyin”³ memfokuskan pada pendekatan *al-Jam'u*. Kedua kajian ini menekankan pentingnya pendekatan holistik dan kontekstual dalam menyelesaikan kontradiksi, yang sejalan dengan pendekatan penelitian ini dalam menafsirkan hadis *tarku al-Tazayyun*.

Kontekstualisasi dan kerangka naratif menjadi elemen penting dalam penafsiran hadis, seperti yang ditunjukkan dalam penelitian Hans Thomas Tillschneider (2015) dan Etin Anwar (2013). Studi yang dilakukan Tillschneider (2015) berjudul “Asbāb wurūd al-ḥadīṭ – eine wenig beachtete Gattung der islamischen Traditionsliteratur”⁴ menyoroti

² Ahmad bin Hasan Āli 'Āmir al-'Usairī Hasan, “Methods of Refuting the Illusions of Contradiction between the Hadith (Tradition) of the Prophet for Al- Hafiz Badr Al-Din Al-Aini Through His Book ‘The Elites of Thoughts in Emendation Structure of Reports in Explaining the Meaning of Narrations,’” *Maktabah Kulliyah Uṣūl Al-Dīn* (jfar.journals.ekb.eg, 2020).

³ Abū al-Qāsim and al-Qāsim, “ Al-Ta’arud Wa al-Tarjih Fi al-Riwayah 'inda Uṣūliyyīn.”

⁴ Hans Thomas Tillschneider, “Asbāb Wurūd Al-Ḥadīṭ – Eine Wenig Beachtete Gattung Der Islamischen Traditionsliteratur,” *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165, no. 1 (2015): 63–91.

kerangka naratif dalam *asbāb al-Wurūd al-Hadīs*, sedangkan studi yang dilakukan Anwar (2013) yang berjudul “Sexing the Prayer: The Politics of Ritual and Feminist Activism in Indonesia”⁵ memaparkan peran gender dalam ritual Islam. Pendekatan yang mempertimbangkan konteks naratif dan sosial ini mendukung metodologi *al-Jam'u* dalam hadis *tarku al-Tazayyun*, menunjukkan bahwa pemahaman kontekstual adalah kunci untuk memecahkan potensi kontradiksi.

Marion Katz (2016) dalam studinya tentang gender dalam hadis yang berjudul “Textual Study of Gender”⁶ dan penelitian Alamsyah dkk (2020) berjudul “The Contextualization of Hadith in Indonesia: Nusantara Ulama's Response to Islamists”⁷ membahas tentang kontekstualisasi hadis di Indonesia memberikan wawasan tambahan yang dapat diintegrasikan dalam penelitian ini. Mereka menyoroti bagaimana pendekatan kontekstual, termasuk pertimbangan gender dan adaptasi dengan konteks sosial modern, dapat memperkaya pemahaman hadis. Pendekatan kontekstual ini juga mendapatkan dukungan dari penelitian Diah Ariani Arimbi (2009) tentang perempuan Muslim dalam literatur Indonesia. Penelitian yang dilakukan Arimbi (2009) berjudul “Contemporary Issues of Women and Islam in Muslim Societies”⁸ menyoroti bagaimana konteks sosial modern mempengaruhi interpretasi hadis, menunjukkan bahwa penelitian hadis harus memperhitungkan variabel sosial dan budaya yang terus berkembang. Selanjutnya, kajian tentang perempuan dan kepemimpinan dalam shalat, seperti yang dijelaskan oleh Etin Anwar (2013) dalam riset berjudul “Sexing the Prayer: The Politics of Ritual and Feminist Activism in Indonesia”⁹, menggarisbawahi pentingnya mempertimbangkan aspek gender dalam pemahaman hadis. Studi ini menunjukkan bahwa pemahaman hadis dapat diperkaya dengan memperhitungkan perspektif gender dan sosial.

Dalam konteks yang lebih luas, studi Marion Katz (2016)¹⁰ mengenai norma-norma gender dalam masyarakat Islam mengungkapkan hubungan kompleks antara wacana hukum normatif dan pengalaman hidup perempuan. Studi ini menyoroti bahwa

⁵ Etin Anwar, “Sexing the Prayer: The Politics of Ritual and Feminist Activism in Indonesia,” in *Muslima Theology*, ed. Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elif Medeni, The Voices of Muslim Women Theologians (Peter Lang AG, 2013), 197–216, <http://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.15>.

⁶ Marion Katz, “Textual Study of Gender,” in *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, ed. Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk, Transformations and Continuities (Amsterdam University Press, 2016), 87–108, <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxs97.8>.

⁷ A. Alamsyah, M. Siti, and H. Syamsul, “The Contextualization of Hadith in Indonesia: Nusantara Ulama's Response to Islamists,” *International Journal of ...*, 2020, <http://repository.iainkediri.ac.id/id/eprint/121>.

⁸ Diah Ariani Arimbi, “Contemporary Issues of Women and Islam in Muslim Societies,” in *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers, Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction* (Amsterdam University Press, 2009), 27–54, <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46n07t.5>.

⁹ Anwar, “Sexing the Prayer: The Politics of Ritual and Feminist Activism in Indonesia.”

¹⁰ Katz, “Textual Study of Gender.”

yurisprudensi Islam dapat memberikan ruang untuk penafsiran yang lebih netral gender, yang relevan dengan pendekatan kontekstual yang diusulkan dalam penelitian ini.

Melalui sintesis dari berbagai studi tersebut, penelitian ini terhubung dengan kajian yang mengatasi tantangan interpretasi hadis dengan pendekatan holistik dan kontekstual. Kajian ini secara kolektif menunjukkan pentingnya mengatasi kontradiksi dalam hadis dengan mempertimbangkan keragaman konteks dan perspektif, yang merupakan aspek kunci dalam pendekatan *al-Jam'u* yang diadopsi dalam penelitian hadis *tarku al- Tazayyun*.

Metodologi penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif. Alasan menggunakan metodologi ini adalah untuk memungkinkan analisis tekstual yang komprehensif dan pemahaman kontekstual yang mendalam terhadap hadis. Pendekatan ini juga diperlukan untuk menggali nuansa dan perspektif yang beragam, yang sering tersembunyi dalam teks-teks hadis. Penelitian ini melibatkan pengumpulan dan analisis teks hadis yang berkaitan dengan hadis *al-Tazayyun*, penelaahan literatur ilmiah terkait, dan mempertimbangkan aspek historis serta sosial yang terkait dengan hadis tersebut. Penelitian ini mengkaji narasi hadis dari berbagai sumber, membandingkannya untuk menemukan dan menyelesaikan kontradiksi yang mungkin muncul. Selain itu, pendekatan ini memungkinkan integrasi berbagai interpretasi hadis untuk mencapai pemahaman yang lebih holistik.

Pendekatan *Al-Jam'u* dalam Pemahaman Hadis *Tarku Al-Tazayyun*

Pendekatan *al-Jam'u*, yang berarti menggabungkan atau menyatukan, dalam konteks studi hadis, berkaitan dengan upaya mengintegrasikan berbagai narasi dan interpretasi untuk mencapai pemahaman yang lebih komprehensif dan harmonis. Dalam konteks hadis *tarku al-Tazayyun*, pendekatan ini dapat dilihat sebagai usaha untuk memahami hadis tidak hanya dalam konteks teksnya secara terpisah, tetapi juga dalam konteks yang lebih luas yang meliputi keseluruhan tradisi hadis dan teks-teks Islam lainnya, seperti Al-Qur'an.

Al-Azami (2003) menekankan pentingnya konteks dan sejarah dalam pemahaman teks-teks agama.¹¹ Mengambil inspirasi dari pendekatan ini, dalam memahami hadis *tarku al-Tazayyun* melalui pendekatan *al-Jam'u*, peneliti tidak hanya memperhatikan teks hadis itu sendiri, tetapi juga bagaimana berinteraksi dan diperkuat oleh teks, *asbāb al-Wurūd*, konteks historis dan sosial di mana hadis tersebut diucapkan, serta bagaimana hadis tersebut telah diinterpretasikan dan dipahami dalam tradisi Islam sepanjang waktu.

¹¹ M. Mustafa Al-Azami, *The History of The Qur'anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments* (England: UK: Islamic Academy., 2003).

Dalam kitab *taysir al-wuṣūl*, khususnya terkait tema “*al-Libās*” terlihat adanya dinamika yang menarik dalam perbedaan antara *tarku al-Tazayyun* dan *al-Tazayyun*. Terdapat dinamika interpretatif yang menarik antara hadis-hadis *tarku al-Tazayyun* dengan konteks ayat Al-Qur'an:

قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ ۗ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ ۗ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ

Artinya:

Katakanlah: "Siapakah yang mengharamkan perhiasan dari Allah yang telah dikeluarkan-Nya untuk hamba-hamba-Nya dan (siapa pulakah yang mengharamkan) rezeki yang baik?" Katakanlah: "Semuanya itu (disediakan) bagi orang-orang yang beriman dalam kehidupan dunia, khusus (untuk mereka saja) di hari kiamat". Demikianlah Kami menjelaskan ayat-ayat itu bagi orang-orang yang mengetahui. (QS. Al-A'raf : 32)

Bagaimana ayat ini dikontraskan dengan hadis-hadis yang membahas tentang *tarku al-Tazayyun*. Ayat di atas menekankan keabsahan menikmati keindahan dan kemewahan yang Allah berikan, sebaliknya hadis-hadis *tarku al-Tazayyun*, yang mengarah pada konsep meninggalkan perhiasan atau kemewahan, menunjukkan sikap zuhud atau ketidakbergantungan terhadap dunia material. Diantara hadis-hadis terkait *tarku al-Tazayyun* tersebut sebagai berikut:

Hadis Muaz bin Anas:

من ترك اللباس تواضعا لله وهو يقدر عليه دعاه الله يوم القيامة على رءوس الخلائق حتى يخيره من أي حُلٍّ الإيمان شاء يلبسها

Artinya:

"Barangsiapa meninggalkan berpakaian mewah karena rendah hati di hadapan Allah, padahal dia mampu memilikinya, maka Allah akan memanggilnya pada Hari Kiamat di hadapan semua makhluk, sehingga Allah membiarkannya memilih dari berbagai pakaian keimanan yang diinginkannya untuk dikenakan." (Hadits diriwayatkan oleh Al-Tirmidzi dan dianggap hasan)¹²

Hadis Ibnu Umar:

من لبس ثوب شهرة ألبسه الله يوم القيامة ثوب مذلة

Artinya:

"Barangsiapa mengenakan pakaian syuhrah (pakaian kemegahan/pakaian yang mencari perhatian), maka Allah akan mengenakannya pakaian kehinaan pada Hari Kiamat." ¹³

Analisis terhadap kedua hadis di atas bahwa *tarku al-Tazayyun* tidak selalu berarti pengharaman absolut atas perhiasan, tetapi bergantung pada konteks dan keadaan

¹² 'Abd al-'Azim al-Munzirī, *Al-Targīb Wa al-Tahīb*, vol. 3 (Riyād: Maktabah al-Ma'arif, 1424), 144.

¹³ Ibnu Mājah al-Qazwīnī, *Al-Sunan*, vol. 4 (Dar al-Risalah al-'Alamiyah, 2013), 601.

spesifik yang bisa merubah statusnya dari *mubāh* (diperbolehkan) menjadi *harām* (dilarang). Hal ini tercermin dalam hadis Muaz bin Anas yang diriwayatkan oleh Al-Tirmidzi dan dinilai sebagai hadis hasan, meskipun ada keraguan dalam sanadnya akibat keterlibatan Abd al-Rahim ibn Maymun dan Sahl bin Muaz, yang dinilai lemah oleh Ibnu Ma'in¹⁴. Hadis ini tidak secara langsung mengharamkan perhiasan, melainkan menyoroti sikap seseorang terhadap pakaian yang mereka kenakan. Jika seseorang memilih untuk meninggalkan pakaian yang mencerminkan kesombongan meskipun mampu memilikinya, maka Allah akan menghormatinya di Hari Kiamat. Ini merupakan manifestasi dari mengatasi keinginan untuk bersikap sombong dan menonjol di hadapan ciptaan lain di dunia, yang kemudian dihargai oleh Allah di akhirat dengan memberi kebebasan kepada orang tersebut untuk memilih pakaian apapun yang diinginkannya di akhirat.

Hal ini diperkuat dengan riwayat lain dari Ibnu Umar, yang menyatakan bahwa barangsiapa memakai pakaian kemasyhuran akan diberikan pakaian kehinaan oleh Allah. Ini mengindikasikan bahwa hadis-hadis ini lebih berorientasi pada sikap batin daripada larangan fisik atas perhiasan atau pakaian tertentu. Oleh karena itu, pendekatan interpretatif terhadap hadis-hadis ini harus mempertimbangkan konteks sosial, psikologis, dan spiritual di balik ajaran Nabi Muhammad saw.

Konsep pakaian kemasyhuran pada riwayat Ibnu Umar merujuk pada pakaian yang menimbulkan skandal atau menjadi sorotan di masyarakat, dan dalam konteks hukum atau adat istiadat Islam, pakaian seperti itu tidak diperkenankan bagi laki-laki. Sementara itu, Al-Qur'an (Al-A'raf: 31) mendorong umat Islam untuk mengenakan perhiasan ke masjid:

يٰۤاَيُّهَا اٰدَمُ خُذُوْا زِيْنَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوْا وَاشْرَبُوْا وَلَا تُسْرِفُوْا ۗ اِنَّهٗ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِيْنَ

Artinya:

Hai anak Adam, pakailah pakaianmu yang indah di setiap (memasuki) mesjid, makan dan minumlah, dan janganlah berlebih-lebihan. Sesungguhnya Allah tidak menyukai orang-orang yang berlebih-lebihan. (QS. Al-A'raf: 31)

Hal ini menunjukkan bahwa larangan Islam terhadap perhiasan bukan mutlak, melainkan hanya dalam konteks yang melibatkan pelanggaran syariat. Sehingga konsep *al-Tazayyun* merupakan *al-Aslu* (sebagai prinsip dasar), didasarkan pada perintah Allah yang menyatakan: “*khuzū zīnatakum*” (QS. Al-A'raf: 31). Hal ini menggarisbawahi bahwa dalam Islam, konteks dan niat sangat penting dalam menentukan keabsahan sebuah tindakan. Pernyataan ini diperkuat dengan riwayat al-Ahwas:

¹⁴ M. Ri'fat Sa'id, *Asbāb Wurūd Al-Hadīs: Tahlīl Wa Ta'sīs* (Qatar: Wizaratul Awqaf wa Syu'un Islamiyyah, 1414), 67.

أَخْبَرَنَا أَبُو كُرَيْبٍ مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ عَيَّاشٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو إِسْحَاقَ ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: «كُنْتُ جَالِسًا عِنْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَرَأَيْتُ رَثَّ الثِّيَابِ، فَقَالَ: أَلَيْكَ مَالٌ؟ قُلْتُ: نَعَمْ يَا رَسُولَ اللَّهِ، مِنْ كُلِّ الْمَالِ. قَالَ: فَإِذَا آتَاكَ اللَّهُ مَالًا فَلْيُرْ أَثَرَهُ عَلَيْكَ».

Artinya:

*"Telah menceritakan kepada kami Abu Kurayb Muhammad bin Al-Ala yang berkata: Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr bin Ayyash yang berkata: Telah menceritakan kepada kami Abu Ishaq, dari Abu Al-Ahwas, dari ayahnya yang berkata: 'Saya sedang duduk bersama Rasulullah saw., lalu beliau melihat saya berpakaian compang-camping, lalu bertanya: 'Apakah kamu memiliki harta?' Saya menjawab: 'Ya, ya Rasulullah, dari berbagai jenis harta.' Beliau berkata: 'Jika Allah memberimu kekayaan, maka biarlah itu terlihat pada dirimu.'"*¹⁵

Hadis di atas menceritakan kisah al-Ahwas, seorang sahabat yang ditegur oleh Nabi Muhammad saw. karena penampilannya yang tidak mencerminkan kemampuan finansialnya. Konteks historis dan sosial di masa Nabi sangat relevan untuk memahami hadis ini. Pada masa Nabi Muhammad saw., masyarakat Arab berada dalam transisi dari kehidupan yang sederhana dan serba kekurangan menjadi masyarakat yang semakin mengenal kemakmuran, terutama setelah Islam menyebar dan masyarakat Muslim mulai mengalami peningkatan ekonomi. Dalam konteks ini, hadis tersebut dapat dilihat sebagai bimbingan bagi umat Islam untuk menunjukkan keseimbangan dalam kehidupan. Nabi Muhammad saw. mengajarkan pentingnya menampilkan keberkahan dan nikmat yang dianugerahkan Allah sebagai tanda syukur, namun tetap dalam batas kesederhanaan dan tanpa berlebihan.

Dalam masyarakat tersebut, penampilan seseorang sering kali dianggap mencerminkan status sosial dan keberkahan yang diterimanya. Oleh karena itu, ketika al-Ahwas yang secara finansial mampu tetapi berpakaian compang-camping, hal ini bisa dipandang sebagai tidak bersyukur atas nikmat yang telah diberikan Allah. Dalam hal ini, Nabi Muhammad saw memberikan petunjuk agar nikmat Allah tersebut ditunjukkan secara wajar sebagai bagian dari syukur, sekaligus sebagai cara untuk memotivasi umat untuk berusaha dan menikmati hasil jerih payah mereka. Secara sosial, hadis ini juga berfungsi sebagai panduan untuk menghindari sikap sombong atau riya', yaitu memamerkan kekayaan untuk tujuan yang salah. Sebaliknya, menunjukkan nikmat Allah dengan cara yang tepat dapat menginspirasi orang lain untuk bersyukur dan berusaha dalam kehidupan mereka. Dalam konteks ini, hadis tersebut tidak hanya memberikan petunjuk praktis mengenai penampilan, tetapi juga mengajarkan nilai-nilai yang lebih dalam tentang keseimbangan, kesederhanaan, dan syukur dalam kehidupan sehari-hari.

¹⁵ Ahmad Ibn Syu'aib al-Nasā'ī, *Al-Sunan al-Kubrā*, 1st ed., vol. Vol. 8 (Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1930), 180.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ زُهَيْرٍ، عَنْ هِشَامِ بْنِ عُرْوَةَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عَائِشَةَ، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ حَطَبَ النَّاسَ يَوْمَ الْجُمُعَةِ، فَرَأَى عَلَيْهِمْ ثِيَابَ التَّمَارِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: "مَا عَلَى أَحَدِكُمْ إِنْ وَجَدَ سَعَةً أَنْ يَتَّخِذَ ثَوْبَيْنِ لِحُمُوعِهِ سِوَى ثَوْبِي مِهْنَتِهِ

Artinya:

"Dari Muhammad bin Yahya, dari Amr bin Abi Salamah, dari Zuhair, dari Hisham bin Urwah, dari ayahnya, dari Aisyah, bahwa Nabi saw. memberi khutbah kepada orang-orang pada hari Jumat, dan melihat mereka mengenakan pakaian dari kulit hewan (nimar). Maka Rasulullah saw. bersabda: 'Tidak ada salahnya bagi seseorang di antara kalian, jika ia memiliki kemampuan, untuk memiliki dua pakaian untuk hari Jumat yang berbeda dari pakaian kerjanya.'"¹⁶

Maksud dari hadis ini adalah untuk mendorong seorang mukmin agar mempersembahkan penampilan terbaiknya saat berkumpul dengan umat Muslim lainnya pada hari Jumat. Hal ini mencerminkan konsep bahwa apa yang dipakai seseorang selama bekerja mungkin terpengaruh oleh aktivitas kerja mereka, baik itu kotoran atau kerusakan. Oleh karena itu, disarankan bagi umat Muslim untuk memiliki pakaian khusus untuk hari Jumat, yang lebih bersih dan indah, berbeda dari pakaian sehari-hari yang digunakan untuk bekerja.

Hal ini menunjukkan pentingnya memberikan penghormatan pada hari Jumat, yang merupakan hari penting bagi umat Islam, dengan menunjukkan kesucian dan keindahan melalui pakaian. Hadis ini menekankan pada konsep bahwa penampilan fisik dapat mencerminkan penghormatan dan kehormatan seseorang terhadap praktik keagamaan mereka, khususnya pada saat-saat penting seperti salat Jumat. Selain itu, ini juga menunjukkan pentingnya menjaga kebersihan dan keindahan sebagai bagian dari ibadah dan ekspresi iman.

خرجنا مع رسول الله ﷺ في غزوة بني أنمار، قال جابر: فبينما أنا نازلٌ تحت شجرة، إذا رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله! هلُم إلى الظل، قال: فنزل رسول الله ﷺ فقامت إلى غرارة لنا، فالتمستُ فيها شيئاً فوجدتُ فيها جزؤ قِثَاءٍ فكسرتُهُ، ثم قرَّبتهُ إلى رسول الله ﷺ فقال: من أين لكم هذا؟ قال: فقلتُ: خرجنا به يا رسول الله من المدينة، قال جابر: وعندنا صاحبٌ لنا نَجَّهْهُ يذهبُ يرعى ظَهْرنا، قال: فَجَهَّزْتُهُ، ثم أدبرَ يذهبُ في الظهرِ وعليه بُردانٍ له قد خَلَقَا، قال: فنظر رسول الله ﷺ إليه، فقال: أما له ثوبانِ غيرُ هذين؟ فقلتُ: بلى يا رسول الله! له ثوبانِ في العَبِيَّةِ، كسوتُهُ إِيَّاهما، قال: فادْعُهُ فَمُرُهُ فَلْيَلْبَسْهُمَا، قال: فدعوتُهُ فَلْبَسْهُمَا، ثم ولى يذهبُ، قال: فقال رسول الله: ما له صَرَبَ اللهُ عَنْقَهُ أليس هذا خيراً له؟ قال: فسمعه الرجلُ، فقال: يا رسول الله! في سبيلِ الله، فقال رسول الله ﷺ: في سبيلِ الله، قال الرجلُ: قال: فقتلَ في سبيلِ الله

Artinya:

"Kami pergi bersama Rasulullah saw. dalam ekspedisi melawan Bani Anmar. Jabir berkata: Ketika saya beristirahat di bawah sebuah pohon, Rasulullah saw. datang.

¹⁶ Abu Abdillah Muhammad Yazid Ibnu Majah, *Al-Sunan* (Arab Saudi: Dar al-Siddiq, 2014), 256.

Saya berkata, 'Ya Rasulullah, mari ke tempat yang teduh.' Maka beliau turun dan saya pergi ke girarah (tas) kami mencari sesuatu dan menemukan sebuah mentimun muda. Saya memecahnya dan memberikannya kepada Rasulullah saw. Beliau bertanya, 'Dari mana kalian mendapat ini?' Saya menjawab, 'Kami membawanya dari Madinah, ya Rasulullah.' Jabir berkata, 'Kami punya seorang teman yang kami persiapkan untuk menjaga belakang kami.' Jadi saya menyiapkannya, lalu dia berangkat menjaga belakang kami dengan dua jubahnya yang sudah usang. Rasulullah ﷺ melihatnya dan bertanya, 'Tidak adakah dia punya pakaian lain selain ini?' Saya berkata, 'Ya, ya Rasulullah, dia punya dua pakaian lain di rumah, yang saya berikan padanya.' Beliau berkata, 'Panggil dia dan suruh dia mengenakan pakaian itu.' Jadi saya memanggilnya dan dia mengenyakannya, lalu pergi. Rasulullah ﷺ berkata, 'Tidak adakah Allah memutus lehernya? Bukankah ini lebih baik untuknya?' Orang itu mendengarnya dan berkata, 'Ya Rasulullah, fi sabilillah.' Rasulullah ﷺ berkata, fi sabilillah.' Orang itu berkata, 'Demikian,' lalu dia gugur sebagai syahid fi sabilillah."¹⁷

Dari hadis ini, dapat dipahami bahwa Nabi saw. menghargai penampilan yang baik sebagai representasi dari keberkahan, kesyukuran, dan kekuatan, terutama dalam kondisi yang menuntut untuk menunjukkan kekuatan seperti dalam situasi perang. Hadis ini juga menunjukkan bahwa doa Rasulullah saw. *mustajab* (selalu maqbul), dan bahwa penampilan yang baik merupakan bagian penting dari kehidupan seorang Muslim, terutama ketika telah diberi nikmat oleh Allah swt.

Hadis di atas menceritakan bahwa pada suatu hari, di Rabiul Awwal tahun ketiga Hijriah, Rasulullah saw. memimpin sahabat-sahabatnya dalam ekspedisi ke Bani Anmar, yang juga dikenal sebagai *Gazwat Ghatafan* atau *Žū al-Anmār*. Ekspedisi ini dilakukan sebagai respons terhadap ancaman dari Bani Ša'labah dan Muhārib yang berkumpul dengan niat menyerang pinggiran Madinah. Ketika musuh mendengar kedatangan Rasulullah saw., mereka lari ke puncak gunung karena takut, sehingga tidak terjadi pertempuran dan kemenangan diraih melalui rasa takut yang muncul di hati musuh. Di tengah ekspedisi, Jabir bin Abdullah Al-Ansari, salah satu sahabat Nabi, duduk di bawah naungan sebuah pohon. Tiba-tiba, Rasulullah saw. lewat di dekatnya. Jabir, yang ingin menunjukkan rasa hormat dan penghargaan, mengajak Nabi saw. untuk duduk di bawah naungan pohon itu. Sambil menyiapkan sesuatu untuk Nabi saw. makan, Jabir menemukan sepotong mentimun kecil. Ia memotongnya dan menawarkannya kepada Nabi saw. Ketika Nabi saw. bertanya darimana asal mentimun itu, Jabir menjawab bahwa mereka membawanya dari Madinah.

¹⁷ M. M Ibn Sulaiman Ibn al-Fāsī Ibn Ṭāhir al-Sīsī al-Ridwānī, *Jam'u al-Fawā'id Min Jāmi' al-Uṣūl Wa Majma' al-Zawā'id*, vol. 2 (Beirut: Maktabah Ibn Kašīr, 1998), 406.

Pada saat yang sama, Jabir menyebutkan tentang seorang sahabat yang mereka persiapkan untuk menjaga hewan dan barang-barang mereka. Sahabat itu pergi dengan memakai dua mantel lusuh. Melihat ini, Rasulullah saw. bertanya apakah tidak ada baju lain yang lebih baik untuk dipakai. Jabir menjawab bahwa ada, dan Nabi saw. meminta agar sahabat itu dipanggil dan disuruh mengganti bajunya dengan yang lebih baik. Tindakan Nabi SAW ini menunjukkan pentingnya menunjukkan nikmat Allah melalui penampilan yang layak, terutama di situasi perang di mana kekuatan dan kondisi yang baik perlu ditampilkan untuk melemahkan semangat musuh. Akhirnya, ketika sahabat itu berangkat untuk menjalankan tugasnya dengan pakaian yang lebih baik, Nabi saw. mengucapkan kata-kata yang pada akhirnya menjadi doa untuk syahid di jalan Allah, yang kemudian dikabulkan.

Dari uraian ini, dapat disimpulkan bahwa tidak terdapat kontradiksi dalam hadis-hadis Nabi Muhammad saw., melainkan kebutuhan akan pendekatan *al-jam'u* dalam topik yang sama untuk memahami secara komprehensif. Pentingnya memahami *asbab al-wurud* dalam konteks yang benar memungkinkan kita untuk menafsirkan dan menerapkan ajaran-ajaran ini secara efektif dalam kehidupan sehari-hari. Dengan demikian, penting untuk menghindari pemaduan yang tidak tepat antara berbagai hadis yang mungkin membahas topik serupa tetapi dalam konteks atau dengan maksud yang berbeda. Pendekatan ini diperlukan untuk memastikan pemahaman yang akurat dan aplikasi yang tepat dari ajaran-ajaran hadis dalam praktik kehidupan Muslim. Jika dikaitkan dengan Hadis Abu Dzar:

ليستِ الزَّهَادَةُ فِي الدُّنْيَا بِتَحْرِيمِ الْحَلَالِ وَلَا إِضَاعَةِ الْمَالِ، وَلَكِنَّ الزُّهْدَ أَنْ تَكُونَ بِمَا فِي يَدِ اللَّهِ أَوْثَقَ مِنْكَ بِمَا فِي يَدَيْكَ، وَأَنْ تَكُونَ فِي ثَوَابِ الْمَصِيبَةِ أَرْغَبَ مِنْكَ فِيهَا لَوْ أَنَّهَا بَقِيَتْ لَكَ

Artinya:

"Zuhud (asketisme) di dunia bukanlah dengan mengharamkan yang halal atau dengan membuang-buang harta, namun zuhud adalah ketika kamu lebih percaya kepada apa yang ada di tangan Allah daripada apa yang ada di tanganmu, dan ketika kamu lebih tertarik pada pahala dari suatu musibah daripada kamu akan tertarik padanya jika musibah itu tetap ada padamu."¹⁸

Ajaran Rasulullah saw. mengajarkan umat Islam untuk merasa bahagia dan puas dalam berbagai kondisi kehidupan, baik ketika berkecukupan maupun dalam kekurangan. Beliau mengajarkan bahwa seorang mukmin tidak seharusnya terlalu terikat atau terbebani dengan kekayaan yang dimiliki, ataupun merasa cemas dan panik dalam kondisi kemiskinan. Sebaliknya, seorang mukmin diajak untuk selalu berfluktuasi antara rasa syukur atas nikmat yang diberikan, kesabaran dalam menghadapi cobaan, dan kepuasan atas apa yang telah dimiliki. Dengan cara ini, seorang mukmin dapat

¹⁸ Abd Al-Rahman bin 'Ali, *Taysir Al-Wusul Ilā Jāmi' al-Uṣūl Min Ahādīs al-Rasūl*, vol. 4 (Kairo: Maṭba'ah al-Salafiyah, n.d.), 135.

menemukan kebahagiaan dan kepuasan bahkan dalam hal-hal kecil, sementara orang lain mungkin hanya merasakan kebahagiaan ketika menikmati kekayaan.

Rasulullah saw. menganjurkan keseimbangan antara menghargai nikmat yang diberikan oleh Allah dalam bentuk kekayaan dan juga menerima dengan lapang dada kondisi kemiskinan. Ini secara langsung berkaitan dengan konsep *al-tazayyun*, di mana dalam Islam, aetisme tidak diartikan sebagai penolakan total terhadap kekayaan atau kenikmatan duniawi, tetapi lebih kepada pendekatan seimbang dalam menikmati kekayaan tanpa terikat dengannya secara berlebihan. Islam mengajarkan untuk tidak terlalu menyangkal kenikmatan duniawi, sepanjang tidak melanggar batas-batas yang ditentukan. Sebaliknya, Islam mendorong umatnya untuk merasakan syukur atas apa yang telah diberikan, baik dalam kondisi berkecukupan maupun kekurangan, dan menjalani hidup dengan kesabaran, kepuasan, dan rasa syukur.

Konsep keseimbangan antara *al-tazayyun* dan *tarku al-tazayyun* dalam Islam sejalan dengan teori "*Al-Wasatiyyah*" (Moderasi atau *Middle Path*) yang populer dalam diskursus Islam kontemporer. Teori ini, yang diadvokasi oleh tokoh seperti Yusuf Al-Qaradawi, menekankan pentingnya mengambil jalan tengah dalam segala aspek kehidupan, termasuk dalam konteks spiritualitas dan materi.

Dalam konteks *Al-Wasatiyyah*, *al-tazayyun* dan *tarku al-tazayyun* tidak harus dipandang sebagai dua kutub yang bertentangan, melainkan sebagai dua aspek yang saling melengkapi dalam mencapai kehidupan yang seimbang. Islam tidak menganjurkan penolakan total terhadap kekayaan atau kenikmatan duniawi, sebagaimana tidak mendorong pengabaian total terhadap kebutuhan spiritual. Sebaliknya, Islam mengajarkan pentingnya menghargai dan menikmati nikmat yang diberikan oleh Allah SWT, sambil tetap menjaga kesederhanaan dan tidak terikat secara berlebihan dengan aspek duniawi. Yusuf Al-Qaradawi dan tokoh-tokoh lain yang mendukung teori *Al-Wasatiyyah* menekankan bahwa jalan tengah ini penting untuk menjaga keseimbangan dalam kehidupan. Pendekatan ini memungkinkan umat Islam untuk menikmati kehidupan duniawi dengan rasa syukur dan bertanggung jawab, sambil tetap fokus pada tujuan spiritual dan ketaatan kepada Allah.

Kesimpulan

Kesimpulan dari penelitian ini secara efektif menyoroti kebutuhan akan pendekatan yang kontekstual, holistik, dan multidimensi dalam memahami hadis, terutama dalam kaitannya dengan konsep *al-tazayyun* dan *tarku al-tazayyun*. Pentingnya mempertimbangkan konteks historis dan sosial dalam interpretasi hadis terbukti sangat relevan, memungkinkan pemahaman yang lebih luas dan mendalam yang melampaui sekadar teks. Melalui analisis *asbāb al-wurūd* dan metodologi *al-Jam'u*, penelitian ini menggambarkan bagaimana berbagai faktor seperti sejarah, budaya, dan dinamika sosial

kontemporer dapat memberikan wawasan yang berharga dalam pemahaman hadis. Penekanan pada keseimbangan antara kehidupan duniawi dan spiritual, serta kesadaran terhadap perubahan budaya, membantu menjaga relevansi ajaran hadis dalam kehidupan modern. Dengan demikian, penelitian ini memberikan kontribusi penting terhadap cara-cara di mana hadis dapat diinterpretasikan dan diterapkan dalam berbagai konteks sosial dan budaya, dengan fokus pada isu-isu yang berkaitan dengan keseimbangan hidup spiritual dan material. Saran bagi penelitian selanjutnya, disarankan untuk memperluas cakupan dan mendalaminya dengan beberapa pendekatan.

DAFTAR PUSTAKA

- Abū al-Qāsim, Kāmil, and Abū al-Qāsim. “Al-Ta’arūḍ Wa al-Tarjīh Fi al-Riwāyah ‘inda Uṣūliyyīn.” *Majallah Kulliyah Al-Syar’iyyah Wa al-Qānūn*. journals.ekb.eg, 2020.
- Alamsyah, A., M. Siti, and H. Syamsul. “The Contextualization of Hadith in Indonesia: Nusantara Ulema’s Response to Islamists.” *International Journal of ...*, 2020. <http://repository.iainkediri.ac.id/id/eprint/121>.
- Al-Azami, M. Mustafa. *The History of The Qur’anic Text from Revelation to Compilation: A Comparative Study with the Old and New Testaments*. England: UK: Islamic Academy., 2003.
- Anwar, Etin. “Sexing the Prayer: The Politics of Ritual and Feminist Activism in Indonesia.” In *Muslima Theology*, edited by Ednan Aslan, Marcia Hermansen, and Elif Medeni, 197–216. The Voices of Muslim Women Theologians. Peter Lang AG, 2013. <http://www.jstor.org/stable/j.ctv2t4f10.15>.
- Arimbi, Diah Ariani. “Contemporary Issues of Women and Islam in Muslim Societies.” In *Reading Contemporary Indonesian Muslim Women Writers*, 27–54. Representation, Identity and Religion of Muslim Women in Indonesian Fiction. Amsterdam University Press, 2009. <http://www.jstor.org/stable/j.ctt46n07t.5>.
- Hans Thomas Tillschneider. “Asbāb Wurūd Al-Ḥadīṭ – Eine Wenig Beachtete Gattung Der Islamischen Traditionsliteratur.” *Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 165, no. 1 (2015): 63–91.
- Hasan, Ahmad bin Hasan Āli ‘Āmir al-’Usairī. “Methods of Refuting the Illusions of Contradiction between the Hadith (Tradition) of the Prophet for Al- Hafiz Badr Al-Din Al-Aini Through His Book ‘The Elites of Thoughts in Emendation Structure of Reports in Explaining the Meaning of Narrations.’” *Maktabah Kulliyah Uṣūl Al-Dīn*. jfar.journals.ekb.eg, 2020.
- Ibnu Majah, Abu Abdillah Muhammad Yazid. *Al-Sunan*. Arab Saudi: Dar al-Siddiq, 2014.

- Katz, Marion. "Textual Study of Gender." In *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk, 87–108. Transformations and Continuities. Amsterdam University Press, 2016. <https://doi.org/10.2307/j.ctt1zxsk97.8>.
- Munzirī, 'Abd al-'Azim al-. *Al-Targīb Wa al-Tahīb*. Vol. 3. Riyād: Maktabah al-Ma'arif, 1424.
- al-Nasā'ī, Ahmad Ibn Syu'aib. *Al-Sunan al-Kubrā*. 1st ed. Vol. 8. Kairo: al-Maktabah al-Tijāriyyah al-Kubrā, 1930.
- Qazwīnī, Ibnu Mājah al-. *Al-Sunan*. Vol. 4. Dar al-Risalah al-'Alamiyah, 2013.
- Al-Rahman bin 'Ali, Abd. *Taysīr Al-Wuṣūl Ilā Jāmi' al-Uṣūl Min Ahādīṣ al-Rasūl*. Vol. 4. Kairo: Maṭba'ah al-Salafiyah, n.d.
- Ridwānī, M. M Ibn Sulaiman Ibn al-Fāsī Ibn Ṭāhir al-Sīsī al-. *Jam'u al-Fawā'id Min Jāmi' al-Uṣūl Wa Majma' al-Zawā'id*. Vol. 2. Beirut: Maktabah Ibn Kašīr, 1998.
- Sa'id, M. Ri'fat. *Asbāb Wurūd Al-Hadīṣ: Tahlīl Wa Ta'sīs*. Qatar: Wizaratul Awqaf wa Syu'un Islamiyyah, 1414.

POTRET KEPEMIMPINAN TERHADAP KONSEP HADIS MAUDHU'I

St. Magfirah Nasir

Pascasarjana UIN Alauddin Makassar

Email: stmagfirahnasir@gmail.com

Abstrak

Tulisan ini fokus kepada analisis kepemimpinan dalam hadis yaitu membahas tentang seluk beluk pemimpin, memimpin dan kepemimpinan. Terdapat empat batasan dalam derivasi kepemimpinan hadis maudhu'i. Pendekatan penelitian ini menggunakan kritik hadis, filosofis dan politik. Adapun jenis penelitian yaitu kualitatif di antaranya sumber data primer ditemukan dari data yang diperoleh langsung dari kitab sumber dan data sekunder yaitu diperoleh dari hasil tulisan yang telah disistematisasi. Metode penelitian ini menggunakan analisis tematik dengan pendekatan hadis-hadis politik. Penelitian ini bersifat kajian pustaka yang dilakukan dengan cara mengumpulkan data dan menelaah data sesuai dengan sumber primer dan sekunder. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa konsep kepemimpinan dalam hadis adalah contoh keteladanan dalam kepribadian kepala negara sebab memiliki wawasan dan ketajaman dalam persoalan politik, pemerintahan atau kepemimpinan.

Kata Kunci

Hadis Maudhu'i, Kepala Negara, Potret Kepemimpinan, Perpolitikan.

Abstract

This paper focuses on analysing leadership in hadith, which discusses the ins and outs of leaders, leading and leadership. There are four limitations in the derivation of leadership in maudhu'i hadith. This research approach uses hadith criticism, philosophical and political. The type of research is qualitative in which primary data sources are found from data obtained directly from the source book and secondary data that is obtained from the results of writings that have been systematised. This research method uses thematic analysis with a political hadith approach. This research is a literature study conducted by collecting data and analysing data in accordance with primary and secondary sources. The results of this study conclude that the concept of leadership in the hadith is an exemplary example in the personality of the head of state because it has insight and sharpness in political, governmental or leadership issues.

Keywords.

Maudhu'i Hadith, Head of State, Portrait of Leadership, Politics.

Pendahuluan

Hadis *maudu'i* mulai berkembang dan populer pada masa *tabi'in* yaitu mengategorisasikan hadis berdasarkan tema-tema permasalahan. Contohnya, al-Bukhari mengategorisasikan hadis-hadis bersuci dengan tema besar *Taharah*, kemudian terbagi atas bab-bab kecil seperti: larangan buang air pada air yang tenang atau tidak mengalir, cara menghilangkan darah haid atau cara wudu. Contoh lainnya tema besar Salat, adapun poin babnya yaitu salat adalah sendi Islam, tidak ada salat sunah sesudah salat Subuh atau salat Ashar, cara sujud Rasulullah dan sebagainya.¹

Masalah kepemimpinan memiliki kesamaan dengan masalah politik yaitu adanya hubungan seperti unsur kekuatan dan kekuasaan, serta kepemimpinan dan politik merupakan perbincangan yang tidak memiliki ujung. Selain itu, kepemimpinan dan politik memiliki unsur kesamaan dari segi kebutuhan, kebutuhan politik dan kepemimpinan seperti masyarakat membutuhkan udara dan air. Oleh karena itu, hal tersebut mengindikasikan bahwa Islam tidak terlepas dari politik dan kepemimpinan, sehingga berasumsikan bahwa hingga beberapa tahun ke depan kedua persoalan tersebut masih memiliki hubungan atau kesamaan pembahasan.²

Bagi umat muslim, kepemimpinan memiliki hubungan erat dengan manusia sebab dijadikan sebagai amanah baik menjadi manusia individu maupun sosial. Sebagaimana Nabi Muhammad saw bersabda bahwa

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا، وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»³

Artinya:

Dari 'Abdullah Ibn 'Umar bahwasanya Rasulullah berkata "Setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan diminta pertanggung jawaban atas yang dipimpinya. Imam (kepala Negara) adalah pemimpin yang akan diminta pertanggungjawaban atas rakyatnya. Seorang suami dalam keluarganya adalah pemimpin dan akan diminta pertanggung jawaban atas keluarganya. Seorang istri adalah pemimpin di dalam urusan rumah tangga suaminya dan akan diminta pertanggung jawaban atas urusan rumah tangga tersebut. Seorang pembantu adalah pemimpin dalam urusan harta tuannya dan akan diminta pertanggung jawaban atas urusan tanggung jawabnya tersebut". Dia ('Abdullah bin 'Umar ra)

¹Maftuh Ahnan Asy, *Kumpulan Hadits Terpilih Shahih Bukhari* (Surabaya: Terbit Terang), h. v.

²Mubasyaroh, "Pola Kepemimpinan Rasulullah saw, Cerminan Sistem Politik Islam", in *Journal of Stain Kudus*, 01, Pp. 44-88. DOI: 10.21043 /politea.v li2 .4488.

³Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhāri*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 62.

berkata: "Aku mendengar semua itu dari Rasulullah dan aku munduga Nabi juga bersabda". "Dan seorang laki-laki pemimpin atas harta bapaknya dan akan diminta pertanggung jawaban atasnya dan setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan diminta pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya.

Hadis di atas dibatasi pada riwayat al-Bukhari dan Muslim. Berikut *takhrij* hadis di atas ditemukan al-Bukhari terdapat pada 1) bab: *al-Jam'atu fi al-Qarī wa al-Madina*, juz. 2 dan h. 5. 2) bab: *al-Mar'atu Ra'iyah fi Baiti Zaujiha*, juz. 7 dan h. 31. 3) bab: *Qū Anfusakum wa ahlikum Nāran (al-Tahrim: 6)*, juz. 7 dan h. 26. 4) bab: *Qaulillahi ta'ala wa (Afī'ū Allah wa Afī'ū Rasul)*, juz. 9 dan h. 62.⁴ Adapun ditemukan dalam riwayat Muslim yaitu bab: *Faḍilah al-Imam al-Ādil wa Uqūbah*, juz. 3 dan h. 1459⁵. Serta, status hadis di atas menurut al-Daraqūṭni ialah hadis ini sahih dikarenakan periwayatnya *ṣiqah*⁶

Penamaan kepemimpinan dikenal dengan istilah *khilafah, imamah, imarah, sultan, mulk, wilayah, mas'ul, ri'asah* dan *ri'ayah*. Berdasarkan penamaan inilah masih ada kalangan umat muslim yang menjadikan sebagai komunitas. Contoh munculnya gerakan khilafah yang berkembang akhir-akhir ini dengan menampilkan wajah-wajah teroris dan radikal. Bahkan, komunitas tersebut menganggap bahwa telah menerapkan hadis-hadis kepemimpinan secara tekstual dan kontekstual. Akan tetapi, pandangan komunitas tersebut terbantahkan ditambah lagi pada dasarnya komunitas tersebut tidak diterima keberadaannya di Indonesia.⁷

Ditambahkan masyarakat telah membuat komunitas untuk menyusun langkah-langkah menuju satu tujuan akan tetapi, kehidupan nyata, tidak sedikit pemimpin yang menyalahi aturan negara hanya karena mewujudkan cita-cita dengan hawa nafsu. Untuk menghidupkan atau memperbaiki kembali pemahaman kepemimpinan perspektif hadis, maka tulisan ini berusaha menganalisis hadis-hadis tentang kepemimpinan Nabi Muhammad saw sebagai kepemimpinan yang memiliki aturan dan anjuran. Hal ini menjadi sanggahan terhadap tuduhan yang menyatakan bahwa karakteristik kepemimpinan dalam Islam dinilai tidak bermoral berdasarkan pengamatan dari sarjana non-muslim terhadap kebiasaan orang Arab.⁸ Sehingga landasan utama dalam tulisan ini

⁴Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣahih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillāh ṣallallāhu 'alaih wa salam wa sunnanihī wa ayyamihā Ṣahih al-Bukhārī...*, juz. IX, h. 62.

⁵Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri, *al-Musnad al-Ṣahih al-Mukhtaṣar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasūlillāh ṣallallāhu 'alaih wa sallam*, juz. III (Beirut: Dār Ihyā' u al-Turāṣ al-' Arabī), h. 1459.

⁶Abu 'Abdurrahman Muhammad Naṣiruddin, *Silsilah al-Āhādīs al-Ṣahihah Sya'i wa Fiqihā wa Fuwa'idihā*, juz. IV (Cet. I; Riyāḍ: Maktabah Mu'ārif lil Nasyar wa Tauzigh, 1415), h. 1636.

⁷Nurul Irfan, *Reinterpretasi Hadis-hadis Politik dalam Konteks Negara Modern* (Cet. I; Jakarta: UIN Jakarta press, 2016), h. 1

⁸Orang Arab memiliki kebiasaan berperang dalam setiap kondisi, sebagai contoh: perebutan pengaruh dan kekuasaan lahan untuk memenuhi kebutuhan hidup. Adapun perang dilakukan jika terpaksa demi mempertahankan hidup akibat sistem kesukuan yang dianut dan desakan kebutuhan ekonomi. Dapat dilihat pada buku Nourouzzaman Shiddiqic, *Pengantar Sejarah Muslim* (Yogyakarta: Nur Cahaya, 1983),

yaitu merekonstruksi pemahaman masyarakat muslim yang menilai sifat kepemimpinan dalam Islam sebagai hal yang merusak pemerintahan.

Berdasarkan uraian di atas, penulis berpendapat bahwa hadis-hadis yang menjadi objek memiliki dukungan dari literatur kontemporer baik berupa penggambaran maupun argumentasi. Penulis menambahkan pula bahwa hadis-hadis yang dijadikan objek ditemukan adanya dukungan atau kritikan. Akan tetapi, hal inilah yang menjadi perdebatan yang menarik tentang aspek kepemimpinan, mulai dari motif, sifat, peran, perilaku, konsep hingga sistem kekuasaannya. Hal inilah yang menjadikan alasan penulis untuk membahas lebih lanjut dalam bentuk tulisan. Meskipun masalah ini telah diatur secara kompleks dalam konstitusi.

Hadis *Maudu'i* dan Kepemimpinan dalam Hadis

1. Hadis *Maudu'i*

Secara Bahasa *al-maudu'i* dari kata *al-waḍ'u* yang terbentuk dari *waḍ'a'-yaḍi'uwadi'un-maudu'un* artinya menjadikan, meletakkan atau menetapkan sesuatu pada tempatnya. Bila dihubungkan dengan istilah hadis *maudu'i* berarti hadis yang membahas satu topik dengan adanya hubungan antara hadis lainnya dalam batasan tema tertentu, seperti: ketauhidan, ibadah, muamalah, kepemimpinan, menuntut ilmu dan sebagainya.

Ciri-ciri yang terdapat dalam hadis *maudu'i*, sebagai berikut: muhaddisin tidak memperhatikan nomor hadis dalam kitab hadis, hadis yang dikumpulkan sesuai tema yang dibahas, tema hadis yang dibahas berasal dari pokok persoalan yang menonjol serta sumber kajian lainnya menjadi petunjuk dalam pengerjaan.

Bentuk-bentuk hadis *maudu'i* berkembang di akhir abad XIV H sejalan dengan perkembangan tafsir *maudu'i*, sehingga prakteknya memiliki keserupaan. Hadis *maudu'i* memiliki perbedaan bentuk, sebagai berikut: 1) Hadis dikumpulkan dengan berbagai hadis lainnya dengan suatu tema lalu menggunakan hadis lain untuk mensyarah kemiripan teks hadis. 2) hadis dengan tema hukum, bentuknya mengumpulkan hadis-hadis yang membicarakan tentang hukum fikih atau munakahat lalu tema tersebut dibahas secara detail. 3) hadis-hadis yang memiliki kemiripan kosakata berdasarkan tema. Akan tetapi kosakata tersebut dibandingkan dengan hadis yang sama untuk menyimpulkan maksud tertentu. 4) analisis interpretasi yakni mengumpulkan hadis-hadis yang memiliki tema yang sama, seperti kepemimpinan. Lalu, diteliti lebih lanjut menggunakan perangkat hadis seperti takhrij, *i'tibar*, kritik sanad dan matan.

h. 105. Diperkuat oleh jurnal Khoiro Ummatin, 'Tiga Model Interaksi Dakwah Rasulullah terhadap Budaya Lokal', dalam *Jurnal Dakwah*, 15. DOI: <https://doi.org/10.14421/jd.2014.15109>.

2. Kepemimpinan dalam Sejarah Islam

Hakekat kepemimpinan dibagi menjadi dua hal penting yaitu⁹ *Pertama*, kepemimpinan dalam pandangan al-Qur'an bukan sekadar kontrak sosial antara sang pemimpin dengan masyarakatnya, tetapi merupakan ikatan perjanjian antara dia dengan Allah swt. Kepemimpinan adalah amanah, titipan Allah swt, bukan sesuatu yang diminta apalagi dikejar dan diperebutkan. Sebab kepemimpinan melahirkan kekuasaan dan wewenang yang gunanya untuk memudahkan dalam menjalankan tanggung jawab melayani rakyat. Semakin tinggi kekuasaan seseorang, hendaknya semakin meningkatkan pelayanan kepada masyarakat. Balasan dan upah seorang pemimpin sesungguhnya hanya dari Allah swt di akhirat kelak, bukan kekayaan dan kemewahan di dunia.

Kedua, kepemimpinan menuntut keadilan. Keadilan adalah lawan dari penganiayaan, penindasan dan pilih kasih. Keadilan harus dirasakan oleh semua pihak dan golongan. Di antara bentuknya adalah mengambil keputusan yang adil antara dua pihak yang berselisih, mengurus dan melayani semua lapisan masyarakat tanpa memandang agama, etnis, budaya dan latar belakang.

Kajian hadis-hadis kepemimpinan sangat berkembang seiring perjalanannya doktrin-doktrin politik dan perebutan kekuasaan. Banyak hadis tentang kepemimpinan dijadikan patokan lalu digiring ke dalam persoalan perebutan tahta.¹⁰ Hal tersebut di kalangan *muhaddisin*, tidak merasa adanya kejanggalan dari hadis-hadis kepemimpinan jika dipahami secara proporsional dan kontekstual. Namun, jika dipahami secara tekstual, maka akan memberikan pemahaman dangkal dan beranggapan bahwa adanya pertentangan dengan perilaku Nabi Muhammad saw yang menjadi pemimpin agama dan pemimpin negara.

Hal yang sama, sejak awal masuknya Islam di Arab yang dipromotori oleh Nabi Muhammad saw, sosok yang berperan tidak hanya sebagai pemimpin Islam (*mufti*), pemimpin Negara (pemimpinan masyarakat), panglima perang (pemimpin umat), Hakim (*qadi*) sebagai juru damai dan berperan sebagai kepala rumah tangga (suami) yaitu memimpin keluarga.¹¹ Hal demikian, dapat dilihat dalam hadis-hadis kepemimpinan yang masih dapat dikonsumsi saat ini.

Sejarah teori kepemimpinan menjelaskan bahwa kepemimpinan yang dicontohkan Islam adalah model terbaik. Model kepemimpinan yang disebut sebagai *prophetic leadership* merupakan orang teragung sepanjang sejarah kemanusiaan yaitu Rasulullah. Kehidupan Rasulullah menemukan banyak sekali keistimewaan dan

⁹Nidawati, 'Kepemimpinan dalam Perspektif Islam', dalam jurnal

¹⁰Nasrullah, disertasi, hadis-hadis misoginis, 2013.

¹¹<https://islam.nu.or.id/post/read/85336/konsep-kepemimpinan-nabi-muhammad>, Konten adalah milik dan hak cipta www.islam.nu.or.id. Dikutip dalam kitab *Anwar al-Buruq fi Anwa'i al-Furuq* karya al-Qarrafi.

pelajaran. Hal kepemimpinan Rasulullah membangun kepercayaan dan kehormatan dari kaumnya. Sebelum menjadi nabi, Rasulullah sudah mempunyai gelar *al-amin* yang artinya dapat dipercaya. Sebuah gelar yang tidak bisa dikatakan biasa karena menunjukkan kredibilitas di mata kaumnya.

Ditambahkan bahwa adanya Empat sifat yang dimiliki oleh para Nabi dan Rasul terkhusus Nabi Muhammad saw dijadikan sebagai sifat dasar memimpin umat, yaitu: *Ṣiddiq* yaitu jujur, kebenaran dan kesungguhan dalam bersikap, berucap dan bertindak di dalam melaksanakan tugasnya. *Amanah* yaitu kepercayaan yang menjadikan memelihara dan menjaga sebaik-baiknya yang diamanahkan kepadanya, baik dari orang-orang yang dipimpinya, terlebih lagi dari Allah swt.

Faṭānah yaitu kecerdasan, cakap dan handal yang melahirkan kemampuan menghadapi dan menanggulangi persoalan yang muncul. *Tabligh*, yaitu penyampaian secara jujur dan bertanggung jawab atas segala tindakan yang diambilnya (akuntabilitas dan transparansi). Seperti; harus mampu mengkomunikasikan dengan baik kepada rakyat visi, misi dan program-program perencanaan serta segala macam peraturan yang ada secara jujur dan transparan.

Wujud Analisis Hadis *Maudu'i* terhadap Hadis-hadis Kepemimpinan

Menelusuri langkah-langkah dalam pelacakan hadis menggunakan cara kerja *takhrij*¹². Berikut beberapa hadis yang dijadikan objek:

1. Lafal-lafal hadis

Rujukan dari Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fi dalam kitab *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhiḥ al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaihi wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhiḥ al-Bukhāri* dan Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri dalam kitab *al-Musnad al-Ṣāhiḥ al-Mukhtaṣar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasūlillah ṣallallahu 'alaihi wa sallam*.

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *Qaulillahi ta'ala wa (Aṭī'ū Allah wa Aṭī'ū Rasul)*, juz. IX dan h. 62.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَلَا كُتُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ،

¹² *Takhrij hadis* merupakan upaya untuk mengeluarkan hadis-hadis Dari kitab sumber hal ini merupakan langkah awal untuk mengetahui jalur periwayatan dan mengetahui letak perbedaan pada setiap riwayat (cara kerja: 1. Penentuan kata-kata dalam matan. menggunakan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras lil Hadis*. 2. Penentuan lafal pertama. Menggunakan kitab *al-Jami'u al-Ṣagīr*, *al-Faḥḥ al-Kabīr* dan *Mauṣu'ah al-Aṭraf*. 3. Penentuan tema hadis. Menggunakan kitab *Kanz al-'Ummal*. 4. Penentuan periwayat pertama. Menggunakan kitab *Tuhfatu al-Asyraf*. Serta 5. Penentuan status hadis. Menggunakan kitab *Silsilah al-Aḥādīsi al-Ṣāhihi* dan *Silsilah Ahādīsi al-Da'if wa al-Maudu'*). Sebagaimana dijelaskan dalam buku M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Cet. I; Jakarta: PT. Bulan Bintang, 1992), h. 45.

وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»¹³

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Laiš. (dalam jalur lain disebutkan) Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Rumh telah menceritakan kepada kami Laiš dari Nafi' dari Ibnu Umar dari Nabi saw, bahwa beliau bersabda: "Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin, dan setiap kalian bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya. Seorang pemimpin yang memimpin manusia akan bertanggung jawab atas rakyatnya, seorang laki-laki adalah pemimpin atas keluarganya dan dia bertanggung jawab atas mereka semua, seorang wanita juga pemimpin atas rumah suaminya dan anak-anaknya dan dia bertanggung jawab atas mereka semua, seorang budak adalah pemimpin atas harta tuannya, dan dia bertanggung jawab atas harta tersebut. Setiap kalian adalah pemimpin dan akan bertanggung jawab atas kepemimpinannya."

Riwayat Muslim dalam bab: *Faḍīlah al-Imām al-'Adil wa 'Uqūbah al-Jā'ir wa al-Haṣṣu 'ala al-Rafqī*, juz. III dan 1459.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا لَيْثٌ، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ رُمْحٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ نَافِعٍ، عَنْ ابْنِ عُمَرَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُمْ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى بَيْتِ بَعْلِهَا وَوَلَدِهِ، وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَالْعَبْدُ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»¹⁴

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'id telah menceritakan kepada kami Laiš. (dalam jalur lain disebutkan) Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Rumh telah menceritakan kepada kami Laiš dari Nafi' dari Ibnu Umar dari Nabi saw, bahwa beliau bersabda: "Ketahuilah, setiap kalian adalah pemimpin dan setiap kalian bertanggung jawab atas apa yang dipimpinnya. Seorang pemimpin yang memimpin manusia akan bertanggung jawab atas rakyatnya, seorang laki-laki adalah pemimpin atas keluarganya, dan dia bertanggung jawab atas mereka semua, seorang wanita juga pemimpin atas rumah suaminya dan anak-anaknya dan dia bertanggung jawab atas mereka semua, seorang budak adalah pemimpin atas harta tuannya dan dia bertanggung

¹³Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillāh ṣallāllāhu 'alāih wa salām wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhārī...*, juz. IX, h. 62.

¹⁴Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Ḥasan al-Qusyairī al-Naisabūri, *al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasūlillāh ṣallāllāhu 'alāih wa sallam...*, juz. III, h. 1459.

jawab atas harta tersebut. Setiap kalian adalah pemimpin dan akan bertanggung jawab atas kepemimpinannya."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *min Istira'ī 'an Ra'iyah fa lam Yanṣah*, juz. IX dan h. 9.

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ مَنْصُورٍ، أَخْبَرَنَا حُسَيْنُ الْجَعْفِيُّ، قَالَ: زَائِدَةُ ذَكَرَهُ: عَنْ هِشَامٍ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: أَتَيْنَا مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ نَعُودُهُ، فَدَخَلَ عَلَيْنَا عَبْدُ اللَّهِ، فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: أَحَدَثَكَ حَدِيثًا سَمِعْتَهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: «مَا مِنْ وَالٍ يَلِي رَعِيَّةً مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَيَمُوتُ وَهُوَ غَاشٌّ هُمْ، إِلَّا حَرَّمَ اللَّهُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ»¹⁵

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Ishaq bin Mansur Telah mengabarkan kepada kami Husain al-Ju'fi, Zaidah mengatakan, bahwa ia menyebutkannya dari Hisyam dari al-Hasan mengatakan, kami mendatangi Ma'qil bin Yasar, lantas Ubaidullah menemui kami, lantas Ma'qil berujar kepadanya; Saya ceritakan hadis kepadamu yang aku mendengarnya dari Rasulullah, beliau bersabda; "Tidaklah seorang pemimpin memimpin masyarakat muslimin, lantas dia meninggal dalam keadaan menipu mereka, selain Allah mengharamkan surga baginya."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *Qaul al-Nabi ṣallallahu 'alaih wa sallam wayaumillah*, juz. VIII dan h. 128.

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا، قَالَ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أُسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَطَعَنَ بَعْضُ النَّاسِ فِي إِمْرَتِهِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنْ كُنْتُمْ تَطْعُنُونَ فِي إِمْرَتِهِ، فَقَدْ كُنْتُمْ تَطْعُنُونَ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ، وَإِنَّمَا اللَّهُ إِنْ كَانَ لَخَلِيفًا لِلْإِمَارَةِ، وَإِنْ كَانَ لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَيَّ، وَإِنَّ هَذَا لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسِ إِلَيَّ بَعْدَهُ»¹⁶

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah bin Sa'd dari Isma'il bin Ja'far dari Abdullah bin Dinar dari Ibnu Umar ra mengatakan, suatu kali Rasulullah saw mengutus utusan dan mengangkat Usamah bin Zaid sebagai komandan mereka, tetapi sebagian sahabat mencela habis-habisan kepemimpinannya. Maka Rasulullah saw berdiri dan bersabda: "Kalaulah kalian mencela kepemimpinannya, dahulu kalian telah mencela kepemimpinan ayahnya. Demi Allah, ia adalah orang yang paling ideal memegang kepemimpinan dan ayahnya dahulu adalah di antara manusia

¹⁵Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fi, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhāri*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 9.

¹⁶Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fi, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhāri*, juz. VIII (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 128.

yang paling kucintai dan anaknya sekarang di antara manusia yang paling kucintai sepeninggal ayahnya."

Riwayat Muslim dalam bab: *Faḍa'il Zaid Ibn Hārīṣah wa Usāmah Ibn Zaid raḍiallahu 'anhumā*, juz. IV dan h. 1884.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، وَيَحْيَى بْنُ أَبِي حَبْرَةَ، وَأَبْنُ حُجْرٍ - قَالَ: يَحْيَى بْنُ يَحْيَى: أَخْبَرَنَا وَقَالَ الْآخَرُونَ: حَدَّثَنَا - إِسْمَاعِيلُ يَعْنُونَ ابْنَ جَعْفَرٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، أَنَّهُ سَمِعَ ابْنَ عُمَرَ، يَقُولُ: بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَعْثًا، وَأَمَرَ عَلَيْهِمْ أَسَامَةَ بْنَ زَيْدٍ، فَطَعَنَ النَّاسَ فِي إِمْرَتِهِ، فَقَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِنْ تَطَعْنَا فِي إِمْرَتِهِ، فَقَدْ كُنْتُمْ تَطَعُونَ فِي إِمْرَةِ أَبِيهِ مِنْ قَبْلُ، وَإِنَّمَا اللَّهُ إِنْ كَانَ حَلِيقًا لِلْإِمْرَةِ، وَإِنْ كَانَ لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسَ إِلَيَّ، وَإِنْ هَذَا لِمَنْ أَحَبَّ النَّاسَ إِلَيَّ بَعْدَهُ»¹⁷

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Yahya, Yahya bin Ayyub, Qutaibah dan Ibnu Hujr. Yahya bin Yahya berkata; Telah mengabarkan kepada kami sedangkan yang lainnya berkata; Telah menceritakan kepada kami Isma'il yaitu Ibnu Ja'far dari 'Abdullah bin Dinar bahwasanya dia mendengar Ibnu 'Umar berkata; "Rasulullah saw pernah menyiapkan sebuah pasukan perang yang dipimpin oleh Usāmah bin Zaid. Lalu para sahabat saling mengecam kepemimpinannya. Maka, Rasulullah saw bangkit seraya bersabda: "Apabila kalian mengecam kepemimpinan Usāmah bin Zaid, maka berarti kalian juga mengecam kepemimpinan ayahnya sebelum itu. Demi Allah, sungguh ia memang layak dengan jabatan itu. Jika bapaknya adalah termasuk orang yang paling aku cintai, maka Usāmah juga termasuk dari orang yang paling aku cintai setelahnya."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *min Jalasi fi al-Masjidi Yantazir al-Ṣalah wa Faḍl*, juz. I dan h. 133.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ بُنْدَارٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي حُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: " سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ، يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ: الْإِمَامُ الْعَادِلُ، وَشَابٌّ نَشَأَ فِي عِبَادَةِ رَبِّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلٌ تَحَابَّتْ فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ طَلَبَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ، أَحَقَمَى حَتَّى لَا تَعْلَمَ شِمَالَهُ مَا تُنْفِقُ بِيَمِينِهِ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"¹⁸

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basysyar Bundar berkata, telah menceritakan kepada kami Yahya dari 'Ubaidullah berkata, telah menceritakan kepadaku Khubaib bin 'Abdurrahman dari Hafṣ bin

¹⁷Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri, *al-Musnad al-Ṣahih al-Mukhtaṣar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasulillah ṣallallahu 'alaihi wa sallam*, juz. IV (Beirut: Dār Ihya' u al-Turaṣ al-' Arabī), h. 1884.

¹⁸Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣahih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasulillah ṣallallahu 'alaihi wa salam wa sunnanihi wa ayyamihi = Ṣahih al-Bukhārī*, juz. I (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 133.

'Aşim dari Abu Hurairah dari Nabi saw bersabda: "Ada tujuh golongan manusia yang akan mendapat naungan Allah pada hari yang tidak ada naungan kecuali naungan-Nya; pemimpin yang adil, seorang pemuda yang menyibukkan dirinya dengan ibadah kepada Rabbnya, seorang laki-laki yang hatinya terpaut dengan masjid, dua orang laki-laki yang saling mencintai karena Allah mereka tidak bertemu kecuali karena Allah dan berpisah karena Allah, seorang laki-laki yang diajak berbuat maksiat oleh seorang wanita kaya lagi cantik lalu dia berkata, Aku takut kepada Allah dan seorang yang bersedekah dengan menyembunyikannya hingga tangan kirinya tidak mengetahui apa yang diinfakkan oleh tangan kanannya, serta seorang laki-laki yang berzikir kepada Allah dengan mengasingkan diri hingga kedua matanya basah karena menangis."

Riwayat Muslim dalam bab: *Faql Ikhfa'u al-Şadaqah*, juz. II dan h. 715

حَدَّثَنِي زُهَيْرُ بْنُ حَرْبٍ، وَمُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، جَمِيعًا عَنْ يَحْيَى الْقَطَّانِ، قَالَ زُهَيْرٌ: حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ عُبَيْدِ اللَّهِ، أَخْبَرَنِي حُبَيْبُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: "سَبْعَةٌ يُظِلُّهُمُ اللَّهُ فِي ظِلِّهِ يَوْمَ لَا ظِلَّ إِلَّا ظِلُّهُ الْإِمَامُ الْعَادِلُ وَشَابٌّ نَشَأَ بِعِبَادَةِ اللَّهِ، وَرَجُلٌ قَلْبُهُ مُعَلَّقٌ فِي الْمَسَاجِدِ، وَرَجُلَانِ تَحَابَّا فِي اللَّهِ اجْتَمَعَا عَلَيْهِ وَتَفَرَّقَا عَلَيْهِ، وَرَجُلٌ دَعَتْهُ امْرَأَةٌ ذَاتُ مَنْصِبٍ وَجَمَالٍ، فَقَالَ: إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ، وَرَجُلٌ تَصَدَّقَ بِصَدَقَةٍ فَأَخْفَاهَا حَتَّى لَا تَعْلَمَ يَمِينُهُ مَا تُنْفِقُ شِمَالُهُ، وَرَجُلٌ ذَكَرَ اللَّهَ خَالِيًا، فَفَاضَتْ عَيْنَاهُ"¹⁹

Artinya:

Telah menceritakan kepadaku Zuhair bin Harb dan Muhammad bin al-Musanna semuanya dari Yahya al-Qaţţan berkata Zuhair berkata Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Sa'id dari Ubaidullah telah mengabarkan kepadaku Khubaib bin Abdurrahman dari Hafş bin Aşim dari Abu Hurairah dari Nabi saw, beliau bersabda: "Ada tujuh golongan yang akan mendapatkan naungan Allah, pada hari tidak ada naungan selain naungan-Nya. Yaitu; Seorang imam yang adil, pemuda yang tumbuh dalam ibadah kepada Allah, seorang laki-laki yang hatinya selalu terpaut dengan masjid, dua orang yang saling mencintai karena Allah yang mereka berkumpul karena-Nya dan juga berpisah karena-Nya, seorang laki-laki yang dirayu oleh wanita bangsawan lagi cantik untuk berbuat mesum lalu ia menolak seraya berkata, 'Aku takut kepada Allah.' Dan seorang yang bersedekah dengan diam-diam, sehingga tangan kanannya tidak mengetahui apa yang disedekahkan oleh tangan kirinya. Dan yang terakhir

¹⁹Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri, *al-Musnad al-Şahih al-Mukhtaşar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasulillah şallallahu 'alaihi wa sallam*, juz. II (Beirut: Dār Ihya'u al-Turaş al-' Arabī), h. 715.

adalah seorang yang menetes air matanya saat berzikir, mengingat dan menyebut nama Allah dalam kesunyian."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *man Suila al-Imārah wa Kulli ilaiha*, juz. IX dan 73.

حَدَّثَنَا أَبُو مَعْمَرٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْوَارِثِ، حَدَّثَنَا يُونُسُ، عَنِ الْحَسَنِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ سُمْرَةَ، قَالَ: قَالَ لِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ بْنَ سُمْرَةَ لَا تَسْأَلِ الْإِمَارَةَ، فَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ مَسْأَلَةٍ وُكِّلَتْ إِلَيْهَا، وَإِنْ أُعْطِيَتْهَا عَنْ غَيْرِ مَسْأَلَةٍ أُعِنْتَ عَلَيْهَا، وَإِذَا حَلَقْتَ عَلَى يَمِينٍ فَرَأَيْتَ غَيْرَهَا خَيْرًا مِنْهَا، فَأَتِ الَّذِي هُوَ خَيْرٌ، وَكَفِّرْ عَنْ يَمِينِكَ»²⁰

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'man Muhammad bin Faḍl telah menceritakan kepada kami Jarir bin Hazim telah menceritakan kepada kami al-Hasan telah menceritakan kepada kami Abdurrahman bin Samurah mengatakan, Nabi saw bersabda: "Wahai Abdurrahman bin Samurah, Janganlah kamu meminta jabatan, sebab jika engkau diberi (jabatan) karena meminta, kamu akan ditelantarkan dan jika kamu diberi dengan tidak meminta, kamu akan ditolong dan jika kamu melakukan sumpah, kemudian kamu melihat suatu yang lebih baik, bayarlah kafarat sumpahmu dan lakukanlah yang lebih baik."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *man Istar'iy Ra'iyah falam Yunṣah*, juz. IX dan h. 64.

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا أَبُو الْأَشْهَبِ، عَنِ الْحَسَنِ، أَنَّ عُبَيْدَ اللَّهِ بْنَ زِيَادٍ، عَادَ مَعْقِلَ بْنَ يَسَارٍ فِي مَرَضِهِ الَّذِي مَاتَ فِيهِ، فَقَالَ لَهُ مَعْقِلٌ: «إِنِّي مُحَدِّثُكَ حَدِيثًا سَمِعْتُهُ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: «مَا مِنْ عَبْدٍ اسْتَرْعَاهُ اللَّهُ رَعِيَةً، فَلَمْ يَحْطُهَا بِنَصِيحَةٍ، إِلَّا لَمْ يَجِدْ رَائِحَةَ الْجَنَّةِ»»²¹

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abu Nu'aim telah menceritakan kepada kami Abul Asyhab dari al-Hasan, bahwasanya Abdullah bin Ziyad mengunjungi Ma'qil bin Yasar ketika sakitnya yang menjadikan kematiannya, lantas Ma'qil mengatakan kepadanya; 'Saya sampaikan hadis kepadamu yang aku dengar dari Rasulullah saw, aku mendengar Nabi saw bersabda; "Tidaklah seorang hamba yang Allah beri amanah kepemimpinan, namun dia tidak menindaklanjutinya dengan baik, selain tak bakalan mendapat aroma surga."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *Qaul Allah ta'ala wa (aṭi' u allah wa aṭi' u)*, juz. IX dan h. 61.

²⁰Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaih wa salam wa Sunnanihi wa Ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhārī*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 73.

²¹Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Ṣāhih al-Bukhārī*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 64.

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، أَخْبَرَنَا عَبْدُ اللَّهِ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»²²

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Abdan telah mengabarkan kepada kami Abdullah dari Yunus dari al-Karmani telah mengabarkan kepadaku Abu Salamah bin Abdurrahman, ia mendengar Abu Hurairah ra berkata, bahwa Rasulullah saw bersabda: "Siapa yang mentaatiku berarti ia mentaati Allah, sebaliknya barangsiapa membangkang kepadaku, ia membangkang Allah dan barangsiapa mentaatiku berarti ia mentaatiku dan barangsiapa membangkang amirku, berarti ia membangkang kepadaku."

Riwayat Muslim dalam bab: *Wujūbu Ta'ah al-Amrā'u fi Ghairi Ma'Ṣiyah*, juz.

III dan h. 1466.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى، أَخْبَرَنَا الْمُعْبِرُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ الْحِرَامِيُّ، عَنْ أَبِي الزِّنَادِ، عَنِ الْأَعْرَجِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ يَعَصِنِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ يُطِعِ الْأَمِيرَ فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ يَعِصِ الْأَمِيرَ فَقَدْ عَصَانِي»²³

Artinya:

Dan telah menceritakan kepadaku Harmalah bin Yahya telah mengabarkan kepada kami Ibnu Wahb telah mengabarkan kepadaku Yunus dari Ibnu Syihab telah mengabarkan kepadanya, ia berkata; telah menceritakan kepada kami Abu Salamah bin Abdurrahman dari Abu Hurairah dari Rasulullah saw, bahwa beliau bersabda: "Barangsiapa mentaatiku sungguh dia telah mentaati Allah, barangsiapa bermaksiat kepadaku maka dia telah bermaksiat kepada Allah. Dan barangsiapa mentaati pemimpinku sungguh dia telah mentaatiku, barangsiapa bermaksiat kepada pemimpinku maka dia telah bermaksiat kepadaku."

Riwayat al-Bukhari dalam bab: *mā Żukira 'an banī Isra'īl*, juz. IV dan h. 169.

حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ فُرَاتِ الْقَزَّازِ، قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ، قَالَ: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ حَمْسَ سِنِينَ، فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ

²²Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fi, *al-Jāmi' al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar min Umuri Rasūlillah ṣallallahu 'alaihi wa salām wa sunnanihi wa ayyamihi* = *Ṣāhih al-Bukhārī*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 61.

²³Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri, *al-Musnad al-Ṣāhih al-Mukhtaṣar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasūlillah ṣallallahu 'alaihi wa sallam*, juz. III (Beirut: Dār Ihya' u al-Turaṣ al-' Arabī), h. 1466.

تَسْؤُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَيَكْتُمُونَ» قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟
قَالَ: «فُوا بَيْعَةَ الْأَوَّلِ فَالْأَوَّلِ، وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»²⁴

Artinya:

Telah bercerita kepadaku Muhammad bin Basysyar telah bercerita kepada kami Muhammad bin Ja'far telah bercerita kepada kami Syu'bah dari Furat al-Qazaz berkata, aku mendengar Abu Hazim berkata; "Aku hidup mendampingi Abu Hurairah ra selama lima tahun dan aku mendengar dia bercerita dari Nabi saw yang bersabda: "Bani Isra'il, kehidupan mereka selalu didampingi oleh para Nabi, bila satu Nabi meninggal dunia, akan dibangkitkan Nabi setelahnya. Sungguh tidak ada Nabi sepeninggal aku adalah para khalifah yang banyak jumlahnya". Para shahabat bertanya; "Apa yang baginda perintahkan kepada kami?". Beliau menjawab: "Penuhiilah baiat kepada khalifah yang pertama (lebih dahulu diangkat), berikanlah hak mereka karena Allah akan bertanya kepada mereka tentang pemerintahan mereka".

Riwayat Muslim dalam bab: *al-Amr bi al-Wafā'i bi Bai'ah al-Khulafā'i*, juz. III dan h. 1471.

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ فُرَاتِ الْقَزَّازِ، عَنْ أَبِي حَازِمٍ، قَالَ: قَاعَدْتُ أَبَا هُرَيْرَةَ حَمْسَ سِنِينَ فَسَمِعْتُهُ يُحَدِّثُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسْؤُسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ، وَإِنَّهُ لَا نَبِيَّ بَعْدِي، وَسَيَكُونُ خُلَفَاءُ فَتَكْتُمُونَ»، قَالُوا: فَمَا تَأْمُرُنَا؟ قَالَ: «فُوا بَيْعَةَ الْأَوَّلِ، فَالْأَوَّلِ، وَأَعْطُوهُمْ حَقَّهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ»²⁵

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Basyar telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Ja'far telah menceritakan kepada kami Syu'bah dari Furat al-Qazzaz dari Abu Hazim dia berkata, "Saya pernah duduk (menjadi murid) Abu Hurairah selama lima tahun, saya pernah mendengar dia menceritakan dari Rasulullah saw, beliau bersabda: "Dahulu Bani Isrā'il selalu dipimpin oleh para Nabi, setiap Nabi meninggal maka akan digantikan oleh Nabi yang lain sesudahnya. Sungguh, tidak akan ada Nabi lagi setelahku, namun yang ada adalah para khalifah (kepala pemerintahan) yang mereka akan banyak berbuat dosa." Para sahabat bertanya, "Apa yang anda perintahkan untuk kami jika itu terjadi?" beliau menjawab: "Tepatilah baiat yang pertama, kemudian yang

²⁴Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fi, *al-Jāmi' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtashar min Umuri Rasulillah shallallahu 'alaihi wa salam wa sunnanihi wa ayyamihā = Sahih al-Bukhāri*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 169.

²⁵Muslim Ibn Hajjāj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisabūri, *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtashar bi Naqli al-'Adl 'an al-Udul ila Rasulillah shallallahu 'alaihi wa sallam*, juz. III (Beirut: Dār Ihya' u al-Turāṣ al-'Arabī), h. 1471.

sesudah itu. Penuhilah hak umat, karena Allah akan meminta pertanggungjawaban tentang pemerintahan mereka."

2. Kata-kata dalam hadis

Kata-kata hadis dalam kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Hadis* karya A. J. Wensick dan telah dialihbahasakan oleh Fuad Abdu al-Baqi dalam *maktabah syāmilah*. Pelacakan ini mencari kata 1. خلافة 2. امامة 3. امارة dan 4. رعية pada Batasan hadis riwayat al-Bukhari dan Muslim. Empat batasan ini digunakan karena kepopulerannya.

Term : رعية

كلكم راع و كلكم مسؤول عن رعيته خ: جمعة 11, جنائز 32, استقراض 20, وصايا 9, عتق 17, 19, نكاح 81, 90, أحكام 1, م: إماراة 20.
 مامن عبد استرعاه الله رعية فلم ... خ: أحكام 8, م: إيمان 227, 228, إماراة 21.
 فإن الله سائلهم عما استرعاه خ: انبياء 50, م: إماراة 44.

Term : إماراة

بعث رسول الله بعثنا وأمر عليمم خ: أحكام 33, شركة 1, مغازي 42, 87, فضائل الصالحة 17, رفاق 7, إيمان 3, م: فضائل الصحابة 3.
 إن أمر عليكم عبد مجدع م: إماراة 37.
 لا تسأل الإمارة فإنك إن أعطيتها عن خ: أحكام 5, 6, إيمان 1, كفارات 10, م: إماراة 13, إيمان 19.

Term : إمامة

الامام راع و مسؤول عن رعيته خ: 11, استقراض 20, عتق 19, وصايا 9, نكاح 81, أحكام 1.
 سبعة يظلمهم الله خ: زكاة 16, حدود 19, م: زكاة 91.
 خيار أئمتكم الذين تحبون م: إماراة 65, 66.

Term : خلافة

خلف رسول الله م: فضائل الصحابة 31, 32.

Term-term kepemimpinan di atas dalam bahasa Arab diartikan sebagai yaitu: Term *rā'in* pada dasarnya berarti penggembala yang bertugas memelihara binatang, baik yang terkait dengan pemberian makanan maupun dengan perlindungan dari bahaya. Perkembangan selanjutnya, kata tersebut juga dimaknai pemimpin, karena tugas pemimpin sebenarnya hampir sama dengan tugas penggembala yaitu memelihara, mengawasi dan melindungi orang-orang yang dipimpinnya.

Term khalifah خليفة berasal dari akar kata خلف yang berarti di belakang. Akar kata tersebut, lahir beberapa kata yang lain, seperti خلف pengganti, khilaf خلف lupa atau keliru. Khusus untuk kata khalifah, secara harfiyah berarti pengganti. Makna ini mengacu kepada arti asal yaitu di belakang. Disebut khalifah karena yang menggantikan selalu berada di belakang atau datang di belakang, sesudah yang digantikan. Al-Qur'an menyebut kata khalifah pada dua konteks. *Pertama*, dalam konteks pembicaraan tentang

Nabi Adam as. Konteks ayat ini menunjukkan bahwa manusia dijadikan khilafah di atas bumi yang bertugas memakmurkan atau membangun sesuai dengan konsep yang ditetapkan oleh Allah swt. *Kedua*, di dalam konteks pembicaraan tentang Nabi Daud as. Konteks ayat ini menunjukkan bahwa Daud menjadi khalifah yang diberi tugas untuk mengelola wilayah yang terbatas.

Term *أمير* kata amir merupakan bentuk *isim fa'il* dari akar kata *أمر* yang berarti memerintahkan atau menguasai. Pada dasarnya kata tersebut memiliki lima makna pokok, yaitu antonim kata larangan, tumbuh atau berkembang, urusan, tanda dan sesuatu yang menakutkan. Akar kata *amara* yang berarti memerintahkan atau menguasai. Al-Qur'an, kata *amir* tidak pernah ditemukan yang ada hanya kata *ulu al-amri* yang mengarah kepada makna pemimpin, meskipun para ulama berbeda pendapat tentang arti *ulil amri* tersebut. Ada yang menafsirkan dengan kepala Negara, pemerintah dan ulama. Bahkan orang-orang Syi'ah mengartikan ulil amri dengan imam-imam mereka yang *ma'sūm*.²⁶

Term *إمام* kata tersebut merupakan bentukan kata dari akar kata *أ-م-ي* yang berarti pergi menuju, bermaksud kepada dan menyengaja. Menurut Ibn Manzur, kata mempunyai beberapa arti. Di antaranya berarti setiap orang yang diikuti oleh suatu kaum, baik untuk menuju jalan yang lurus maupun untuk menuju jalan yang sesat. Di samping itu *إمام* juga berarti *misal* (contoh, teladan) juga dapat berarti "benang yang dibentangkan di atas bangunan guna menyamakan bangunan tersebut.

Ibn Faris menyebutkan bahwa kata *إمام* memiliki dua makna dasar yaitu setiap orang yang diikuti jejaknya dan didahulukan urusannya, juga bisa berarti benang untuk meluruskan bangunan. Melihat pada kaitannya dengan salat, kata *إمام* juga bisa diartikan sebagai jabatan yang diadakan untuk mengganti tugas kenabian di dalam memelihara agama dan mengendalikan dunia.²⁷

3. Status hadis

Rujukan dari Abu 'Abdurrahman Muhammad Naşir al-Dīn dalam kitab *Silsilah al-Ahādīs al-Şahihah Sya'ī min Fiqhihā wa fawā'idihā*.

Adapun keterangannya, sebagai berikut:

"كلكم راع وكلكم مسؤول عن رعيته ..."

وقال أبو نعيم: ورجاله كلهم ثقات رجال الصحيح، ولا علة فيه، فهو حديث صحيح²⁸

Adapun keterangannya, sebagai berikut:

²⁶Djazuli, *Fiqh Siyasah; Implementasi Kemaslahatan Ummat dalam Rambu-rambu Syariah* (Bogor: Kencana, 2003), h. 91-92.

²⁷Ibnu Fāriz, *Mu'jam Maqāyis...*, juz. I, h. 28-29.

²⁸Abu 'Abdurrahman Muhammad Naşir al-Dīn, *Silsilah al-Ahādīs al-Şahihah Sya'ī min Fiqhihā wa fawā'idihā*, juz. I (Cet. I; Riyāq: Maktabah al-Mu'ārif, 1996), h. 74. Terdapat pula dalam juz. IV dan h. 180, serta pada juz. VII dan h. 1304.

وإيم الله إن كان خليفا للإمارة وإن كان لمن أحب الناس إلي وإن هذا لمن أحب الناس إلي بعده " وهذا إسناد صحيح، سليمان هو ابن داود الهاشمي وهو ثقة جليل فقيه وإسماعيل هو ابن جعفر الأنصاري القاري ثقة ثبت. ومثله ابن دينار وهو عبد الله. وأخرجه البخاري ومسلم.²⁹

Adapun keterangannya, sebagai berikut:

(أربع دعوتهم مستجابة: الإمام العادل، والرجل يدعو لأخيه بظهر الغيب، ودعوة المظلوم، ورجل يدعو لوالديه) .

ضعيف جدا فالحديث مرسل.³⁰

Adapun keterangannya, sebagai berikut:

على ابن مسعود.

فإن صح عنه؛ فهو من الإسرائيليات الباطلة التي يكذبها العقل والنقل: أما العقل؛ فإنه من غير المعقول أن يتوفر هذا العدد الكبير من الأنبياء في وقت واحد وبلد واحد، ويتمكن اليهود من ذبحهم ذبح النعاج قبل انتهاء النهار، وفي آخره يقيمون سوقهم! هذا من أبطل الباطل. وأما النقل؛ فهو قوله - صلى الله عليه وسلم - : "كانت بنو إسرائيل تسوسهم الأنبياء، كلما هلك نبي خلفه نبي ..."³¹

Kritik Sanad

حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، حَدَّثَنِي مَالِكٌ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ دِينَارٍ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عُمَرَ، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَلَا كُفُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، ...»³²

1. Bukhari

Muhammad bin Ismail Bin Ibrahim bin al-Mughirah al-Ja'fi. Kunniyahnya adalah Abu Abdillah bin Abu Hasan al-Bukhari. Dilahirkan di Bukhara pada tahun 194. Wafat pada tahun 256 H. Guru-gurunya adalah Abu 'Aşim al-Nabil, Makki bin Ibrahim, Muhammad bin 'Isa bin al-Ṭabba', Ubaidullah bin Musa, Muhammad bin Salam al-Baikandi, Ismā'il bin Abdullah dan lainnya. Pendapat ulama tentang al-Bukhari, Abu Bakar Ibnu Khuzaimah telah memberikan kesaksian terhadap Bukhari dengan mengatakan: "*Di kolong langit ini tidak ada orang yang lebih mengetahui hadis dari Muhammad bin Isma'il.*", al-Hafiz Ibn Hajar yang menyatakan: "*Andaikan pintu pujian dan sanjungan kepada al-Bukhari masih terbuka bagi generasi sesudahnya, tentu habislah semua kertas dan nafas. Ia bagaikan lautan tak bertepi.*"

²⁹ Abu 'Abdurrahman Muhammad Naşir al-Dīn, *Silsilah al-Ahādīs al-Şahihah Sya'ī min Fiqihā wa fawā'idihā*, juz. II (Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Mu'ārif, 1996), h. 371.

³⁰ Abu 'Abdurrahman Muhammad Naşir al-Dīn, *Silsilah al-Ahādīs al-Şahihah Sya'ī min Fiqihā wa fawā'idihā*, juz. VI (Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Mu'ārif, 1996), h. 259. Terdapat pula dalam juz. XII dan h. 231.

³¹ Abu 'Abdurrahman Muhammad Naşir al-Dīn, *Silsilah al-Ahādīs al-Şahihah Sya'ī min Fiqihā wa fawā'idihā*, juz. XII (Cet. I; Riyāḍ: Maktabah al-Mu'ārif, 1996), h. 814. Terdapat pula dalam juz. I dan h. 827.

³² Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhārī Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Şahih al-Mukhtaşar min Umuri Rasullāh şallāhu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihi = Şahih al-Bukhārī*, juz. IX (Cet. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 62.

2. 'Ismā'il

Nama lengkapnya adalah Isma'il bin 'Abdullah bin 'Abdullah bin Uwais , Kalangan: Tabi'u al-Atba'. Keterangan wafat pada tahun 259 H. Semasa hidupnya berada di Madinah. Guru-gurunya, antara lain Nafi' Maula bin Umar panggilan Abu Abdillah, Ibrahim bin Nasyi' bin Yusuf panggilan Abu Bakar, Bakar bin Saudah bin Šamamah panggilan Abu Šamamah, 'Abd al-Aziz Ibn Muhammad al-Darāwadi, Kašir Ibn Ja'far Ibn Abi Kašir, Malik Ibn Anas. Muridnya diantaranya Adam bin Abi Iyas panggilan Abu Hasan, Muhammad bin Ramhi bin Muhajir panggilan Abu Abdillah, Hajjaj bin Muhammad panggilan Abu Muhammad, Ibn Mājah, al-Bukhāri, Abdullah bin Ahmad al-Jaššaš dan lainnya. Derajat periwayatannya adalah *šiqah šubut*. Penilaian kritikus hadis seperti Ahmad bin Hanbal dan Yahya bin Mu'in menyebutnya *šiqah*, Ali bin al-Madani mengatakan bahwa dia *šiqah šubut*.³³

3. Mālik

Malik bin Anas bin Malik bin Abi 'Amir berasal dari kalangan: Tabi'ut Tabi'in semasa hidupnya berada di Madinah. Keterangan lahir pada tahun 93 H dan wafat pada tahun 179 H. Gurunya Abdullah bin Mubarak bin Waži panggilan Abu Abdurrahman, Abdullah Ibn Dīnār, 'Amir Ibn Abdullah Ibn al-Zubair, Abdullah Ibn Abdullah Ibn Jābir Ibn 'Atik. Muridnya: Bukhari, Ismā'il Ibn Uwais, Ishaq Ibn Muhammad, Ahmad Ibn Abdullah dan lainnya. Menurut Ibnu Hajar ia adalah *šaduq*, adapun menurut Ibnu Hibban beliau adalah orang yang dapat dipercaya (*šiqah*).³⁴

4. Dīnār

Abdullah bin Dinar al-Qurasyī al-Addū Maula Ibnu Umar dari kalangan: Tabi'in Beliau diberi kunyah Abu 'Abdur Rahman, tinggal di Madinah wafat pada tahun 127 H. Gurunya antara lain Yunus bin Yazid bin Abi Najd panggilan Abu Zaid, Ibrahim bin Abi Iblah Samir bin Yuqdan bin Umar bin Abdullah panggilan Abu Ismail, Abu Bakar bin Usman bin Sahal bin Hanif panggilan Abu Bakar, Abdullah Ibn 'Umar, Muhammad Ibn Usama, Sulaiman Ibn Yassar dan lainnya. Muridnya di antaranya Basyar bin Muhammad panggilan Abu Muhammad, Ismail bin Ibrahim bin Muamar bin Hasan panggilan Abu Muamar, al-Hasan bin Rabi bin Sulaiman panggilan Abu Ali, Mālik Ibn Anas, al-Laiš Ibn Sa'id dan lainnya. Menurut Ahmad bin Hanbal beliau adalah baik hafalanya, adapun menurut Ibnu Madini. Yahya bin Ma'in, Abu Hatim dan Ibnu Sa'd beliau adalah orang yang *šiqah*.

5. 'Umār

Abdullah bin 'Umar bin al-Khaṭṭab bin Nufail dari kalangan: Šahabat diberi kunyah: Abu 'Abdur Rahman, semasa hidup berada di Madinah serta wafat pada tahun 73 atau 74 H. Guru beliau adalah Nabi saw, 'Ušman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Ṭalib, juga

³³Al-Tahzib, h. 460.

³⁴Al-Tahzib, h. 6425.

istri Rasulullah saw Aisyah binti Abu Bakar dan Hafshah binti Umar, kemudian Zaid bin Šabit, Bilal bin Rabbah, Saad bin Abi Waqaş, Usamah bin Zaid, ‘Abd Allah bin Mas’ud dan Abd Allah bin Abbas bin ‘Abd al-Muṭalib dan lain-lain. Murid: ‘Abdullah Ibn Dīnār, Abdullah Ibn Abdullah Ibn Jabbar dan lainnya. Menurut Ibnu Hibban, Ali Ajli dan al-Nasa’i beliau adalah orang yang *siqah*, adapun menurut Ibnu Kharasi adalah *şadūq* dan menurut Abu Zurha hadisnya tidak masalah.

Kritik Matan

Berikut contoh hadis:

أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، فَالْإِمَامُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ رَاعٍ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالرَّجُلُ رَاعٍ عَلَى أَهْلِ بَيْتِهِ، وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ، وَالْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى أَهْلِ بَيْتِ زَوْجِهَا، وَوَلَدِهِ وَهِيَ مَسْئُولَةٌ عَنْهُمْ، وَعَبْدُ الرَّجُلِ رَاعٍ عَلَى مَالِ سَيِّدِهِ وَهُوَ مَسْئُولٌ عَنْهُ، أَلَا فَكُلُّكُمْ رَاعٍ وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ»³⁵

Artinya:

Rasulullah berkata setiap kalian adalah pemimpin dan setiap pemimpin akan diminta pertanggung jawaban atas yang dipimpinnya. Imam (kepala Negara) adalah pemimpin yang akan diminta pertanggungjawaban atas rakyatnya. Seorang suami dalam keluarganya adalah pemimpin dan akan diminta pertanggung jawaban atas keluarganya. Seorang istri adalah pemimpin di dalam urusan rumah tangga suaminya dan akan diminta pertanggung jawaban atas urusan rumah tangga tersebut. Seorang pembantu adalah pemimpin dalam urusan harta tuannya dan akan diminta pertanggung jawaban atas urusan tanggung jawabnya tersebut.

Syarah hadis di atas bahwa *واع* artinya memelihara amanah demi kemaslahatan agama. Adapun maksud *واع* *ببيت زوجها* bahwa tanggung jawab istri ialah menjaga diri dan kehormatan keluarganya.

Secara harfiyah, kepemimpinan adalah perihal pemimpin atau cara memimpin. Dari kata tersebut, kemudian para pakar memberikan defenisi tentang kepemimpinan. Ordway Tead sebagaimana yang dikutip Kartono mengatakan kepemimpinan adalah kegiatan mempengaruhi orang lain agar mereka mau bekerja untuk mencapai tujuan yang diinginkan. Senada dengan Ordway, George R, Terry juga mengatakan bahwa kepemimpinan adalah kegiatan mempengaruhi orang agar mereka suka bekerja mencapai tujuan- tujuan kelompok.

Hadis Ibnu Umar, maksud pada kalimat *واع على مال سيده* (*Seorang budak mengelola harta majikannya*) karena jika seorang budak telah menasehati majikannya

³⁵Muhammad Ibn ‘Ismail Abu ‘Abdullah al-Bukhāri Ja’fi, *al-Jāmi’ al-Musnad al-Şahih al-Mukhtaşar min Umuri Rasulillah şallallahu ‘alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihi* = *Şahih al-Bukhāri*, juz. IX (Cet. I; ‘Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 62.

dan menunaikan amanat dan menunaikan amanat yang dibebankan kepadanya, maka bagi majikannya patut untuk membantunya dan tidak melampaui batas dalam memperlakukannya.

kitab hukum, kata *arra'ī* diartikan bahwa orang yang memelihara dan diberi amanah atas kemaslahatan apa yang diamanahkan. Dituntut berbuat adil dan melakukan kemaslahatan Bersama.

فَالْأَمِيرُ الَّذِي عَلَى النَّاسِ (Seorang raja memimpin rakyatnya) maksudnya adalah pemimpin tertinggi. Al-Khathabi, pemimpin penguasa tertinggi yang menjaga syariat dengan menegakkan hukum serta berlaku adil dalam menetapkan hukum. Kepemimpinan seorang laki-laki terhadap keluarganya adalah cara mengurus dan memberikan hak-haknya. Kepemimpinan seorang perempuan adalah mengatur urusan rumah, anak-anak, pembantu dan memberi nasehat serta masukan kepada suami tentang semua itu. Sedangkan kepemimpinan pembantu adalah memelihara yang ada dalam tanggung jawabnya.

Al-Ṭaibi berkata, hadis ini disebutkan bahwa pemimpin (penjaga) tidak dituntut karena zatnya. Bahkan ia diadakan untuk memelihara yang diamanahkan kepadanya oleh si pemilik. Oleh karena itu, patut tidak menggunakannya kecuali jika diizinkan oleh pembawa syariat. Ulama lain berkata, masuk pula dalam cakupan umum ini orang yang hidup sendirian tanpa istri (atau suami), pembantu dan tidak pula anak, karena dia tetap menjadi pemimpin atas anggota badannya agar melakukan hal-hal diperintahkan dan menjauhi hal-hal yang dilarang, baik berupa perbuatan, perkataan, maupun keyakinan. Anggota badan, kekuatan dan indera adalah hal-hal yang dipimpinya.

Sebagai umat Islam harus mentaati pemimpin seperti yang terkandung dalam hadis yang diriwayatkan oleh Bukhari dan Muslim:

حَدَّثَنَا عَبْدَانُ، أَحْبَبَنَا عَبْدُ اللَّهِ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ الرَّهْرِيِّ، أَخْبَرَنِي أَبُو سَلَمَةَ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، أَنَّهُ سَمِعَ أَبَا هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ: أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: «مَنْ أَطَاعَنِي فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ، وَمَنْ عَصَانِي فَقَدْ عَصَى اللَّهَ، وَمَنْ أَطَاعَ أَمِيرِي فَقَدْ أَطَاعَنِي، وَمَنْ عَصَى أَمِيرِي فَقَدْ عَصَانِي»³⁶

Artinya

Telah menceritakan kepada kami Abdan telah mengabarkan kepada kami Abdullah dari Yunus dari al-Karmani telah mengabarkan kepadaku Abu Salamah bin Abdurrahman, ia mendengar Abu Hurairah ra berkata, bahwa Rasulullah saw bersabda: "Siapa yang mentaatiku berarti ia mentaati Allah, sebaliknya barangsiapa membangkang kepadaku, ia membangkang Allah dan barangsiapa mentaati ke *amir* berarti ia mentaatiku dan barangsiapa membangkang ke *amir*, berarti ia membangkang kepadaku."

³⁶Muhammad Ibn 'Ismail Abu 'Abdullah al-Bukhāri Ja'fī, *al-Jāmi' al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar min Umuri Rasulillah shallallahu 'alaih wa salam wa sunnanihi wa ayyamihi* = *Shahih al-Bukhāri*, juz. IX (Cct. I; 'Arabī: Dār Ṭauq al-Najāh, 1422 H), h. 61.

Akan tetapi kita harus bisa membedakan perintah yang baik atau yang mengarah kepada kemaksiatan sebab mentaati pemimpin ada batasannya sesuai hadis berikut ini:

عبد الله بن عمر رضي الله عنهما, عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحب وكره, ما لم يؤمر بمعصية, فإذا أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة.

Artinya:

Abdullah bin Umar berkata Nabi saw bersabda: "Mendengar dan taat itu wajib bagi seseorang dalam apa yang ia suka atau benci, selama ia tidak diperintah berbuat maksiat, maka jika diperintah berbuat maksiat maka tidak wajib mendengar dan wajib taat.

Berdasarkan hadis di atas Nabi Muhammad saw berpesan agar setiap muslim hendaknya mendengar dan mematuhi keputusan, kebijakan dan perundang-undangan yang telah ditetapkan oleh para pemimpin, baik itu menyenangkan ataupun tidak menyenangkan bagi dirinya. Selama peraturan tersebut tidak bertentangan dengan perintah Allah dan Rasul-Nya. Sebab kunci dari keberhasilan suatu negara atau organisasi di antaranya terletak pada ketaatan para warga atau pengikutnya dan pemimpinnya kepada Allah.³⁷

Seyogianya, pemimpin memerintahkan sesuatu yang bertentangan dengan ajaran Allah dan Rasul-Nya, maka tidak boleh mentaati perintahnya. Kepatuhan terhadap pemimpin mempunyai batasan tertentu yakni selama memimpin dan mengarahkan kepada hal-hal yang positif dan tidak menuju ke jalan kemaksiatan, misalnya: pemimpin melarang wanita muslim mengenakan jilbab; pemimpin yang menyuruh untuk melakukan perjudian dan contoh lainnya. Penyelewengan-penyelewengan pemimpin, maka harus mengambil sikap seperti sabda Rasulullah saw berikut ini:

من رأى منكم منكراً فليغيره بيده فإن لم يستطع فبلسا نه فإن لم يستطع فبقلمه وذلك أضعف الإيمان (رواه مسلم)

Artinya:

Barang siapa di antara kamu melihat kemungkaran, hendaklah mengubahnya (memperingatkannya) dengan tangan, jika tidak mampu, hendaklah dengan lisannya, jika tidak mampu hendaklah dengan hatinya. Yang demikian itu adalah selemah-lemah iman.

Berdasarkan argumen-argumen di atas, maka dapat disimpulkan bahwa hadis yang menjadi objek kajian telah memenuhi syarat kesahihan hadis, baik dari segi sanadnya karena telah terpenuhi tiga unsur yakni sanad bersambung, periwayat yang adil dan kuat hafalannya, maupun dari segi matannya karena terbebas dari *syaz* dan *illah*, sehingga dapat disimpulkan bahwa hadisnya *sahih li zatihi*.

³⁷Masyahir, *Ulama' al-Amsar*, Juz. I (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah, 1959), h. 161.

Penutup

Setelah melakukan analisis terhadap hadis-hadis kepemimpinan Nabi Muhammad saw dengan fokus term 1. خلافة 2. امامة 3. امارة dan 4. رعية. Wujud meneliti dari hadis-hadis kepemimpinan Nabi Muhammad saw, menggunakan perangkat *ilm takhrij al-hadīs* dan *naqd al-hadīs*. Hal ini didasari oleh skeptisme terhadap autentisitas hadis. Terdapat tiga belas derivasi hadis sebab term yang beragam pula, melacak pula akan tetapi membatasi dalam riwayat al-Bukhāri dan Muslim. Keunggulan hadis-hadis tersebut dinilai sahih dan dapat dijadikan hujah, sebab ketersambungan sanad dan kualitas periwayat.

DAFTAR PUSTAKA

- Ahnan, Maftuh. *Kumpulan Hadits Terpilih Shahih Bukhari*. Surabaya: Terbit Terang, 2003.
- Almanar, Abduh. *Pengantar Studi Hadis*. Cet; I; Ciputat: Referensi, 2012.
- Asror, Miftahul dan Imam Musbikin. *Membedah Hadis Nabi*. Madiun: Pustaka Pelajar, 2015.
- Al-Dārimi, *Musnad al-Dārimi al-Ma'ruf*, Juz. III. Cet. I; Saudiyah: Dār al-Maghniy Lilnasar wa al-Tauzī', 2000.
- Al-Din, Alauddin 'Ali al-Mutqi bin Hisām. *Kanz al-'Ummāl fi Sunan al-Aqwāl wa al-Afāl*. Juz. XIV. Muassasah al-Risālah, 1401 H.
- Hassan, Qadir. *Ilmu Musthalah Hadits*. Bandung: Diponegoro, 2007.
- Holilurrohman. *Ilmu Hadis*. Bandung: CV. Arfino Raya, 2016.
- Idris, Abdul Fatah. *Hadis-hadis Prediktif & Teknis Studi Pemikiran Fazlur Rahman*. Cet. I; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2012.
- Irfan, Nurul. *Reinterpretasi Hadis-hadis Politik dalam Konteks Negara Modern*. Cet. I; Jakarta: UIN Jakarta Press, 2016.
- Ismail, Syuhudi. *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Cet. I; Jakarta: Bulan Bintang, 1992.
- _____, *Pengantar Ilmu Hadis*. Cet. II; Bandung: Angkasa, 1994.
- Al-Laṭīf, Muhammad Ibn Ibrāhīm al-'Abdu. *Dawābiṭ al-Jarh wa al-Ta'dīl*. Cet. I; Madinah: al-'Arabiyah al-Sa'udiyah, 1412 H.
- Ma'arif, Majid. *Sejarah Hadis*. Cet. I; Iran: Nur al-Huda, 2012.
- Al-Qīsī, Abu Muhammad Makkī Ibn Abu Ṭalīb Hammusy Ibn Muhammad Ibn Mukhtār. *Al-Hidāyah ila Bulūgh al-Nihāyah fi 'ilm Ma'āni, al-Qur'an wa Tafsir, wa al-Ahkam wa Jumlah min Funun wa 'Ulumih*. Juz. XI. Cet. I; Arabiyah: Jāmiyah Syāriqah, 1429 H.

- Nadhira, Hedhri. 'Kritik Sanad Hadis: Telaah Metodologis', dalam jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran dan Fenomena agama, 15.1 (2016). Dapat diakses <https://moraref.kemenag.go.id/documents/article/98021043410596386>.
- Rahman, Mohamad S. 'Kajian Matan dan Sanad Hadits dalam Metode Historis', dalam jurnal al-Syirah. 8.2 (2010), h. 425-436. Dapat diakses DOI: <http://dx.doi.org/10.30984/as.v8i2.15>.
- Sahrani, Sohari *Ulumul Hadits*. Cet. I; Bogor: Ghalia Indonesia, 2010.
- Said, Edward W. *Orientalisme: Menggugat Hegemoni Barat dan Mendudukkan Timur sebagai Subjek*. Cet. II; Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2016.
- Ash-Shiddieqy, Muhammad Hasbi. *Sejarah & Pengantar Ilmu Hadits*. Cet. III; Semarang: Pustaka Rizki Putra, 2009.
- Al-Ṭahhan, Mahmud. *Taisir Muṣṭalah al-Hadīṣ*. Cet. VIII; Riyāḍ: al-Ma'ārif, 1407.
- _____, *Uṣūl al-Takhrīj wa Dirāsāt al-Asānīd*. Cet. III; Riyāḍ: al-Ma'ārif lil naṣr wa al-Tauzī'i, 1417 H.
- Zuhri, M. *Hadis Nabi Telaah Historis dan Metodologis*. Yogyakarta: Tiara Wacana Yogya, 2003.
- Zuhri, Al-Vidatuz dan Khusna Farida Shilviana, 'Kritik Matan dan Urgensinya dalam Pembelajaran Hadis: Studi Hadis Puasa Daud', dalam al-Bukhari jurnal Ilmu Hadis, 3.1 (2020), h. 1-28. Dapat diakses <https://doi.org/10.32505/al-bukhari.v3i1.1485>.

كنز العلم
Jurnal Kajian Ilmu al-Hadis

P-ISSN: 2086-7891

E-ISSN: 2716-2109