

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

Volume 25 Nomor 2, Bulan Agustus Tahun 2023

QUR'ANIC EDUCATION ON SOCIAL ETHICS

Basri, Nurhikmah Itsnaini Jufri

URGENSI ILMU FIQH AL-HADITS DALAM MEMAHAMI HADIS NABI MUHAMMAD

Rusmin Abdul Rauf

KONSEP JĀHILIYYAH DALAM PANDANGAN SAYYID QUTB

Achmad Resa

KAJIAN HADIS DI LINGKUNGAN NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADIYAH

Muhammad Ali, Muadilah Hs. Bunganegara

STUDI KRITIK HADIS TENTANG MENGGONSUMSI HEWAN HASIL BURUAN DARI ANJING YANG TERLATIH

Radhie Munadi

POLA PEMAKNAAN ASMA ALLAH DALAM PEMIKIRAN AL-SYAHRSATANI

Mubarak

HADID PERSPEKTIF AL-QUR'AN (ANALISIS TERHADAP AYAT KESEHATAN REPRODUKSI WANITA QS. AL-BAQARAH/2: 222-223)

Tasmin Tangngareng, I Gusti Bagus Agung Perdana Rayyn, Al-Fiana Mahar

TASYAHUD PERSPEKTIF HADIS NABI; SUATU KAJIAN HADIS

Fadhlina Arief Wangsa, Nurul Iqram Asdar

HARMONI SOSIAL KEAGAMAAN MASYARAKAT HINDU DAN MUSLIM DI DESA JATI BALI

Guruh Ryan Aulia, Isna Khairun Nisa

KAJIAN GEOGRAFI POLITIK PADA PERISTIWA PENAKLUKKAN KHAIBAR DI MASA PEMERINTAHAN NABI MUHAMMAD SAW

Kaslani

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

Volume 25 Nomor 2 Bulan Agustus Tahun 2023

Editor in chief

Muhsin Mahfudz

Editorial Board

Andi Muhammad Ali Amiruddin

Aisyah Arsyad

Sitti Syakirah Abu Nawas

Wahyuni

Syahrir Karim

A. Nurbaety

Nur Aliyah Zainal

Muhaemin Latif

Managing Editor

Rusmin Abdul Rauf

Editor

Kaslam

Muhammad Irham

Guruh Ryan Aulia

Riska Luneto

Mubarak Taswin

Ratna Rahman

Sekretariat

Suharti

Nur Wahidah

St. Rosdiana

Jurnal Ushuluddin diterbitkan oleh Fakultas Ushuluddin dan Filsafat UIN Alauddin Makassar. Jurnal Ushuluddin diterbitkan pertama kali bulan juni 1996. Jurnal Ushuluddin terbit dua kali setahun setiap bulan Februari dan Agustus

Alamat Redaksi:

Kantor Fakultas Ushuluddin dan Filsafat, UIN Alauddin Makassar

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

E-mail: journals@uin-alauddin.ac.id

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

Volume 25 Nomor 2 Bulan Agustus Tahun 2023

Daftar Isi

Basri, Nurhikmah Itsnaini Jufri h. 142-155	Qur'anic Education on Social Ethics
Rusmin Abdul Rauf h. 156-172	Urgensi Ilmu Fiqh Al-Hadits dalam Memahami Hadis Nabi Muhammad
Achmad Resa h. 173-187	Konsep Jāhiliyyah dalam Pandangan Sayyid Qutb
Muhammad Ali, Muadilah Hs. Bunganegara h. 188-199	Kajian Hadis di Lingkungan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah
Radhie Munadi h. 200-216	Studi Kritik Hadis tentang Mengonsumsi Hewan Hasil Buruan dari Anjing yang Terlatih
Mubarak h. 217-229	Pola Pemaknaan Asma Allah Dalam Pemikiran Al-Syahrastani
Tasmin Tangngareng, I Gusti Bagus Agung Perdana Rayyn, Al- Fiana Mahar h. 230-248	Haid Perspektif Al-Qur'an; Analisis Terhadap Ayat Kesehatan Reproduksi Wanita qs. Al-Baqarah/2: 222-223
Fadhlina Arief Wangsa, Nurul Iqram Asdar h. 249-260	Tasyahud Perspektif Hadis Nabi; Suatu Kajian Hadis
Guruh Ryan Aulia, Isna Khairun Nisa h. 261-272	Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Hindu dan Muslim di Desa Jati Bali
Kaslam h. 273-287	Kajian Geografi Politik pada Peristiwa Penaklukan Khaibar di Masa Pemerintahan Nabi Muhammad saw

QUR'ANIC EDUCATION ON SOCIAL ETHICS

Basri, Nurhikmah Itsnaini Jufri

IAIN Sultan Amai Gorontalo, MAN Insan Cendekia Gorontalo

basri@iaingorontalo.ac.id, nurhikmah.itsnaini.jufri@gmail.com

Abstract

This study aims to describe the content of verses from the Qur'an that provide education about how ethics are in undergoing association between fellow humans. Using descriptive-analytical methods, this study describes and analyzes the content of verses from the Qur'an about friendship or ethics in associations as well as several hadiths related to these verses. The results of this study show that friends or companions play an important role in a person's life. Bad effects may befall someone due to hanging out with friends with a bad character. Vice versa, great benefits will also be obtained when getting along with good (pious) people. Therefore, the Qur'an has provided education on how ethics are in living relationships between fellow human beings. Namely: 1.) In associating, social interaction relationships between fellow human beings are established; 2.) In getting along there is a strong ukhuwwah bond. Namely by always being tolerant between religious people, avoiding all kinds of attitudes that can damage the relationship between mankind, always helping each other in kindness and avoiding hostility regardless of social background, and always having an airy attitude and being happy to forgive others; 3.) The establishment of a solid friendship in getting along.

Keywords

Ethics, Association, Friendship, Younger Generation

Abstrak

Studi ini bertujuan untuk menggambarkan isi ayat-ayat dari Al-Qur'an yang memberikan pendidikan tentang etika dalam menjalani hubungan antara sesama manusia. Dengan menggunakan metode deskriptif-analitis, studi ini menggambarkan dan menganalisis isi ayat-ayat dari Al-Qur'an tentang persahabatan atau etika dalam pergaulan serta beberapa hadis yang terkait dengan ayat-ayat tersebut. Hasil dari studi ini menunjukkan bahwa teman atau sahabat memiliki peran penting dalam kehidupan seseorang. Dampak buruk dapat menimpa seseorang akibat bergaul dengan teman yang memiliki karakter buruk. Sebaliknya, manfaat besar juga akan diperoleh ketika berinteraksi dengan orang-orang baik (berakhlak mulia). Oleh karena itu, Al-Qur'an telah memberikan pendidikan tentang bagaimana etika dalam menjalani hubungan antara sesama manusia. Yaitu: 1.) Dalam bergaul, hubungan interaksi sosial antara sesama manusia terbentuk; 2.) Dalam berinteraksi terdapat ikatan ukhuwwah yang kuat. Yaitu dengan selalu bersikap toleran antara orang-orang beragama, menghindari segala jenis sikap yang dapat merusak hubungan antara sesama manusia, selalu membantu satu sama lain dengan kebaikan dan menghindari permusuhan terlepas dari latar belakang sosial, serta selalu memiliki sikap terbuka dan senang untuk mengampuni orang lain; 3.) Pembentukan persahabatan yang kokoh dalam berinteraksi.

Kata Kunci

Etika, Asosiasi, Persahabatan, Generasi Muda

Introduction

Human beings and the aspects of humanity related to them are very interesting things to research and continue to develop. This is because human life is so complex and unique. From time immemorial, since the beginning of the emergence of philosophical consciousness in the times of Ancient Greece, the desire to explain firmly and concretely the nature of man has continued to be carried out. Even today, research and assessment efforts about humans are not only using philosophical approaches, but also with various approaches, such as religion, sociology, psychology, anthropology, and Sufism (Rasjidi, 1980). So, with the existence of multicomplex human problems, humans never stop studying themselves in any field. Be it in the fields of education, economics, society, theological, and several other aspects of the problem. Specifically in terms of education, the study mainly focuses on the process of humanizing human beings or in other words how humans become more civilized, both individually and as social beings (Rasjidi, 1980).

Abu al-A'la al-Maududi stated that indeed a man in each generation regards his time as an advanced, modern, better, and more civilized generation than the previous age which is considered an ancient, old-fashioned, and shackled generation by decline and stupidity (Muzakkir, 2011). The emergence of various changes in civilization throughout the history of human life is actually inseparable from the role of young people. The potential of youth is analogous to a sharp sword, which if used by warriors in the way of God, it will bring goodness and benefit. However, if it is used by robbers, it will bring sprawl and destruction. Therefore, in various cases, there are youths who are perpetrators of crimes and improprieties. But on the other hand, it is also the youth who become warriors of struggle who uphold truth and peace. This is a phenomenon that occurs in every age. Sometimes young people will quickly experience moral decadence and create new shades of evil that have an impact on social life. But sometimes also young people are very passionate and persistent in defending and defending the values of truth that they believe in. Therefore, youth can be said to be not good entirely and also not entirely evil (Muzakkir, 2011).

Thus, the condition of the youth or teenagers is so important to pay attention to. Because the younger generation is the next generation of the ideals of the nation's struggle with various consequences that come with it. They are the ones who will one day take over the responsibilities of leadership, be it as leaders in the household to leaders of the nation and state. Therefore, coaching or education for adolescents needs to continue to be carried out so that their

potential can develop optimally and be oriented towards the common good and benefit.

One way to prevent young people or teenagers from avoiding negative things is to start from the smallest thing, namely by paying attention to their friendship. Because the influence of peers on the education of adolescents is a very important period in the process of development. The development and formation of adolescent identity is inseparable from the influence of peers. Because teenagers in general spend a lot of time with friends to exchange information about themselves and life problems. And this will certainly affect the thinking of adolescents in developing themselves and showing their existence.

Literature Review

The author is not the first to examine verses about social ethics. Previous researchers have also conducted research on this subject, both in the form of books and in the form of scientific papers. The author will outline the contents of some of these papers and explain the differences between them and this research:

1. A thesis entitled "Keadilan Sahabat dalam al-Qur'an", written by Dede Rodin alumni of the Walisongo State Islamic Institute (IAIN) Semarang. In his writings he describes how the Qur'an views the companions of the Prophet Muhammad saw. in terms of fairness. The difference in Dede Rodin's writing is very clear when compared to this research. This research emphasizes more on the discussion of friendship between one another, not only specifically for the companions of the prophet.
2. A dissertation entitled "Konsepsi Etika Sosial dalam al-Qur'an", written by Nurul Fuadi. This study talks about the concept of social ethics in general in the Qur'an. She explained about personal relationships, in family life, to human relations in social life, whether related to social relations, economic relations, political and legal relations. It can be said that Nurul Fuadi's dissertation is more general than this research. Because this research specifically only discusses the ethics of socializing between friends, then it is contextualized in the current era.
3. Social and Political Science Journal of Hasanuddin University "KRITIS", with the title "Menuju Persahabatan Melalui Komunikasi Antar Pibadi Mahasiswa Beda Etnis", written by Arianto, a student of Communication Studies at Tadulako University. The writings in this journal focus more on friendship in ethnic, cultural, and religious differences. While this research

focuses on the discussion of social ethics in general by taking information from the Qur'an and hadith.

Methods

This research is descriptive qualitative research. In other words, this study aims to describe the content of verses on social ethics. Because it is done through library research, the main object of this research is verses related to the social ethics in the Qur'an. And the main approach used in this writing is the exegetical approach because the main object is the Qur'an which is more in contact with the books of interpretation, then provides a critical analysis and takes the essence of each interpretation's ulama and then draws a conclusion from the various opinions that have been presented by the commentators. And the interpretation method used in this thesis is the thematic interpretation method (maudhu'i). With the thematic method, the writer determines the verses about social ethics, collects data relevant to the topic of discussion, then completes the discussion with the traditions and interpretations of the scholars. And then take the ideal moral from the content of the verse and contextualize it in the era of the metaverse.

The Nature of Association Between Friends In The Qur'an

Humans as social beings certainly need others in living life. Humans need the presence of family, friends, relatives, or colleagues in everyday life. Because of the importance of man's position as a social being, Islam has regulated human relations with other humans. In Arabic, one of the mentions for humans is al-nas. The concept of al-nas in the Qur'an tends to refer to the status of man in relation to the surrounding society or man as a social being. Because it has become the nature of man as a social being. In living life, human beings need a partner, and indeed are created in pairs as described in QS. an-Nisa'/4: 1.

يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

The translation:

O people, be devoted to your Lord who created you from alone, and from him God created his wife; and of these God bred many men and women. and be devoted to Allah who by (using) His name you ask one another, and (nurture) the relationship of silaturrahim. Indeed, God always guards and watches over you.

And also in QS. al-Hujrat/49: 13 Allah swt. Said:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ
عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

The translation:

O man, Verily We created you from a man and a woman and made you a nation - a nation and a tribe that you might know one another. Verily the noblest among you by the side of Allah is the most devout among you. Indeed, Allah is all-knowing again All-Knowing.

Both postulates explain that man as a social being must need others in living life in this world to develop the potential that exists in him in order to be part of his social environment and society. With regard to the social life of man, Allah swt. explaining with His word: “وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا” which means “and We make you nations and tribes, that you may know each other”. From this passage it can be understood that God made man a nation-nation and a tribal one so that man could know one nation and another or between one tribe and another, whether it was in terms of kinship or far away (al-Thabari, 2000).

Therefore, humans are referred to as social beings because humans cannot live alone without other humans. For in man there must be an impulse to relate (interact) with others. The existence of social needs to live together with others is often based on similar characteristics or the existence of similar interests. For example, rich people will tend to associate with fellow rich people, or people who work as artists will also tend to associate with other fellow artists.

So naturally every human being certainly needs interaction with others so that his instincts as a social being can be channelled. But what needs to be considered is how humans can interact with others without falling into misguidance and misguidance. In other words, as a social being, every human being must pay attention to his association and interaction with others. Whether the association lived is able to provide benefits or not. One of the ways emphasized by the Messenger of Allah pbuh is to see who are the friends or companions around us. As in his words that read:

حَدَّثَنَا الرَّبِيعُ بْنُ سُلَيْمَانَ الْمُؤَدِّبُ، حَدَّثَنَا ابْنُ وَهْبٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ يَعْنِي ابْنَ بِلَالٍ، عَنْ
كَثِيرِ بْنِ زَيْدٍ، عَنْ الْوَلِيدِ بْنِ رَبَاحٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ
قَالَ: «الْمُؤْمِنُ مِرَاةُ الْمُؤْمِنِ، وَالْمُؤْمِنُ أَخُو الْمُؤْمِنِ، يَكْفُ عَلَيْهِ ضِعْفَتَهُ، وَيَحْطُوهُ مِنْ
وَرَائِهِ» (Abu Daud, n.d)

Means:

Has told us al-Rabi' ibn Sulaiman al-Muazzin said, has told us Ibn Wahb of Sulaiman means Sulaiman ibn bilal- from the cashier ibn Zaid of al-Walid ibn Rabah of Abu Hurairah of the Messenger of

Allah: *“One believer is a mirror to another believer, and a believer is a brother to another believer; he helped her at a loss (endured her hardships) as well as guarded her (defended her) from behind.”*

This hadith gives an idea that the friend is like a mirror. If a person wants to know himself, then look at who he is friends with. If he sees the goodness in his friend, then he will also see the goodness in himself as well. And vice versa, if he sees evil in his friend then he will also see evil in himself as well (Zain al-Din Muhammad, 1356). Therefore, it can be said that choosing a friend or companion is not an easy enough matter. Islam commands to always choose good social friends as the prophet said.:

حَدَّثَنَا أَبُو عَامِرٍ، حَدَّثَنَا زُهَيْرٌ، حَدَّثَنِي مُوسَى بْنُ وَرْدَانَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمَرْءُ عَلَى دِينِ خَلِيلِهِ، فَلْيَنْظُرْ أَحَدُكُمْ مَنْ يُجَالِلُ» (Ahmad bin Hanbal, 2001)

Means:

Has told us Abu 'Amir has told us Zuhair has told me Moses bin Wardan of Abu Hurairah of the Messenger of Allah. Said: *“A person depends on the religion of his close friend, so let one of you see who he is making a close friend.”*

This hadith explains that a person will follow the habits of his friend's behaviour, morals, or character. This is because psychologically, everyone has a tendency to choose friends they like. The friend who is liked is generally in accordance with what he likes. So in a relationship or friendship there must be similarities between fellow friends. Both in terms of fun, character, hobbies, disposition, profession, and so on. Therefore there are many groups or organizations that bind people with similar tendencies (Abdul Majid Khan, 2012). For example, associations between students, associations between teachers or lecturers, associations of doctors, and others. Thus, it is necessary to pay attention to who we associate with or make friends with. People who are made close friends should have traits that support friendship. The Qur'an and the hadith of the Prophet pbuh. have informed how the criteria of a good friend or companion are. One of them is mentioned in QS. al-Zukhruf 43: 67.

الْأَخِلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ

The translation:

The intimate friends of the doomsday were partly enemies to some of the others except for the friendship of the devout.

This verse clearly explains that friendships or associations established on the basis of tyranny will one day cause hostility in the doomsday. Meanwhile, friendships or friendships are established on the basis of obedience to Allah

swt. it will also provide good benefits in the final day. Therefore, through this verse, Allah swt. hints that everyone should be good at choosing associations. Because friends or companions are one of the factors that greatly determine a person's temperament or character. Until there is a phrase that says that "if you want to know a person's personality, do not ask about him, but ask about his friend because every friend will follow his friend's example" (Quraish Shihab, 2002).

So based on the information from the Qur'an verse above, it can be concluded that friends or companions play a very important role in a person's life. The role of friends in everyday life, especially among teenagers, is interesting to serve as an example. Adolescence is a period of coaching and education in schools, especially in the early days of growth in the adolescent phase. During the process of coaching and education, interactions are generally established between fellow adolescents and also between adolescents and educators. The process of interaction in reality is not only a positive sociological aspect, but also brings other consequences that provide encouragement for school teenagers to break the relationship between one friend and another (Sudarsono, 2005).

Social Ethics Of The Qur'anic Perspective

Islam as a perfect religion has regulated adab-adab or ethics in living life. No exception in the problem of association between fellow human beings. Because it has become known together that association greatly affects a person's life. Bad effects may befall someone as a result of hanging out with friends who have a bad character. Vice versa, great benefits will also be obtained when getting along with good (pious) people. Many people fall into misguidance and misfortune due to the influence of bad social friends. But not a few people also get hidayah and a lot of kindness because they associate with good (pious) friends. Therefore, the Qur'an has provided education on how ethics are in living relationships between fellow human beings. That is:

1. In getting along, social interaction relationships between human beings are established

Social interaction in Islam is known as "*hablun min al-na>s*" (relationship with fellow human beings). It means the same as social interaction which means the relationship of the individual with other individuals, the individual with a group, and a group with another group (Sahrul, 2001). The relationship can be in the form of greeting each other, shaking hands, silaturrahim, social solidarity, islamic ukhuwah and so on, all of which are established in the form of friendship.

Allah swt. creating humans with a diversity of nations and tribes so that humans can get to know each other. The beginning of civilization of a society is certainly inseparable from the existence of social inetraktion (friendship) that occurs between humans. Whether it's interactions between community members in a community, or interactions that occur with other community members outside their community (Muhammad al-Sayyid Yusuf, 2007). The uniqueness of a civilization of a society with its various characteristics and customs has produced so many varieties of cultures. Among them, there are many types of language that are used as a condition for interacting. Interactions that occur between fellow humans with different backgrounds may cause problems and conflicts. Is it caused by a misunderstanding in looking at a situation or because of differences in points of view. But in Islam, this kind of reality is not necessarily a reason not to make associations and friendships (Muhammad al-Sayyid Yusuf, 2007). Islam views that the existence of problems, frictions or conflicts that occur in social interaction is part of the learning process and the test of patience and is a challenge in a plural community. So this is a virtue, as the Messenger of Allah said:

حَدَّثَنَا أَبُو مُوسَى مُحَمَّدُ بْنُ الْمَيْتِيِّ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عَدِيٍّ، عَنْ شُعْبَةَ، عَنْ سُلَيْمَانَ الْأَعْمَشِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ وَثَّابٍ، عَنْ شَيْخٍ، مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَرَاهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «الْمُسْلِمُ إِذَا كَانَ يُخَالِطُ النَّاسَ وَيَصْبِرُ عَلَىٰ أَدَاهُمْ خَيْرٌ مِنَ الْمُسْلِمِ الَّذِي لَا يُخَالِطُ النَّاسَ وَلَا يَصْبِرُ عَلَىٰ أَدَاهُمْ.» (al-Turmudzi, n.d)

Means:

It has been told to us Abu Musa Muhammad ibn al-Musanna, it has been told to us Ibn Abi 'Adwi of Syu'bah of Sulaiman al-'A'masy of Yahya ibn Wasab from an alim of the companions of the Prophet Muhammad saw.: *"Indeed, a muslim, if he associates with humans and is patient for their disturbances is better than a muslim who does not associate with humans and is impatient for their disturbances"*.

This hadith shows the virtue of associating and interacting with others by always doing good and avoiding impossibility, as well as doing good with fellow human beings. Indeed, it is nobler than people who are exclusive, aloof, and not patient in getting along. In relation to this hadith, al-Nawawi said that virtues will be gained when getting along well with human beings, such as attending congregational prayers with them, following dhikr assemblies with them, visiting the sick from them, attending the care of their remains, helping the needy of them, and giving instructions to someone who does not know among them. As well as for those who are able to command to the good and

prevent impoverishment, and refrain from hurting others and being patient over the distractions of others (al-Qari, n.d).

So the desired purpose of a friendship relationship is actually the establishment of a good social interaction relationship as advocated by the Qur'an and hadith. In living a bond of friendship there is the value of worship and hopes that there will be a spread of positive values in everyone in the association. And in the end, friendship or interaction that is established will be able to build the spirit of faith in inviting people to the path that Allah swt. as well as the emergence of affection and please help in terms of kindness.

2. In getting along there is a strong ukhuwwah bond

Ukhuwwah in Indonesian is called brotherhood, which means a person who is as whole and as shaky, or just one or one. Or it can also mean people who are related to family and also include people who are in the same class or understanding, as religious, equal, and some similarities (Departemen Pendidikan Nasional, 2002). According to Ibn Manzur the word "ukhuwwah" can also mean friend or friend (Ibn Mandzur, 1414). Ukhuwwah or brotherhood is an important part of islamic teachings because it is the advice of Allah swt. and His Prophet to be realized in forming unity. If all Muslims pay attention to the ukhuwwah and then bind the ukhuwwah through the bonds of heart or mind (qalbiyah), then a solid influence will be born in the development of humanitarian relations, and create a community that has strong consistency in its life (Quraish Shihab, 1998). Therefore, Allah swt. has given some hints for the brotherhood in the association to remain firmly intertwined. That is:

1. Islam introduced the teaching of tolerance between religious people. Fraternity or association between a Muslim and a non-Muslim is not strictly prohibited in Islam as long as the other party respects the rights of muslims. In undergoing social interaction, you should acknowledge the existence of the other party and avoid blaming each other. This is illustrated in QS. al-Kafirun/109: 6:

لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ

The translation:

For you your religion and for us our religion.

2. Avoiding all sorts of attitudes that can damage human relations (Quraish Shihab, 1998). As in QS. al-Hujrat/49: 11:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَىٰ أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِئْسَ الْأَسْمُ الْفُسُوقِ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ

The translation:

O people of faith, let not a group of men despise another group, perhaps the one who is laughed at is better than them. and neither should a group of women demean the other group, perhaps the demeaned is better. and do not like to reproach yourself and do not call with a title that contains ridicule. as bad as the call is the bad (call) after faith and whoever does not repent, Then they Are the ones who are zalim.

3. Please-help in kindness and avoid hostility regardless of social background.

In QS. al-Maidah/5: 2:

وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَىٰ وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ

The translation:

... and help ye in (working out) virtue and piety, and do not help in sinning and transgression. and be devoted unto God, Verily Allah is very heavy in his torment.

4. A chest-to-chested attitude and a happy to forgive others. Basically, all the qur'anic instructions that talk about social interaction ultimately aim to establish ukhuwwah by avoiding ugliness and infamy and forgiving others. Among them are: the prohibition of making transactions of a vanity nature (QS. al-Baqarah / 2: 188), the prohibition of usury (QS. al-Baqarah / 2: 278), the recommendation to write debt receivables (QS. al-Baqarah / 2: 282) and the prohibition of reducing and exaggerating scales (QS. al- Mutaffifin / 83: 1-3).

From this description, it can be concluded that ukhuwwah in Islam actually has the aim of eliminating competition between individuals, tribes, excessive self-love, and eliminating ego traits. It even aims to revive the spirit of mutual help, cooperation and love with the basis of love because of Allah Almighty and His Messenger (Azim Muhammad, 2004). Therefore, the Prophet has also made this ukhuwwah a strong bond in interacting with his ummah. Thus, if the purpose of this ukhuwwah is applied in friendship and social relationships, a true friendship will be created.

3. The establishment of a solid friendship in getting along

In the Big Dictionary of Indonesian, friendship or silaturahmi means the rope of friendship or brotherhood (Departemen Pendidikan Nasional, 2002). While in Arabic the word "*shilah*" means relationship, giving, or gifts (Ahmad Warson Munawwir, 1997). While the meaning of "*womb*" is interpreted as peranakan or relative (Ahmad Warson Munawwir, 1997). Al-Ragib al-Asfahani associated the word "*womb*" with "*rah}im al-Mar'ah*" (the womb of a woman) which means that the baby has the nature of being cherished at the time in the belly and loves others after it comes out of the mother's belly. And the word

“rahim” is interpreted as “relative”, because the relative comes out of the same womb (al-Asfahani, 1373). Based on this understanding, the etymological meaning of friendship is to connect affection or kinship that desires goodness.

Islam is a religion that pays great attention to relations between people. This is illustrated by the existence of various sharias about human relations, both regarding family and community relationships. To strengthen relations between families, Islam promotes friendship. The Qur'an describes that friendship is a form of performing a servant's worship to His Rab. And the hadith describes that the person who is always in friendship will be extended in age and expanded his sustenance. In addition, there are many information that explains that people who break the relationship will not go to heaven, their charity is not accepted, and there are many other threats. Therefore, as Muslims, they must always maintain friendship for the salvation of the afterlife. In addition, friendship contains various virtues. That is:

1. Constitutes part of the convenience of faith and its signs.

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ، حَدَّثَنَا هِشَامٌ، أَخْبَرَنَا مَعْمَرٌ، عَنِ الزُّهْرِيِّ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَصِلْ رَحْمَةَ اللَّهِ» . (al-Bukhari, 1987)

Means:

It has been told to us 'Abdullah bin Muhammad, has been told to us Hisham, it has been told to us Mu'ammara of Zuhri of Abi Salamah of Abi Hurairah ra., said, Messenger of Allah. Said: “Whoever has faith in God and the last day, let him establish a relationship of friendship”.

2. Getting the blessings of age and sustenance

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ بُكَيْرٍ، حَدَّثَنَا اللَّيْثُ، عَنْ عُقَيْلٍ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أَحَبَّ أَنْ يُبَسِّطَ لَهُ فِي رِزْقِهِ، وَيُنْسَأَ لَهُ فِي أَثَرِهِ، فَلْيَصِلْ رَحْمَةَ اللَّهِ» (al-Bukhari, 1987)

Means:

It has been told to us Yahya ibn Bakir, it has been told to us al-Lais of 'Aqil of Ibn Shihab, he said ahwa has been told to me from Anas bin Malik that the Messenger of Allah said: “Whoever enjoys being extended his sustenance and extended his life, then let him establish a relationship of silaturahmi”.

3. One of the main causes of going to heaven and far away from hell.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ يَحْيَى التَّمِيمِيُّ، أَخْبَرَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ، وَحَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا أَبُو الْأَحْوَصِ، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنْ مُوسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي أَيُّوبَ، قَالَ: جَاءَ

رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: دُلَّنِي عَلَى عَمَلٍ أَعْمَلُهُ يُدِينِنِي مِنَ الْجَنَّةِ، وَيُبَاعِدُنِي مِنَ النَّارِ، قَالَ: «تَعْبُدُ اللَّهَ لَا تُشْرِكُ بِهِ شَيْئًا، وَتُقِيمُ الصَّلَاةَ، وَتُؤْتِي الزَّكَاةَ، وَتَصِلُ ذَا رَحِمِكَ» (Muslim n.d).

Means:

It has been told to us Yahya al-Tamimi, it has been told to us Abu al-Ahwas, and it has been told to us Abu bakr ibn Abi Syaibah, it has been told to us Abu al-Ahwas of Ishaq of Moses bi Talhah of Ayyub al-Ansari said: "Once upon a time a man came to the Apostle and said, O Messenger of Allah, tell me the practice that puts into heaven and keeps me from hell. So the Prophet Muhammad saw. said: *"You worship Allah and do not associate anything with Him, establish prayers, perform zakat and connect the cords of friendship."*

So from this description it can be understood that friendship is actually a worship full of glory and blessings. There are many ways that can be done to realize friendship, including by making pilgrimages, giving gifts, giving a living, being meek, sweet-faced (smile), and glorifying and respecting others. All this can be applied in friendship or association relationships so that a good relationship is established and in accordance with the teachings of Islam.

Conclusion

The condition of the youth or teenagers is so important to pay attention to. Because the younger generation is the next generation of the ideals of the nation's struggle with various consequences that come with it. Therefore, coaching or education for adolescents needs to continue to be carried out so that their potential can develop optimally and be oriented towards the common good and benefit. One way to prevent young people or teenagers from avoiding negative things is to pay attention to their friendships. Islam as a perfect religion has regulated adab-adab or ethics in living the association between fellow human beings. the Qur'an has provided education on how ethics are in living relationships between fellow human beings. That is: 1.) In associating, social interaction relationships between human beings are established; 2.) In getting along there is a strong ukhuwwah bond. Namely by always being tolerant between religious people, avoiding all kinds of attitudes that can damage the relationship between mankind, always helping each other in kindness and avoiding hostility regardless of social background, and always having an airy attitude and being happy to forgive others; 3.) The establishment of a solid friendship in getting along.

Bibliography

- al Salami>, Muh}ammad bin 'I<sa> Abu> 'I<sa> al-Turmuz\i>. (t.th.). *al-Ja>mi' al-S}ah}i>h} Sunan al-Turmuz\i>*. Juz IV. Beiru>t: Da>r Ih}ya>' al-Tura>s\ al-'Arabi>.
- al-As}faha>ni>, al-Ra>g}ib. (1373 H.). *Mufrada>t alfa>z} al-Qur'a>n*. Iran: al-Maktabah al-Murtad}awiyah,
- al-Ja>'fi>, Muh}ammad bin Isma>'i>l Abu> 'Abdulla>h al-Bukha>ri>. (1987). *al-Ja>mi' al-S}ah}i>h} al-Mukhats}ar*. Juz V. Beiru>t: Da>r Ibn al-Kas\i>r.
- al-Naisabu>ri>, Muslim bin al-H}ajja>j Abu> al-H}usai>n al-Qusyairi>. (t.th.). *S}ah}i>h} Muslim*. Juz I. Beiru>t: Da>r Ih}ya>' al-Tura>s\ al-'Arabi>.
- al-Qa>ri>, Ali bin Sult}a>n Muh}ammad. (t.th.). *Mirqatu al-Mas}a>bi>h} Syarh} Misyakatul al-Mas}a>bi>h}*. Juz V. Beiru>t: Da>r al-Kutub al-'Ilmiyyah.
- al-Sajista>n, Abu> Da>ud Sulaima>n bin al-Asy'as\ bin Ish}a>q bin Basyi>r bin Syida>d bin 'Amru>' al-Azdi>. (t.th.). *Sunan Abi> Da>ud*. Juz 4. Beiru>t: al-Maktabah al-'As}riyyah.
- al-Syaiba>ni>, Abu> 'Abdulla>h Ah}mad bin Muh}ammad bin H}anbal bin Hila>l bin Asad. (2001). *Musnad al-Ima>m Ah}mad bin H}anbal*. Juz XIV. Cet. I. Beiru>t: Muassasah al-Risa>lah.
- al-T}abari>, Abu Ja'far Muh}ammad bin Jari>r. (2000). *Ja>mi' al-Baya>n Fi> Ta'wi>l al-Qur'a>n*. Cet. I. Beiru>t: Muassasah al-Risa>lah.
- Departemen Pendidikan Nasional. (2002). *Kamus Besar Bahasa Indonesia Edisi Ketiga*. Cet. II. Jakarta: Balai Pustaka.
- Karim, Abdullah. (2010). *Tanggung Jawab Kolektif Manusia Menurut al-Qur'an*. Cet. I. Yogyakarta: Ortindo Digital Print.
- Khan, Abdul Majid. (2012). *Hadis Tarbawi Hadis-hadis Pendiidkan*. Cet. I. Jakarta: Kencana Prenadamedia Group.
- Manz\ur, Jama>l al-Di>n ibn. (1414 H). *Lisa>n al-'Arab*. Juz XV. Cet. III. Beiru>t: Da>r al-S}adr.
- Muh}ammad, Az}i>m. (2004). *Al-Takhtit} li al-Hijrah Maba>d>' 'Ilmiyah wa Ilha>ma>t Rabban>îyah*. Cairo: Da>r at-Tauzi>' wa an-Nasy}r al-Isla>miyah.
- Muh}ammad, Zain al-Di>n. (1356 H.). *Fai>d} al-Qadi>r Syarh} Jam'ul al-S}ag}i>r*. Juz VI. Cet. I. Mesir: Maktabah al-Tija>riyyah al-Kubra>.

- Munawwir, Ahmad Warson. (1997). *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia Terlengkap*. Cet. IV. Surabaya: Pustaka Progressif.
- Muzakkir. (2011). *Pembinaan Generasi Muda, Kajian dari Segi Pendidikan Islam*. Cet.I. Makassar: Alauddin University Press.
- Rasjidi, M. (1980). *Humanisme dalam Islam*. Cet. I. Jakarta: Bulan Bintang.
- Sahrul. (2001). *Sosiologi Islam*. Medan: IAIN Press.
- Shihab, M. Quraish. (2002). *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan dan Keserasian al-Qur'an*. Vol IX. Cet. I. Jakarta: Lentera Hati.
- (1998). *Wawasan al-Qur'an, Tafsir Maudu'i atas Pelbagai Persoalan Umat*. Cet. VIII. Bandung: t.tp.
- Sudarsono, S.H. (2005). *Etika Islam Tentang Kenakalan Remaja*. Cet. IV. Jakarta: Rineka Cipta.
- Yusuf, Muhammad al-Sayyid. (2007). *Pustaka Pengetahuan al-Qur'an*. t.t: PT. Rehal Publika.

URGENSI ILMU FIQH AL-HADITS DALAM MEMAHAMI HADIS NABI MUHAMMAD

Rusmin Abdul Rauf

UIN Alauddin Makassar

rusmin.rauf@uin-alauddin.ac.id

Abstract

This article provides a concise overview of the significance, principles, benefits, as well as the renowned Companions and their disciples who played pivotal roles in shaping major Fiqh schools across various regions. The study of Fiqh al-Hadith holds immense importance in the Islamic community and among researchers. It involves a deep understanding of the Prophet's Sunnah, the chains of transmission, the content of hadiths, and the legal principles within. The significance of Fiqh al-Hadith is undeniable; it stands as the second source of Islamic law after the Quran. Accurate comprehension is essential for precise legal decisions and aligning with Islamic principles, adapting them to evolving societal changes and technological advancements. This research found that Fiqh al-Hadith's paramount importance, considering historical context and the Arabic language barrier. Misinterpretations can lead to deviations and distortions of religious teachings. Neglecting the principles of understanding hadiths can result in extremism and manipulation. Hence, comprehensive and accurate comprehension is vital. Furthermore, Fiqh al-Hadith is esteemed by prominent scholars. It is regarded as half of knowledge, acknowledged by Imam Ali bin al-Madini and Imam al-Bukhari. In the modern era, the study of Fiqh al-Hadith evolves and adapts to technological advancements and the evolving needs of the Muslim community.

Keyword

Fiqh al-Hadith, Hadith, Hadith Study

Abstrak

Artikel ini menggambarkan pentingnya Fiqh al-Hadits dalam Islam, fokus pada pengenalan, prinsip, manfaat, serta ulama-ulama Sahabat dan murid-murid mereka yang membentuk madrasah fiqh besar di berbagai wilayah. Kajian Fiqh al-Hadits sangat vital dalam komunitas Islam dan bagi peneliti. Ini melibatkan pemahaman mendalam terhadap Sunnah Nabi, rantai sanad, matan hadits, dan hukum-hukum di dalamnya. Pentingnya Fiqh al-Hadits tidak terbantahkan. Ini adalah sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Pemahaman yang tepat diperlukan untuk keputusan hukum yang akurat dan sesuai prinsip Islam, serta adaptasi nilai-nilai Islam dalam perubahan sosial dan teknologi. Penelitian menemukan bahwa Fiqh al-Hadits dihormati oleh ulama terkemuka. Pemahaman ini menjadi setengah dari ilmu, diakui oleh Imam Ali bin al-Madini dan Imam al-Bukhari. Dalam era modern, kajian Fiqh al-Hadits berkembang dan beradaptasi dengan perkembangan teknologi dan kebutuhan umat Muslim.

Kata Kunci

Fiqh al-Hadits, Hadis, Kajian Hadis

Pendahuluan

Tidak diragukan lagi bahwa mendalami Sunnah Nabi dan mempelajari sanad dan matan hadis serta hukum-hukum fiqh yang terkandung di dalamnya merupakan salah satu hal terbesar dan paling mulia yang ditekuni oleh umat Islam dan para peneliti. Ilmu *Fiqh* Hadis, seperti yang diketahui, adalah salah satu cabang ilmu hadis yang berkaitan dengan memahami fiqh dari teks-teks hadis.¹ Ini adalah salah satu ilmu yang paling penting yang melayani Al-Qur'an dan Sunnah. *Fiqh al-Hadith* adalah suatu cabang ilmu dalam studi Islam yang berkaitan dengan metode pengumpulan, verifikasi, interpretasi, dan aplikasi hadis. Hadis-hadis merupakan pernyataan dan tindakan Nabi Muhammad SAW yang direkam oleh para sahabatnya, yang kemudian diwariskan melalui rantai perawi. *Fiqh al-Hadith* bertujuan untuk mengatur bagaimana hadis-hadis ini dapat diambil sebagai sumber hukum Islam yang sah dan dapat diaplikasikan dalam kehidupan sehari-hari umat Muslim. Melalui ilmu ini, kita dapat mengetahui hukum-hukum dan peraturan yang dapat diambil dari hadis-hadis, karena Sunnah adalah sumber utama sebagian besar hukum fiqh.²

Kajian *Fiqh* al-Hadis memiliki beberapa alasan penting yang mendasari kelanjutan dan perkembangannya. Pertama-tama, hadis-hadis Nabi Muhammad SAW merupakan sumber hukum kedua dalam Islam setelah Al-Quran, dan pemahaman yang tepat terhadap hadis-hadis ini menjadi kunci untuk mengambil keputusan hukum yang akurat dan sesuai dengan prinsip-prinsip Islam. Selain itu, dalam menghadapi perubahan sosial dan kemajuan teknologi, perlu adanya interpretasi yang bijaksana terhadap hadis-hadis agar bisa mengaplikasikan nilai-nilai Islam dalam konteks modern.

Pengetahuan tentang *Fiqh* al hadis menjadi penting karena masa kenabian yang jauh dan perbedaan bahasa Arab. Pemahaman yang salah bisa menyebabkan penyimpangan dan distorsi terhadap ajaran agama. Setidaknya ada tiga masalah utama yang muncul jika kaidah-kaidah pemahaman hadis tidak diterapkan. Pertama, kemungkinan ekstremisme dan kesesatan dari jalan tengah Islam. Kedua, manipulasi dan pemalsuan oleh pihak-pihak sesat.

¹ Kia Mudin, Edi Safri, Zulfikri, Edriagus Saputra, *Fiqh Al-Hadis: Studi Terhadap Hadis Membaca Al-Fatihah Bagi Makmum Pada Majalah Soerti*, *Jurnal Ulunnuha* Vol. 10 No.1/Juni 2021, hal. 52

² Mukhlis Mukhtar, Syarh Al-Hadis dan Fiqh Al-Hadis, *Ash Shahabah Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam*, Volume 4, Nomor 2, Juli 2018, Hal. 109-110

Ketiga, penafsiran yang sembarangan dan merusak hakikat agama. Penafsiran buruk ini dilakukan oleh orang-orang yang tidak mengerti Islam dengan baik.³

Pentingnya *Fiqh* Hadis: Imam Ali bin al-Madini *rahimahullah* menjelaskan tentang pentingnya, "Memahami makna hadis adalah setengah dari ilmu, dan mengenal individu-individu (para perawi) adalah setengah dari ilmu."⁴ *Amir al-Mu'minin* dalam perawi-perawi, Imam al-Bukhari *rahimahullah* mengatakan, "...Jangan lewatkan *Fiqh* yang dapat kamu pelajari ketika kamu berada di rumah dan tetap diam. Kamu tidak perlu perjalanan jauh, mengunjungi tempat-tempat, atau mengarungi laut. *Fiqh* ini adalah buah dari hadis. Balasan bagi seorang *faqih* tidak ada tanpa balasan bagi seorang *muhaddits* di akhirat, dan martabat seorang *faqih* tidaklah lebih rendah dari martabat seorang *muhaddits*."⁵ Al-Hakim an-Naisaburi mengingatkan bahwa *Fiqh* hadis adalah salah satu cabang dari ilmu hadis. Ia berkata, "Salah satu dari ilmu hadis adalah pengetahuan tentang *Fiqh* hadis, yang merupakan hasil dari ilmu-ilmu ini. Kehidupan syariat didasarkan padanya. Para ulama *Fiqh* Islam yang berpegang pada *qiyas* (analogi), *ra'yu* (pendapat), *istinbath* (penarikan hukum), *jidat* (debat), dan *nadhhar* (pemikiran) telah dikenal di setiap era dan di berbagai tempat. Kami akan membahas *Fiqh* hadis ini dengan izin Allah, berdasarkan pendapat ahli-ahlinya, untuk membuktikan bahwa mereka yang mendalami ilmu ini tidaklah tidak mengerti *Fiqh* hadis, karena *Fiqh* hadis adalah jenis dari ilmu ini."⁶ Ibnu Hajar juga mengatakan, "Kenyataannya, kedua aspek ini (memahami *Fiqh* hadis dan mengetahui apakah hadis sahih atau lemah) dalam ilmu hadis penting, dan satu tidak lebih utama daripada yang lain. Jika seseorang mengatakan bahwa aspek pertama (memahami *Fiqh* hadis) lebih penting, maka ia adalah seorang Muslim tetapi tetap berada dalam keraguan. Dan tidak diragukan bahwa orang yang menggabungkannya akan memperoleh penghargaan yang lebih tinggi. Tetapi bagi siapa yang mengabaikannya, tidak akan memiliki kedudukan di antara para perawi."⁷

³ Zul Ikromi, *Fiqh Al-Hadits: Perspektif Metodologis dalam Memahami Hadis Nabi*, *Al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 3, No. 1, Januari- Juni 2020 M/1441 H, hal. 106-108

⁴ Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdallah Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qaymaz. *Siyar A'lam al-Nubala'* Cairo: Dar al-Hadith, 1427 H/2006 CE. Jld. 9, hal. 107.

⁵ Al Yahsubi, Iyad bin Musa bin Iyad bin Amrun al-Sabti. *Al-Ilma' ma'rifat usul al-rawayah wa taqyid al-sama'* Cairo / Tunis: Dar al-Turath / Al-Maktabah al-Atiqah, 1379 H/1970 CE. Jld. 1, hal. 34.

⁶ Ibn al-Bai', Abu Abdallah al-Hakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamduwayh bin Nuaim bin al-Hakam al-Tahmani al-Naysaburi. *Ma'rifat 'Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1397 H/1977 CE. Jld. 1, hal. 63.

⁷ Ibn Hajar al-Asqalani, Abu Abdallah Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar. *Nukat 'ala Kitab Ibn al-Salah*. Medina: Research Institute at the Islamic University, 1404 H/1984 CE. Jld. 1, hal. 230.

Dalam era yang semakin kompleks dan dinamis ini, kajian terhadap berbagai aspek Islam menjadi semakin penting guna memastikan relevansi ajaran agama dengan tantangan zaman. Salah satu bidang yang terus berkembang dan mendapatkan perhatian serius dalam dunia studi Islam adalah *Fiqh* al-Hadis.⁸ Kajian tentang hadis-hadis Nabi Muhammad SAW ini telah mengalami perkembangan yang signifikan seiring dengan perubahan sosial, teknologi, dan tuntutan umat Muslim yang semakin beragam. Kajian *Fiqh* al-Hadis pada masa sekarang ini telah mengalami perluasan yang luas, baik dalam cakupan maupun metodenya. Para cendekiawan dan ulama *Fiqh* al-Hadis kini memadukan tradisi ilmiah warisan dengan inovasi baru, untuk menjawab pertanyaan-pertanyaan hukum yang muncul dalam era globalisasi dan kemajuan teknologi. Penggunaan teknologi informasi dan komunikasi telah membantu menyebarkan pengetahuan tentang hadis-hadis kepada khalayak yang lebih luas, namun juga membawa tantangan baru dalam mengelola dan memahami informasi yang berlimpah.

Penelitian ini terkait dengan studi ringkas tentang pengenalan ilmu *Fiqh* al hadits, pentingnya, prinsip-prinsipnya, dan manfaatnya, serta menyebutkan beberapa ulama Sahabat yang terkenal dan murid-murid mereka yang membentuk madrasah-madrasah fiqih terbesar di berbagai wilayah.

Pengertian "*Fiqh*" secara bahasa dan terminologi:

Secara etimologi, kata "*Fiqh*" mengandung arti pemahaman. Ibn Faris mengatakan, "Huruf fa, qaf, dan ha memiliki akar yang sama yang secara benar menunjukkan pemahaman suatu hal dan pengetahuan tentangnya. Kamu mengatakan, 'فقهت الحديث أفقهه، وكل علم بشيء فهو فقه،' 'Aku paham terhadap hadis tersebut, artinya aku memahaminya.' Setiap ilmu tentang sesuatu maka ilmu itu adalah *Fiqh*..."⁹.

Mayoritas ulama *ushul* berpendapat bahwa secara etimologi, "*Fiqh*" berarti pemahaman. Mereka juga mengatakan bahwa kata "*Fiqh*" dalam Al-Qur'an juga telah digunakan dengan makna pemahaman. Allah Ta'ala menceritakan kisah tentang Nabi Musa,

وَإِخْلُلْ عُقْدَةً مِّن لِّسَانِي لَا يَفْقَهُهَا قَوْلِي ۖ

Terjemahannya

⁸ Kasman, Devi Suci Windariyah, Risyah Fadilha, Metode Penelitian *Fiqh* al-Hadis, *Advances in Humanities and Contemporary Studies* Vol. 3 No. 1 (2022) 155-160.

⁹ Ibn Farris bin Zakariya. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1422 H.

dan lepaskanlah kekakuan dari lidahku, agar mereka mengerti perkataanku, (QS. Thaha: 27-28).

Allah juga berfirman,

تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا

Terjemahan

Langit yang tujuh, bumi dan semua yang ada di dalamnya bertasbih kepada Allah. Dan tidak ada sesuatu pun melainkan bertasbih dengan memuji-Nya, tetapi kamu tidak mengerti tasbih mereka. Sungguh, Dia Maha Penyantun, Maha Pengampun. (QS. Al-Isra: 44).

Namun demikian, beberapa orang berpendapat bahwa penggunaan kata "Fiqh" ini, tergantung pada konteks penggunaannya, bisa membawa variasi makna. Misalnya, jika huruf "qaf" diucapkan dengan tajwid yang berbeda (*kasrah*, *dammah*, atau *fathah*), maka makna kata "Fiqh" bisa berbeda pula. Pertama, bisa merujuk pada pemahaman secara umum. Kedua, bisa merujuk pada pemahaman yang mendalam. Ketiga, bisa merujuk pada pemahaman yang lebih mendalam daripada orang lain. Pendapat ini disebutkan oleh al-Qarafi, Ibnu Hajar, dan sejumlah ulama lainnya¹⁰.

Secara terminologi, "Fiqh" diartikan sebagai "pengetahuan tentang hukum-hukum syariat yang bersifat praktis berdasarkan dalil-dalil terperinci." Kata "Hukum-hukum syariat" adalah hukum-hukum yang berasal dari syariat, seperti kewajiban dan larangan. Di sini termasuk pula hukum-hukum yang bisa diperoleh dari akal, seperti pengetahuan bahwa keseluruhan lebih besar daripada bagian, dan hukum-hukum yang bersifat konvensional, seperti mengetahui bahwa hujan turun di malam yang remang-remang jika cuaca cerah. Adapun "Aspek praktis" merujuk pada hal-hal yang tidak berkaitan dengan keyakinan, seperti keyakinan akan keesaan Allah dan nama-nama serta sifat-sifat-Nya. Sedangkan "Dalil-dalil terperinci" mengacu pada bukti-bukti yang mendukung hukum-hukum *Fiqh* yang sangat rinci. Ini juga mencakup prinsip-prinsip *ushul Fiqh*, karena pembahasannya berkaitan dengan bukti-bukti *Fiqh* yang lebih umum¹¹.

¹⁰ Mardawi al-Hanbali, Ala al-Din Abu al-Hasan Ali bin Sulaiman. *Al-Tahbir Sharh al-Tahrir fi Usul al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1421 H. Jld 1, hal. 153.

¹¹ Al-Uthaymeen, Sheikh Muhammad bin Salih, *Al-Usul min 'Ilm al-Usul*, Cairo: Ibn Taymiyyah Library, Cet. 1, 1415 H. Hal. 6-7.

Definisi Fiqh Hadis

Al-Qadi 'Iyad memaknai *Fiqh* Hadis dengan mengatakan *at Tafaqquh fih* adalah memahami dan mengkaji hukum serta ketentuan-ketentuan yang terkandung dalam teks dan makna hadis, menjelaskan makna-makna kata-katanya dengan interpretasi yang terbaik, dan mencocokkan variasi-variasi dalam teks hadis dengan berbagai cara yang rinci.¹² At-Tayyibi mengatakan *Fiqh* hadis adalah apa yang terdapat dalam teks hadis berupa hukum-hukum dan adab-adab yang diperoleh darinya.¹³ Ibnu Hajar dalam *Fath al-Bari menjelaskan bahwa*, "[Ini] adalah mengeluarkan makna-makna hadis, mengekstrak pokok-pokok dan hukum-hukumnya dari hadis, serta menghubungkan antara berbagai bab yang relevan dalam hadis yang diriwayatkan."¹⁴

Gelar "*Muhaddits Faqih*" diberikan kepada mereka yang lebih banyak terlibat dalam Ilmu *Riwayah* hadis daripada ilmu dirayah Hadis.¹⁵ Al-Zarkashi berkata, "Namun, dalam istilah para fuqaha, gelar "*Muhaddits*" hanya diberikan kepada mereka yang memiliki pemahaman terhadap sanad hadis, mengetahui keadilan individu-individu (para perawi), serta mengetahui tentang penyakit-penyakit mereka."¹⁶

Sedangkan gelar "*Faqih Muhaddits*" diberikan kepada orang yang menggabungkan ketiga cabang ilmu hadis:

1. Menghafal teks hadis, memahami hal-hal yang asing, dan memahami *Fiqh* hadis.
2. Menghafal rantai sanad hadis, mengetahui individu-individu (para perawi), dan mampu membedakan hadis yang shahih dan lemah.
3. Mengumpulkan, mencatat, dan mendengarkan hadis, serta melakukan penelitian dan perjalanan dalam mencarinya.¹⁷

Dalam "*Ma'rifat 'Ulum al-Hadis*", al-Hakim menyebutkan sejumlah ulama *muhaddits faqih* beserta sedikit ringkasan tentang pemahaman *Fiqh* mereka. Beberapa dari mereka adalah Muhammad bin Muslim al-Zuhri, Yahya bin Sa'id al-Ansari, Abdurrahman bin Amr al-Awza'i, Sufyan bin 'Uyaynah, Abdullah bin Mubarak, Yahya bin Sa'id al-Qattan, Abdurrahman bin Mahdi,

¹² Al-Yahsubi, *Al-Ilma' ma'rifat usul al-rawayah wa taqyid al-sama'*, hal.5.

¹³ Al-Tayyibi, al-Hussein bin Muhammad bin Abdullah al-Dimashqi, *Al-Khilasah fi Usul al-Hadith*, (2009), hal. 62.

¹⁴ Ibn Hajar al-Asqalani. *Fath al-Bari*. Beirut: Dar al-Ma'arif, 1379. Jld 10, hal. 111.

¹⁵ Ghouri, Sayyid Abd al-Majid. *Ma'usuah 'Ulum al Hadith wa Fununih*, Dar Ibn Kathir, 1428 - 2007. Jld. 2, hal. 577.

¹⁶ Mubarakfuri, Abu al-Ala Muhammad Abd al-Rahman bin Abd al-Rahim. *Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d. Jld. 1, hal. 9.

¹⁷ Ibn Hajar al-Asqalani. *Al-Nukat 'ala Kitab Ibn al-Salah*. Jld. 1, hal. 92-93.

Yahya bin Yahya al-Tamimi, Ahmad bin Hanbal, Ali bin al-Madini, Yahya bin Ma'in, Ishaq bin Rahawayh al-Hanzhali, Muhammad bin Yahya al-Dhuhli, Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, Abu Zura'ah, Abu Hatim, Ibrahim bin Ishaq al-Harbi, Muslim bin Hajjaj, Utsman bin Sa'id al-Darimi, Muhammad bin Nasr al-Marwazi, Abu Abdurrahman al-Nasa'i, Ibn Khuzaimah, dan lain-lain.

Aspek-Aspek Ilmu Riwayah dalam Fiqh Hadis

Tidak diragukan lagi, bagi mereka yang mengenali pentingnya *ilmu riwayah* dan peran utamanya dalam melayani hadis serta penilaian terhadapnya, akan memahami bahwa *Fiqh* hadis tidak dapat dipisahkan dari ilmu riwayah. Karena keabsahan isi *matn* yang diambil darinya untuk menjalankan *Fiqh* dan manfaatnya sangat terkait erat dengan kondisi para perawinya. Setiap cacat dalam aspek ini dapat menyebabkan keraguan dalam menerima atau menolak suatu riwayat hadis.

Dengan demikian, ilmu *riwayah* adalah bagian tak terpisahkan dari *Fiqh* hadis. Oleh karena itu, merujuk pada beberapa aspek ilmu *riwayah* dalam *Fiqh* hadis akan membuat hal ini lebih jelas, meskipun aspek-aspek tersebut layak untuk dipelajari secara terpisah. Aspek-aspek tersebut dapat dibagi menjadi dua bagian agar lebih mudah memahami kaitannya dengan *Fiqh* hadis, yaitu: Aspek-aspek umum dan Aspek-aspek khusus.

Beberapa aspek umum yang terkait dengan *Fiqh* hadis adalah sebagai berikut:

1. Menyampaikan hadis dengan sanad yang terhubung.
2. Menyampaikan hadis dengan *lafazh* aslinya tanpa mengubah maknanya, kecuali jika kondisi tertentu mengharuskan hal itu berdasarkan syarat-syarat yang diakui.
3. Memastikan kebenaran riwayat hadis dengan mencari saksi atau bukti.
4. Berhati-hati dalam meriwayatkan hadis.
5. Perjalanan dalam pencarian hadis.
6. Mendiskusikan hadis.
7. Perhatian terhadap pencatatan dan pengeangan hadis.

Beberapa aspek khusus termasuk:

1. Mengharuskan adil dan memiliki kedisiplinan untuk membedakan antara hadis-hadis yang sahih dan lemah, berdasarkan pada keadilan dan ketelitian perawinya. Hal ini melibatkan penilaian terhadap kitab-kitab hadis sahih, lemah, palsu, dan hasan.
2. Menilai keabsahan sanad dan isi hadis berdasarkan adanya disiplin dalam setiap tahap. Ini mengarah pada peringkat sanad menurut

kemampuannya memenuhi syarat penerimaan. Akibatnya, sanad-sanad yang kuat dan lemah dapat dikenal dengan baik sesuai dengan tempat atau guru tertentu.

3. Mengungkapkan cacat dalam hadis; cacat di sini adalah penggabungan jalur riwayat dan memperhatikan persamaan dan perbedaan dalam riwayat tersebut, semuanya dengan pertimbangan terhadap penghafalan dan kedisiplinan.
4. Menandai titik-titik penting dan merumuskan *lafazh* agar tidak terjadi keraguan, terutama dalam hal *lafazh* yang rumit, serta disarankan untuk menjelaskan tulisan dan merumuskan huruf-huruf yang tidak jelas dan lain sebagainya.
5. Menggunakan simbol-simbol yang disetujui oleh banyak orang atau mengklarifikasi makna-makna dari yang mungkin digunakan oleh beberapa orang. Termasuk dalam ini adalah merinci hadis dengan menggunakan catatan pinggir untuk mengklarifikasi hal tersebut.¹⁸

Pedoman Fiqh Hadis:

Ada beberapa pedoman yang harus diperhatikan dalam *Fiqh* hadis:

1. Mengemukakan hadis yang terhubung dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Merupakan bagian dari kesempurnaan dalam meriwayatkan, memahami, dan menurunkan hukum-hukum dari hadis untuk mengemukakan hadis bersama dengan ayat-ayat Al-Qur'an. Hal ini dapat dianggap sebagai penafsiran *Fiqhi* terhadap petunjuk pertama, yaitu ayat-ayat. Kedua petunjuk inilah yang menjadi dasar dari berbagai penelitian Islam.¹⁹
2. Mengetahui hadis nasikh (menghapus) dan mansukh (dihapus). Imam Az-Zuhri mengatakan, "Para *fuqaha* lelah dan bingung untuk mengetahui hadis yang menghapus dan dihapuskan."²⁰
3. Menjelaskan makna yang aneh dalam hadis. Hal ini mencakup kata-kata yang jauh dari makna yang jelas dan memerlukan penjelasan serta tafsiran. Kualitas untuk menarik hukum dari hadis, mendapatkan manfaat dan hikmahnya, tergantung pada pemahaman yang akurat terhadap makna kata dalam teks. Ibnu Jamā'ah berkata: "Adapun pemahaman terhadap perkataan (kalam), maka itu mencakup hukum-

¹⁸ Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din. *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. Dar Taybah, n.d, Jld. 2, hal. 76-69.

¹⁹ Awaidah, Mahmoud Abdul Latif. *Al-Jami' li-Ahkam al-Salah*. Muscat: Dar al-Wadah for Publishing, 2004. Hal 110.

²⁰ Al-Dhahabi, Shams al-Din. *Siyar A'lam al-Nubala'*, Jld. 5, hal. 346.

hukum dan adab-adab yang diperoleh darinya. Ini adalah ciri ulama besar seperti al-Syāfi'i dan Mālik..." Amin.²¹

4. Menjelaskan variasi dalam hadis dan memperjelas kesulitannya. Menurut As-Sakhawi, ini adalah salah satu jenis hadis yang sangat penting yang diperlukan oleh semua kalangan ilmuwan. Ini adalah bagian yang harus dikuasai oleh orang yang memimpin bidang hadis dan *Fiqh*.²²
5. Menjelaskan hadis dengan benar untuk menghindari kebingungan. Ibnu Al-Jawzi mengatakan bahwa salah satu ilmu yang harus dikuasai oleh seorang ahli hadis adalah tata bahasa, agar tidak terjadi kebingungan dan agar hadis disampaikan dengan tepat.
6. Mengetahui konteks dan alasan munculnya hadis.
7. Memahami tujuan syariat dalam hukum yang muncul, yang mungkin hanya dapat dicapai dengan mengikuti riwayat-riwayat hadis.
8. Mengutip perkataan para sahabat. Menggabungkan hadis dengan apa yang telah dikatakan oleh sahabat, tabi'in, dan beberapa ucapan yang diakui oleh para ulama dari kalangan salaf adalah metode yang digunakan oleh para ahli hadis untuk memahami *Fiqh* hadis, seperti yang dilakukan oleh Bukhari dan Tirmidzi dalam koleksi hadis mereka.
9. Menunjukkan pandangan para ulama tentang teks hadis dan *Fiqh*nya. Pendapat para ulama tentang teks hadis dan *Fiqh* menunjukkan keakuratan hadis dan sumbernya, baik itu sahih atau lemah.
10. Mengetahui kesepakatan para sahabat dan ulama.
11. Mengetahui perbedaan pendapat para ulama. Qatadah bin Di'amah As-Sudaisi mengatakan, "Siapa yang tidak tahu perbedaan pendapat, dia tidak akan mencium bau *Fiqh*."²³
12. Menggunakan pendapat yang baik. Ibnu Al-Mubarak mengatakan, "Pemahaman yang diandalkan oleh Anda adalah hadis, dan gunakan pendapat untuk menjelaskan hadis."²⁴
13. Memahami prinsip-prinsip ilmu. Dzun Nun Al-Misri mengatakan, "Diantara tanda-tanda pengetahuan adalah memahami prinsip-prinsip ilmu untuk menghindari bid'ah dan kesalahan, dan

²¹ Al-Kanani al-Hamwi, Muhammad bin Sa'd Allah bin Juma'ah al-Shafi'i. *Al-Manhal al-Rawi fi Makhassir 'Ulum al-Hadith al-Nabawi*. Damascus: Dar al-Fikr, 1406, p. 62.

²² Al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman bin Muhammad bin Abi Bakr bin Uthman bin Muhammad. *Fath al-Mughith Sharh al-Fiyah al-Hadith li al-Iraqi*. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1424 H / 2003 CE, Jld. 4, hal. 66.

²³ Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad, al-Namary al Qurtuby, Abu Umar. *Jam' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi*. Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1414 - 1994, jld. 2, hal. 46.

²⁴ Ibn Abd al-Barr, *Jam' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi*. Hal. 286.

mengambil dari cabang-cabang yang paling kokoh sebagai upaya untuk menjaga."²⁵

Manfaat Fiqh Hadis:

1. Memahami cara para perawi merumuskan teks hadis dan bagaimana mempertahankannya memberikan wawasan mendalam tentang metode dan prinsip yang digunakan oleh para perawi dalam merekam, mengalirkan, dan menjaga integritas teks hadis sepanjang waktu. Ini penting karena melalui pemahaman ini, kita dapat mengapresiasi upaya dan ketekunan para perawi dalam memastikan bahwa hadis-hadis yang disampaikan tetap otentik.
2. Mengetahui perbedaan antara para perawi dalam kata-kata hadis dan kesepakatan mereka membantu kita dalam mengidentifikasi variasi dalam transmisi dan menghindari kesalahpahaman. Melalui pemahaman ini, kita dapat menganalisis akurasi perawi dan nilai kepercayaan terhadap suatu hadis, serta memahami bagaimana pandangan berbeda dapat muncul dalam interpretasi.
3. Mengetahui pengaturan teks perawi memberikan wawasan tentang cara struktur teks hadis dibentuk oleh perawi. Ini membantu dalam memahami konteks dan urutan dalam narasi hadis, mengungkapkan lebih banyak makna dibalik kata-kata.
4. Mengetahui alasan-alasan dalam teks hadis memberikan pemahaman lebih dalam tentang latar belakang dan situasi yang mempengaruhi penyampaian hadis tersebut. Dengan memahami konteks ini, kita dapat menginterpretasikan makna yang lebih mendalam dan aplikasi dalam kehidupan sehari-hari.
5. Mengetahui hukum-hukum *Fiqhi* berdasarkan prinsip-prinsip yang mapan memungkinkan kita untuk membangun fatwa dan hukum yang kuat serta sesuai dengan ajaran Islam. Pengetahuan tentang *Fiqh* al hadis membantu dalam menyusun argumen hukum yang solid, dengan dasar yang kokoh.
6. Mengatur fatwa dan hukum adalah kemampuan yang diperoleh melalui pemahaman yang mendalam terhadap hadis. Dengan mengetahui *Fiqh* al hadis, kita dapat mengeluarkan keputusan hukum yang berdasarkan pemahaman yang akurat terhadap nash (teks) dan prinsip-prinsip hukum.

²⁵ Ibn Abd al-Barr, *Jam' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi*. Hal. 288.

7. Mengetahui perbedaan antara perintah dan larangan membantu dalam mengenali tipe-tipe hukum dan implikasinya dalam perilaku kita. Pengetahuan tentang *Fiqh* al hadis memastikan pemahaman yang tepat tentang bagaimana kita harus merespons pesan dalam hadis.
8. Mengetahui cara pengambilan hukum dan pertimbangan memberi kemampuan untuk menganalisis konteks dan situasi dalam menentukan penerapan hukum. Ini penting dalam menyelaraskan hukum dengan konteks sosial, ekonomi, dan politik.
9. Mengetahui apa yang dapat digunakan sebagai dalil dari apa yang tidak sah membantu dalam mengidentifikasi argumen yang kuat dan valid berdasarkan teks hadis yang sahih. Ini memungkinkan kita untuk membangun pendekatan hukum yang konsisten dan akurat.
10. Mengetahui terminologi ilmiah yang digunakan oleh ulama syariat membekali kita dengan bahasa yang tepat untuk berkomunikasi tentang masalah-masalah hukum. Ini mempermudah komunikasi dan pertukaran gagasan antara ulama dan umat.
11. Merumuskan hukum-hukum syariat dengan kemampuan untuk menjaga keseimbangan antara mereka dalam situasi di mana ada potensi konflik adalah tanda dari kebijakan dan pemahaman yang mendalam tentang ajaran Islam. Kemampuan ini memungkinkan untuk menghadapi kompleksitas situasi nyata dengan solusi yang adil dan seimbang.
12. Memberikan kemampuan untuk meyakinkan melibatkan pemahaman mendalam tentang prinsip-prinsip hukum dan argumen yang kuat. Ini memungkinkan individu untuk membela pandangan dan keputusan hukum dengan keyakinan dan bukti yang kuat.
13. Memberikan kemampuan untuk berbicara dengan fasih dan jelas adalah hasil dari pengetahuan mendalam tentang *Fiqh* al hadis. Ini memungkinkan seseorang untuk menyampaikan ajaran Islam dengan jelas dan efektif kepada berbagai audiens, memfasilitasi pemahaman dan pengaplikasian prinsip-prinsip hukum dalam kehidupan sehari-hari.

Para Fuqaha dari Sahabat dan Para Pengikutnya:

Adapun yang akan menyajikan di sini apa yang saya pelajari tentang madrasah ilmu dan pusat-pusatnya dari ucapan dua imam: Ali bin Madini (wafat tahun 234 H) semoga Allah merahmatinya. Madrasah Ilmu dan Fiqih Menurut Ali bin Madini (wafat tahun 234 H): Menurut Imam Ali bin Madini, madrasah ilmu dan fiqih dibagi menjadi tiga berdasarkan ucapan beliau:

1. Madrasah Madinah

Imam Ali bin Madini berkata, "Tidak ada di antara sahabat Rasulullah SAW yang memiliki pengikut, mengikuti pendiriannya, memberikan fatwa sesuai dengannya, dan mengambil jalannya kecuali tiga orang: Abdullah bin Mas'ud, Zaid bin Thabit, dan Abdullah bin Abbas - semoga Allah meridai mereka."

Dan di antara sahabat Zaid bin Thabit yang mengambil ilmu dan fatwa dari beliau, ada yang bertemu langsung dengannya dan ada yang tidak bertemu. Ada dua belas orang di antara mereka:

1. Sa'id bin Al-Musayyib (wafat setelah tahun 90 H).
2. Urwah bin Az-Zubair (wafat tahun 94 H).
3. Qubaysah bin Dhu'aib (wafat setelah tahun 80 H).
4. Kharijah bin Zaid (wafat tahun 100 H).
5. Sulaiman bin Yasar (wafat setelah tahun 100 H).
6. Aban bin Uthman bin Affan (wafat tahun 105 H).
7. Abdullah bin Abdullah bin Mas'ud (wafat tahun 94 H).
8. Al-Qasim bin Muhammad bin Abu Bakr (wafat tahun 106 H).
9. Salim bin Abdullah bin Umar (wafat tahun 106 H).
10. Abu Bakr bin Abdullah bin Abdul Rahman Al-Makhzumi (wafat tahun 94 H).
11. Talhah bin Abdullah bin Auf.
12. Nafi' bin Jubair bin Mut'im.²⁶

Kemudian dia berkata, "Adapun yang bertemu dengan mereka dan keberadaan pertemuannya tercatat bagi kami, mereka adalah Sa'id bin Al-Musayyib, Urwah bin Az-Zubair, Qubaysah bin Dhu'aib, Kharijah bin Zaid, Aban bin Uthman, Sulaiman bin Yasar.

Dan kami tidak memiliki catatan pendengaran Zaid bin Thabit dari selain mereka, kecuali bahwa mereka mengikuti madzhabnya dalam masalah fiqih dan ilmu.

Setelah mereka di Madinah, tidak ada yang lebih tahu tentang madzhab ini daripada:

1. Ibnu Syihab Az-Zuhri (wafat tahun 126 H).
2. Yahya bin Sa'id Al-Anshari (wafat tahun 144 H).
3. Abu Az-Zinad Abdullah bin Dukwan (wafat tahun 130 H).
4. Bukayr bin Abdullah bin Al-Ashj (wafat tahun 120 H).
5. Abu Bakr bin Muhammad bin Hazm (wafat tahun 120 H).²⁷

²⁶ Ibn al-Madiny, Ali bin Abdullah bin Ja'far al-Sa'dy Abu al-Hasan. *Al-'Ilal*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980, cet.2, hal. 42-45.

Kemudian dia berkata, "Kemudian setelah mereka, madzhab ini dipegang dan dianut oleh:

1. Malik bin Anas Al-Asbahy (wafat tahun 179 H).
2. Kathir bin Farqad.
3. Al-Mughirah bin Abdur Rahman Al-Makhzumi.
4. Abd Al-Aziz bin Abi Salamah Al-Majshun (wafat tahun 164 H). Dan Abdur Rahman bin Mahdi (wafat tahun 198 H) menyukai madzhab ini, dan tidak ada yang mendahuluinya dalam memilih madzhab ini."²⁸
2. Madrasah Kufah:

Imam terkemuka di madrasah ini adalah sahabat yang agung, Abdullah bin Mas'ud - semoga Allah meridainya - yang diutus oleh Umar bin Khattab - semoga Allah meridainya - ke Kufah untuk mengajari orang tentang agama mereka. Kemudian, Utsman bin Affan - semoga Allah meridainya - menugaskannya di Kufah. Beliau wafat pada tahun 32-33 H.

Ali bin Madini berkata, "Para sahabat Abdullah bin Mas'ud yang memberikan fatwa sesuai dengan madzhabnya, mengikuti jalannya, dan membaca Qur'an dengan cara yang sama dengannya adalah:

1. Alqamah bin Qais Al-Nakh'i (wafat setelah tahun 60 H).
2. Al-Aswad bin Yazid Al-Nakh'i (wafat tahun 74-75 H).
3. Masruq bin Al-Ajda' Al-Hamdani (wafat tahun 62-63 H).
4. 'Ubaidah bin Amr Al-Salmi (wafat sebelum tahun 70 H).
5. Al-Harith bin Qais Al-Ju'fi (wafat setelah Ali - semoga Allah meridainya - di Shiffin).
6. Amr bin Sharhabil Al-Hamdani (wafat tahun 73 H).

Orang-orang Kufah yang paling tahu tentang madzhab ini dan mengambil fatwa dari mereka adalah:

1. Al-A'mash - Sulaiman bin Mahran (wafat tahun 148 H).
2. Abu Ishaq Amr bin Abdullah Al-Sabi'i (wafat tahun 129 H).

Setelah mereka:

1. Sufyan bin Sa'id Al-Thawri (wafat tahun 161 H) dan Yahya bin Sa'id Al-Qattan.
2. Amr bin Dinar dan Al-A'mash adalah yang paling tahu tentang madzhab Abdullah dan jalannya.²⁹
3. Madrasah Makkah:

²⁷ Ibn al-Madiny. *Al-'Ilal*, hal. 46

²⁸ Ibn al-Madiny. *Al-'Ilal*, hal. 46-47.

²⁹ Ibn al-Madiny. *Al-'Ilal*, hal. 44-46.

Imamnya adalah "Penafsir Al-Qur'an" dan Paman Rasulullah - semoga Allah meridainya - Abdullah bin Abbas - semoga Allah meridainya keduanya - yang wafat di Ta'if pada tahun 67 H.

Imam Ali bin Madini berkata, "Para sahabat Ibn Abbas yang mengikuti madzhabnya dan jalannya adalah:

1. Ata' bin Abi Rabah (wafat tahun 114 H).
2. Ikrimah Abu Abdullah Al-Barbari (wafat tahun 104 H).
3. Tawus bin Kaysan (wafat tahun 106 H).
4. Mujahid bin Jabr (wafat sedikit setelah tahun 100 H).
5. Jabir bin Zaid (wafat tahun 93 H).
6. Sa'id bin Jubair (dibunuh oleh Hajjaj tahun 95 H).

Orang yang paling mengetahui tentang hal ini adalah: 'Amr bin Dinar dan dia sangat mencintai Ibn 'Abbas dan sahabat-sahabatnya. Kemudian ada Ibn Jurayj dan Sufyan bin 'Uyaynah yang juga mencintai Ibn 'Abbas - semoga Allah meridhai keduanya - serta jalurnya.³⁰

Daftar Buku yang Diklasifikasikan Berdasarkan Bab-bab Fikih:

1. Kitab-kitab Jami' al-Sahih: Kitab-kitab ini menghimpun berbagai bagian hadis seperti aqidah, hukum, hikmah, tafsir, dan sebagainya. Di antara kitab-kitab ini adalah Sahih al-Jami' karya Imam al-Bukhari dan Jami' at-Tirmidzi.
2. Kitab-kitab Sunan: Ini adalah kitab-kitab yang diatur berdasarkan bab-bab fikih tanpa memasukkan bab-bab tentang aqidah, sejarah, dan lain-lain. Kitab-kitab ini hanya berisi hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum. Contohnya adalah Sunan Abi Dawud, Sunan Ibn Majah, Sunan an-Nasa'i, Sunan ad-Daraqutni, dan Sunan al-Bayhaqi.
3. Kitab-kitab Shahih: Ini adalah kitab-kitab yang mengikuti pendekatan para ahli sunnah dalam memilih hadis-hadis hukum dengan memeriksa kredibilitasnya. Contohnya adalah Shahih Ibn Khuzaimah, Shahih Ibn Hibban, dan Shahih Ibn As-Sakan.
4. Kitab-kitab Hadis Berbagai Jenis dan Kesulitannya: Ini adalah kitab-kitab yang berfokus pada mengumpulkan hadis-hadis yang memiliki variasi dalam bentuk atau sanadnya. Contohnya adalah Syarh Mushkil al-Athar karya Abu Ja'far al-Tahawi.
5. Kitab-kitab Mustadrak: Ini adalah kitab-kitab yang mengumpulkan hadis-hadis yang tidak terdapat dalam kitab lain berdasarkan syarat-syarat tertentu. Contoh kitab ini adalah al-Mustadrak al-Hakim.

³⁰ Ibn al-Madiny. *Al-'Ilal*, hal. 44-47.

6. Kitab-kitab Ahkam: Ini adalah kitab-kitab yang hanya berisi hadis-hadis hukum. Hadis-hadis ini diambil oleh penulis dari kitab-kitab hadis asal dan dikelompokkan berdasarkan bab-bab fikih. Contohnya adalah al-Ahkam al-Kubra karya Ibnu Al-Khurashi al-Ishbili dan 'Umdat al-Ahkam karya Abdul Ghani bin Abdul Wahid al-Maqdisi.
7. Kitab-kitab Tarhib dan Tarhib: Ini adalah kitab-kitab yang mengumpulkan hadis-hadis yang mendorong amal kebaikan dan mencegah dari perbuatan buruk. Contohnya adalah al-Tarhib wa al-Tarhib karya al-Hafiz al-Mundhiri.
8. Kitab-kitab Atraf: Ini adalah kitab-kitab yang hanya mencatat sebagian dari hadis untuk memahami konteks lengkap hadis dengan merujuk pada sumbernya. Contohnya adalah Tuhfat al-Ashraf bi Ma'rifat al-Atraf karya al-Hafiz al-Mizzi.
9. Kitab-kitab Takhrij: Ini adalah kitab-kitab yang mengutip hadis-hadis dari berbagai kitab, majlis, dan literatur lainnya serta merujuk pada para perawi. Contohnya adalah Nusbu al-Rayya fi Takhrij Ahadith al-Hidayah karya al-Zayla'i.
10. Kitab-kitab Zawaid: Ini adalah kitab-kitab yang mengumpulkan hadis-hadis tambahan dari kitab-kitab yang telah ada, seperti hadis-hadis yang tidak termuat dalam kitab-kitab asal seperti Kutub al-Sittah. Contohnya adalah Majmu' al-Zawaid wa Manba' al-Fawaid karya al-Haythami.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Yahsubi, Iyad bin Musa bin Iyad bin Amrun al-Sabti. *Al-Ilma' ma'rifat usul al-rawayah wa taqyid al-sama'* Cairo / Tunis: Dar al-Turath / Al-Maktabah al-Atiqah, 1379 H/1970 CE. Jld. 1.
- Al-Dhahabi, Shams al-Din Abu Abdallah Muhammad bin Ahmad bin Uthman bin Qaymaz. *Siyar A'lam al-Nubala'* Cairo: Dar al-Hadith, 1427 H/2006 CE. Jld. 9.
- Al-Ghouri, Sayyid Abd al-Majid. *Ma'usuah 'Ulum al Hadith wa Fununih*, Dar Ibn Kathir, 1428 - 2007. Jld. 2.
- Al-Kanani al-Hamwi, Muhammad bin Sa'd Allah bin Juma'ah al-Shafi'i. *Al-Manhal al-Rawi fi Makhassir 'Ulum al-Hadith al-Nabawi*. Damascus: Dar al-Fikr, 1406.
- Al-Sakhawi, Muhammad bin Abd al-Rahman bin Muhammad bin Abi Bakr bin Uthman bin Muhammad. *Fath al-Mughith Sharh al-Fiyah al-Hadith li al-Iraqi*. Cairo: Maktabah al-Sunnah, 1424 H / 2003 CE.

- Al-Suyuti, Abdul Rahman bin Abi Bakr, Jalal al-Din. *Tadrib al-Rawi fi Sharh Taqrib al-Nawawi*. Dar Taybah, n.d, Jld. 2.
- Al-Taybi, al-Hussein bin Muhammad bin Abdullah al-Dimashqi, *Al-Khilasah fi Usul al-Hadith*, (2009).
- Al-Uthaymeen, Sheikh Muhammad bin Salih, *Al-Usul min 'Ilm al-Usul*, Cairo: Ibn Taymiyyah Library, Cet. 1, 1415 H.
- Al-Yahsubi, *Al-Ilma' ma'rifat usul al-rawayah wa taqyid al-sama'*,.
- Awaidah, Mahmoud Abdul Latif. *Al-Jami' li-Ahkam al-Salah*. Muscat: Dar al-Wadah for Publishing, 2004. .
- Ibn Abd al-Barr, Yusuf ibn Abdullah ibn Muhammad, al-Namary al Qurtuby, Abu Umar. *Jam' Bayan al-'Ilm wa Fadlihi*. Dammam: Dar Ibn al-Jawzi, 1414 - 1994, jld. 2.
- Ibn al-Bai', Abu Abdallah al-Hakim Muhammad bin Abdullah bin Muhammad bin Hamduwayh bin Nuaim bin al-Hakam al-Tahmani al-Naysaburi. *Ma'rifat 'Ulum al-Hadith*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1397 H/1977 CE. Jld. 1.
- Ibn al-Madiny, Ali bin Abdullah bin Ja'far al-Sa'dy Abu al-Hasan. *Al-'Ilal*. Beirut: Al-Maktab al-Islami, 1980, cet.2.
- Ibn Farris bin Zakariya. *Mu'jam Maqayis al-Lughah*. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-Arabi, 1422 H.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Abu Abdallah Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar. *Nukat 'ala Kitab Ibn al-Salah*. Medina: Research Institute at the Islamic University, 1404 H/1984 CE. Jld. 1.
- Ibn Hajar al-Asqalani, Abu Abdallah Ahmad bin Ali bin Muhammad bin Ahmad bin Hajar. *Fath al-Bari*. Beirut: Dar al-Ma'arifah, 1379. Jld 10.
- Kasman, Devi Suci Windariyah , Risyah Fadilha, *Metode Penelitian Fiqh al-Hadis*, *Advances in Humanities and Contemporary Studies* Vol. 3 No. 1 2022.
- Kia Mudin, Edi Safri, Zulfikri, Edriagus Saputra, *Fiqh Al-Hadis: Studi Terhadap Hadis Membaca Al-Fatihah Bagi Makmum Pada Majalah Soerti*, *Jurnal Ulunnuha* Vol. 10 No.1/Juni 2021.
- Mardawi al-Hanbali, Ala al-Din Abu al-Hasan Ali bin Sulaiman. *Al-Tahbir Sharh al-Tahrir fi Usul al-Fiqh*. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1421 H. Jld 1.
- Mubarakfuri, Abu al-Ala Muhammad Abd al-Rahman bin Abd al-Rahim. *Tuhfat al-Ahwadhi bi Sharh Jami' al-Tirmidhi*. Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, n.d. Jld. 1.
- Mukhlis Mukhtar, Syarh Al-Hadis dan *Fiqh Al-Hadis*, *Ash Shahabah Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam*, Volume 4, Nomor 2, Juli 2018.

Zul Ikromi, *Fiqh al-Hadits: Perspektif Metodologis dalam Memahami Hadis Nabi, Al-Bukhārī: Jurnal Ilmu Hadis*, Vol. 3, No. 1, Januari- Juni 2020 M/1441 H.

KONSEP JĀHILIYYAH DALAM PANDANGAN SAYYID QUTB

Achmad Resa

Universitas Gadjah Mada

achmadresa@mail.ugm.ac.id

Abstract

Jāhiliyyah is commonly understood as a period before the prophecy of Prophet Muhammad. The sending of Prophet Muhammad is the sign that the jāhiliyyah period has ended. Sayyid Qutb, an ulama and writer from Egypt, offered another view of jāhiliyyah. According to him, jāhiliyyah is not mere a period occurred in the past, but it is a condition that occurs now, and will occur in the future. This view consequences the division of the society into Islamic Society and Jāhiliyyah Society. The division of these societies cannot be compromised. The Islamic Society is a society that its law is based on Islamic based law as its law, while the jāhiliyyah society is based on the law that determined by man. Islamic Society and jāhiliyyah society also cannot be gathered in one society. Choosing one of them is denying the other. These two societies will exist along human history. Therefore, jihad is cosmic necessity. The understanding about Islamic Society and jāhiliyyah society is related to Sayyid Qutb's understanding of Islam. Qutb considers Islam as a liberation to man acknowledgment towards the ulūhiyyah of Allah that starts from 'Aqidah as its base, and syari'at as its implementation of the acknowledgement. Therefore, Islam must change the societal construction through the law implemented in it. The writer will explain and analyse the concept of jāhiliyyah in view of Sayyid Qutb. The writer uses library research in this research.

Keywords

Jāhiliyyah, Islam, Law, Democration

Abstrak

Jāhiliyyah secara umum dipahami sebagai suatu periode sebelum diutusnya Nabi Muhammad. Diutusnya Nabi Muhammad menjadi suatu penanda bahwa zaman jāhiliyyah telah berakhir. Sayyid Qutb, ulama' dan sastrawan asal Mesir, memiliki pandangan lain terhadap konsep ini. Menurutnya, jāhiliyyah adalah suatu kondisi tidak hanya ada pada masa lalu, melainkan juga masa kini, hingga masa yang akan datang. Konsekuensi dari pandangan ini adalah pembagian masyarakat menjadi Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah. Perbedaan utama antara kedua masyarakat ini adalah perbedaan hitam putih yang non-kompromistis. Masyarakat Islami adalah masyarakat yang menjadikan hukum Islam sebagai landasan hukumnya, sedangkan masyarakat Jāhiliyyah adalah masyarakat yang menjadikan hukum rekaan manusia sebagai panduan hidup. Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah tidak dapat berkumpul menjadi satu. Keberadaan kedua masyarakat yang saling bertentangan ini akan selalu ada. Oleh karenanya, jihad menjadi suatu keniscayaan kosmik. Pemahaman terkait Masyarakat Islami dan Masyarakat Jāhiliyyah ini integral dengan pemahaman Sayyid Qutb tentang Islam. Islam merupakan suatu pembebasan manusia menuju pengakuan terhadap ulūhiyyah Allah yang dimulai dari aqidah sebagai landasannya, dan syariat sebagai implementasi dari pengakuan tersebut. Maka, Islam seharusnya dapat mengubah konstruksi masyarakat melalui hukum yang diterapkan di dalamnya. Melalui tulisan ini, penulis akan memaparkan dan menganalisis konsep jāhiliyyah dalam pandangan Sayyid Qutb. Untuk mencapai tujuan tersebut, penulis menerapkan library research dalam penelitian ini.

Kata Kunci

Jāhiliyyah, Islam, Hukum, Demokrasi

Pendahuluan

Dalam periodisasi peradaban Islam, dikenal sebuah *jāhiliyyah*. Secara literal kata ini berarti kebodohan. Sebagai sebuah definisi umum, kata *jāhiliyyah* merujuk pada suatu periode sebelum kedatangan Nabi Muhammad *ṣalla‘Llāhu ‘alayhi wasallam*. Selain merujuk pada kondisi sebelum kenabian, istilah ini juga secara eksplisit disebutkan dalam al-Qur‘an, paling tidak empat kali. Dalam berbagai leksikon bahasa Arab, istilah *jāhiliyyah* berarti sebuah kondisi sebelum masa kenabian, atau masa sebelum Nabi Muhammad diutus. Dengan diutusnya Nabi Muhammad dan turunnya Al-Qur‘an di jazirah Arab, masa *jāhiliyyah* dapat dikatakan telah berakhir. Namun, salah seorang cendekiawan Muslim abad kedua puluh ternama asal Mesir, Sayyid Qutb berpendapat bahwa kendati Nabi Muhammad telah ditus, apa yang dinamakan *jāhiliyyah* tetap ada, bahkan di zaman yang disebut dengan zaman modern seperti saat ini.

Cendekiawan yang juga sastrawan ini menginterpretasikan ulang dan lebih lanjut makna *jāhiliyyah* tidak hanya merupakan suatu periode yang telah terjadi di masa lampau, melainkan ia juga adalah suatu kondisi intelektual, spiritual, dan sosial yang bisa saja terus terjadi di masa kini dan masa depan. Penafsiran ulang Qutb atas kata *jāhiliyyah* dijumpai pada karyanya *Fī Zilāl al-Qur‘ān*. Secara jelas Ia menafsirkan ayat-ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah* pada karya yang tertulis di atas empat ribu halaman lebih itu. Dari keempat ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah*, Qutb memberikan penekanan lebih pada penafsiran surah al-Maidah ayat 50. Kemudian Qutb meradikalkan penafsirannya atas kata *jāhiliyyah* pada bukunya yang di tulis pada tahun 1964, *Ma‘ālim fī al-Ṭarīq*.

Pembacaan Sayyid Qutb atas fenomena yang diamatinya cukup memberikan gambaran bagaimana pergolakan pemikiran sekitar tahun 1950an hingga 1960an, tidak hanya di Mesir, melainkan di belahan bumi lainnya, khususnya dalam kaitannya dengan Islam. Masa tersebut menjadi salah satu persimpangan sejarah yang dihadapi oleh umat Islam. Kondisi negara-negara Islam pascakolonial menunjukkan suatu kebingungan umat Islam dalam mengidentifikasi identitasnya.¹ Sayyid Qutb mengambil bagian cukup penting dalam pergolakan tersebut. Hal ini dibuktikan akan pengaruhnya pada

¹ Elizabeth Suzanne Kassab, *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective* (New York: Columbia University Press, 2010), 1-2.

Ikhwanul Muslimin. Meski telah berlalu setengah abad lalu, tulisan-tulisan Qutb tetap menemukan relevansinya dengan abad kedua puluh satu. Namun, pada beberapa titik, buah pikirannya perlu ditinjau ulang dengan lebih kritis.

Biografi Sayyid Qutb

Sayyid Qutb Ibrahim Husayn Shadhili atau lebih dikenal dengan Sayyid Qutb dilahirkan pada 9 Oktober 1906 di desa Musha, provinsi Asyut, Mesir. Qutb dilahirkan di tengah gejolak masyarakat Mesir pada waktu itu. Tahun kelahirannya merupakan masa yang melahirkan gerakan anti Inggris. Berbagai organisasi politik, sosial dan keagamaan didirikan pada masa tersebut dalam upaya untuk melawan kolonialisme Inggris. Pada masa kecilnya, Qutb menyaksikan bagaimana pendidikan Inggris atas Mesir kala itu. Ayahnya merupakan seorang pemimpin Partai Nasional di Provinsi Asyut, sekaligus sponsor dari *al-Liwa'*, koran dari Partai Nasional. Rumahnya menjadi pusat politik dimana simpatisan Partai Nasional datang untuk membaca surat kabar dan berdiskusi.²

Pada 1912, Qutb memasuki sekolah dasar di desanya. Pada usia yang masih cukup belia, Qutb menyaksikan ketegangan antara tradisionalisme dan modernisme. Syaikh Ahmad, guru al-Qur'an di sekolahnya, keluar dari sekolah karena merasa tidak sesuai dengan pola pendidikan modern. Selain itu, keputusannya keluar dari sekolah modern juga disebabkan oleh pemerintah yang ingin menghapuskan pelajaran al-Qur'an dari sekolah. Syaikh Ahmad juga menganjurkan para murid untuk mengikutinya ke sekolah tradisional. Qutb pun pindah ke kuttab (sekolah tradisional) milik Syaikh Ahmad. Qutb kemudian memperjuangkan keinginannya untuk tetap mengenyam pendidikan melalui pendidikan modern. Keresahannya pada pendidikan ditunjukkan melalui usahanya untuk mendamaikan antara pendidikan al-Qur'an dan ilmu-ilmu modern.

Pada usia 14 (1920) tahun Qutb pergi ke Kairo untuk melanjutkan pendidikannya. Ia melanjutkan pendidikan di Darul 'Ulum sebagai persiapan untuk menuju pendidikan tingkat universitas. Empat tahun dihabiskan oleh Qutb untuk memperoleh landasan pendidikan umum pada sains terapan, sejarah, humaniora, bahasa Arab, dan Studi Islam. Qutb juga memiliki ketertarikan pada sastra. Sebelum kelulusannya dari Darul 'Ulum, pada tahun 1932 Qutb menyampaikan kuliah umum yang berjudul "Tugas Sastrawan dan

² Sayed Khatab, *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah* (Oxon: Routledge, 2006), 44–45.

Puisi pada Generasi Kini". Pada tahun berikutnya, 1933, Qutb bertugas di Kementerian Pendidikan.³

3 November 1948, Qutb dikirim oleh pemerintah mesir untuk menjalankan tugas di Amerika Serikat selama dua tahun. Selama dua tahun di Amerika Qutb banyak mengamati modernitas, khususnya di Amerika. Pengalaman tugas di Amerika kemudian memberi inspirasi bagi Qutb untuk menuliskan karya-karyanya. *Magnum Opus* karya Qutb *Fī Zilāl al-Qur'ān* dan *Ma'ālim fī al-Ṭarīq* tidak lepas dari pengamatannya atas kehidupan modern masyarakat Amerika. Sepulang dari Amerika Qutb kemudian bergabung dengan Ikhwanul Muslimin. Pada 1954, Qutb dan ribuan anggota Ikhwan lainnya dimasukkan ke penjara. Selama lima belas tahun di penjara, Qutb berhasil menamatkan penulisan *Fī Zilāl al-Qur'ān*.⁴ Agustus 1965, Qutb kembali mendekam di sel tahanan hingga kemudian dijatuhi hukuman mati pada tahun 1966.⁵

Makna Kata Jāhiliyyah dalam al-Qur'an

Kata *jāhiliyyah* merupakan bentuk nominal dari kata Arab yang berakar dari kata *jahila*, artinya lawan dari kata *'alima* yang berarti mengetahui.⁶ Kata *jahlun*, bentuk derivasi lain dari *jahila*, secara sederhana dapat diartikan sebagai ketidaktahuan atau kebodohan. Secara literal kata *jāhiliyyah* juga dapat diartikan sama seperti *jahlun*, yaitu kebodohan. Jika kata *jāhiliyyah* dinisbahkan kepada kata lain seperti zaman sehingga menjadi zaman *jāhiliyyah*, maka artinya adalah zaman atau masa kebodohan. Ibnu Manzhur mendefinisikan kata *jāhiliyyah* sebagai suatu masa sebelum Nabi Muhammad diutus.⁷ Para ulama Akademi Bahasa Arab di Mesir sepakat bahwa kata *jāhiliyyah* mengandung makna di muka sebagaimana yang disampaikan oleh Ibnu Manzhur.⁸

Setidaknya kata *jāhiliyyah* disebutkan sebanyak empat kali dalam al-Qur'an, dalam surah Ali 'Imran ayat 154, surah al-Mā'idah ayat 50, surah al-Aḥzāb ayat 33, dan surah al-Fatḥ ayat 26. Dalam surah Ali 'Imran ayat 154 kata *jāhiliyyah* disandingkan dengan kata *ẓann* (*ẓann al-jāhiliyyah*). Ayat ini diturunkan pada saat perang Uhud. Ayat ini diturunkan untuk memberi kabar

³ Khatab, 49.

⁴ Sayyid Qutb, *Milestones*, ed. oleh A. B. Al-Mehri (Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006), 10-11.

⁵ Qutb, 12-13.

⁶ Ibn Manzhur, *Lisān al-'Arab* (Kairo: Dar al-Marref, 2016), 713.

⁷ Manzhur, 714.

⁸ Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam Alfāzh al-Qur'an al-Karīm* (Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1989), 272.

akan kemenangan Nabi pada peperangan tersebut. Akan tetapi kaum Muslimin terbagi menjadi dua, yakni yang mempercayai dan mengimani kebenaran ayat tersebut dan yang tidak mempercayai ayat tersebut. *Zann* berarti prasangka. Pada tafsir Jalālayn *zann al-Jāhiliyyah* diinterpretasikan secara alegoris untuk menunjuk kelompok yang tidak akan kebenaran wahyu Tuhan bahwasanya Nabi akan menang pada perang tersebut.⁹ Ibnu Katsir dalam kitabnya *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* menafsirkan kata istilah tersebut sebagai kecurigaan keraguan, prasangka kurang baik, atau prasangka buruk terhadap Allah subhānahu wata'ālā.¹⁰ Sayyid Qutb dalam tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'an* menginterpretasikan istilah ini dengan sebuah prasangka yang dimiliki oleh orang-orang yang hanya mementingkan dirinya sendiri dan hawa nafsunya, tidak berserah diri sepenuhnya kepada Allah. Mereka inilah orang-orang yang tidak memiliki ketenangan pada dirinya.

Pada surah al-Mā'idah ayat 50 kata *jāhiliyyah* disematkan pada kata *ḥukm* (*ḥukm al-jāhiliyyah*). *Ḥukm al-Jāhiliyyah* berarti hukum atau aturan yang bertentangan dengan hukum yang diturunkan oleh Allah subhānahu wata'ālā sebagaimana hukum yang digunakan oleh orang-orang pada masa *jāhiliyyah*, masa sebelum kenabian, yang didasarkan pada kesesatan dan hawa nafsu.¹¹ Hukum *jāhiliyyah* dimaknai oleh Sayyid Qutb sebagai hukum hasil rekaan manusia. Hukum ini adalah hukum yang bertentangan dengan hukum yang diturunkan oleh Allah. Ia bersifat hitam putih. Memilih salah satu berarti mengabaikan satu yang lainnya.¹²

Kata *jāhiliyyah* lainnya terdapat pada surah al-Aḥzāb ayat 33, *tabarruj al-Jāhiliyyah*. *Tabarruj* berarti berhias menunjukkan perhiasan.¹³ Ayat ini turun sebagai perintah kepada istri-istri Nabi untuk tidak sering keluar dari rumah dengan berhias diri sebagaimana yang dilakukan wanita-wanita *jāhiliyyah* yang tidak memiliki ilmu tentang agama.¹⁴ *Tabarruj al-jāhiliyyah* berarti berhias diri, berdandan, dan bersolek seperti wanita-wanita pada masa *jāhiliyyah*. Wanita-

⁹ Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy, *Tafsīr al-Jalālayn* (Manshurah: Maktabatul Iman, t.t.), 95.

¹⁰ Ismail bin Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm* (Riyadh: Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyri wa al-Tawzī', 1999), 145.

¹¹ Ismail bin Umar, 131; Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy, *Tafsīr al-Jalālayn*, 143; Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīri Kalām al-Mannān* (Beirut: Resalah Publisher, t.t.), 235.

¹² Sayyid Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 32 ed. (Beirut: Dār al-Mashriq, 2003), 904.

¹³ Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 243; Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, *Mu'jam al-Wasīṭ* (Kairo: Maktabah Syurq ad-Dawliyyah, 2003), 47.

¹⁴ Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy, *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fi Tafsīri Kalām al-Mannān*, 664.

wanita pada masa *jāhiliyyah* apabila keluar dari rumahnya, mereka bersolek dan menampak-nampakkan kecantikannya kepada khalayak umum.¹⁵

Kata *jāhiliyyah* yang terakhir terdapat pada surah al-Fatḥ ayat 26. Pada surah ini kata *jāhiliyyah* disebutkan berpasangan dengan kata *hamiyyah*, artinya kesombongan, fanatisme atau kebanggaan atas diri atau kaum. Ayat ini diturunkan saat perjanjian Hudaibiyah. Disebutkan bahwa saat itu utusan kaum kafir Quraisy menolak untuk menulis lafal *bismi' Llāh al-Rahmān al-Rahīm* pada perjanjian Hudaibiyah karena kesombongannya dan keengganannya.¹⁶ Kesombongan merupakan salah satu sifat *jāhiliyyah*. Kesombongan ini menyebabkan fanatisme sehingga sulit untuk menerima kebenaran yang dibawa oleh Nabi.¹⁷ Keempat ayat yang telah disebutkan, selain merujuk kondisi pada masa sebelum kenabian, juga menggambarkan karakteristik *jāhiliyyah* yang utama, yaitu menolak atau tidak sesuai dengan hukum yang telah diturunkan oleh Allah.

Jāhiliyyah sebagai Kondisi Berulang

Sebelumnya telah disebutkan bahwa *jāhiliyyah* merupakan sebuah periode sebelum Nabi Muhammad diutus. Sayyid Qutb kemudian memperluas tafsiran kata *jāhiliyyah* tidak terbatas pada masa sebelum kenabian, melainkan juga pada masa saat Ia menuliskan tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*, bahkan pada masa mendatang. Sebelum Qutb, Abul A'la Al-Maududdi telah menggunakan definisi *jāhiliyyah* melampaui makna asalnya. Al-Maududdi mendefinisikan kata tersebut sebagai seluruh pola pikir, perbuatan, dan moralitas yang berkebalikan dari Islam.¹⁸ Al-Maududi tidak melihat perbedaan hitam putih antara Islam dan *jāhiliyyah*. Ia melihat kondisi pada masa *al-Khulafā' al-Rashidūn* sebagai percampuran antara Islam dan *jāhiliyyah*.¹⁹ Saudara Qutb, Muhammad Qutb, pada tahun 1964 menerbitkan buku yang berjudul *Jāhiliyyat al-Qarn al-'Isyrīn (Jāhiliyyah Abad Keduapuluh)*. Buku ini berisikan tentang penjelasan terkait bentuk-bentuk *jāhiliyyāt* pada zaman modern.²⁰ Dari sini nampak bahwa Qutb bukanlah orang pertama yang menggunakan istilah *jāhiliyyah* melampaui makna asalnya. Bukan berarti Qutb tidak memberikan

¹⁵ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 2860.

¹⁶ Qutb, 3329. Ismail bin Umar, *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*, 345.

¹⁷ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 3329; Suharjiyanto dan Rofi Atina Maghfiroh, "Jāhiliyyah dalam Penafsiran Ibnu Kasir," *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, 1, no. 1 (2022), <https://doi.org/10.23917/qist.v1i1.522>.

¹⁸ Abul A'la Maududi, *The Meaning of The Quran* (Lahore: Islamic Publications, 1967), 1737.

¹⁹ William E. Shepard, "Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya," *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 521–45, <https://doi.org/10.1017.S0020743803000229>.

²⁰ *Jāhiliyyat* merupakan bentuk plural dari *jāhiliyyah*.

sumbangan apapun terhadap perkembangan makna *jāhiliyyah*. Qutb memberikan makna yang lebih radikal dan ketat pada istilah di muka.

Interpretasi ulang dan lanjutan atas terma *jāhiliyyah* tidak dapat dilepaskan dari pengalamannya selama dua tahun di Amerika Serikat saat ditugaskan oleh pemerintah Mesir. Selama masa penugasannya tersebut Ia memperhatikan kesenjangan antara posisi Amerika Serikat sebagai penganjur utama demokrasi dan kondisi warga Amerika yang dijumpainya saat itu.²¹ Dalam sebuah artikel yang ditulis oleh Qutb berdasarkan pengamatannya pada masyarakat Amerika saat itu, *The America that I Have Seen*, Qutb melihat bahwa manusia di Amerika hanya berorientasi pada lapangan kerja dan produksi²², kepuasan seksual²³, dan kesenangan sementara yang menanggalkan agama.²⁴ Berdasarkan pengamatannya yang dilakukan pada tahun 1950an itu, Qutb melihat keunggulan fundamental yang dimiliki Islam atas non-Islam (selanjutnya istilah non-Islam akan digunakan secara bergantian dengan istilah Barat), yaitu nilai nonmaterialistik. Bagi Qutb peradaban di luar Islam sangatlah materialistik. Perbedaan ini adalah perbedaan yang tidak dapat dibandingkan. Keduanya, Islam dan non-Islam, karena perbedaan landasan ini akan melahirkan manusia yang berbeda pula. Dalam pemikirannya, Qutb menilai manusia-manusia Barat adalah manusia yang buas, imoral, tidak manusiawi, tidak beketuhanan, dan materialistik.²⁵

Kendati Qutb memiliki tafsiran yang berbeda dari apa yang telah ditafsirkan pada ulama tafsir sebelumnya, penafsiran lebih lanjut terkait *jāhiliyyah* tidak dapat dilepaskan dari akarnya, yaitu teks al-Qur'an, terkhusus empat ayat dan empat terma terkait istilah *jāhiliyyah* yang telah disebutkan di muka. Dari keempat ayat yang mengandung kata *jāhiliyyah*, penekanan Qutb lebih jelas dan tegas pada surah al-Ma'idah ayat 50 melalui tafsirnya *Fī Zilāl al-Qur'ān*:

إن معنى الجاهلية يتحدد بهذا النص. فالجاهلية - كما يصفها الله وحددها قرآنه - هي حكم البشر للبشر، لأنها هي عبودية البشر للبشر، والخروج من عبودية الله، ورفض ألوهية الله، والاعتراف في مقابل هذا الرفض بألوهية البشر وبالعبودية لهم من دون الله. إن الجاهلية - في ضوء هذا النص - ليست فترة من الزمن، ولكنها وضع من الأوضاع. هذا الوضع يوجد بالأمس، ويوجد اليوم، ويوجد غدا، فيأخذ صفة الجاهلية

²¹ Matthew L. N. Wilkonson, *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism* (Oxon: Routledge, 2019), 216.

²² Sayyid Quthb, *The America I Have Seen* (Kashful Shubuhah Publications, 1951), 4.

²³ Quthb, 16.

²⁴ Quthb, 11.

²⁵ Wilkonson, *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism*, 165.

، المقابلة للإسلام ، والمناقضة للإسلام . والناس - في أي زمان وفي أي مكان - إما أنهم يحكمون بشريعة الله - دون فتنة عن بعض منها - ويقبلونها ويسلمون بها تسليماً، فهم إذن في دين الله. وإما أنهم يحكمون بشريعة من صنع البشر - في أي صورة من الصور - ويقبلون بها فهم إذن في الجاهلية، وهم في دين من يحكمون بشريعته ن وليسوا بحال من دين الله. والذي لا يتبغي حكم الله يتبغي حكم الجاهلية، والذي يرفض شريعة الله يقبل شريعة الجاهلية، ويعيش في الجاهلية.²⁶

Secara substantif, paragraf di atas berisi tentang makna *jāhiliyyah*. *Jāhiliyyah*, menurut Qutb, secara definitif terkandung pada surah al-Ma'idah ayat 50. Ayat tersebut secara eksplisit menyebutkan *ḥukm al-jāhiliyyah* dimana Qutb menekankan aspek hukum terkait kata *jāhiliyyah*. Pertama, karakteristik *jāhiliyyah* adalah menolak otoritas Tuhan untuk kemudian tunduk pada otoritas manusia. *Jāhiliyyah* berarti hukum yang dibuat manusia oleh manusia. Subjek yang mentaati suatu hukum secara otomatis melakukan penghambaan kepada pembuat hukum. Dengan kata lain, ketika seseorang patuh dan taat pada hukum buatan manusia, ia menghamba kepada manusia lainnya dan keluar dari penghambaan kepada Allah. Dengan demikian, seorang manusia telah menolak dan menampik *ulūhiyyah*-Nya.²⁷

Karakteristik kedua dari *jāhiliyyah* adalah ketaklekgannya oleh waktu. Sebagai konsekuensi dari karakteristik pertama, *jāhiliyyah* bukan hanya berarti suatu masa di masa lampau, melainkan juga suatu kondisi sosial dan spiritual yang bisa terus berulang di masa sekarang bahkan di masa depan manakala seseorang atau masyarakat tidak mendasarkan kehidupannya pada hukum yang diciptakan oleh Allah, namun pada hukum buatan manusia. Dalam sejarahnya, tatanan buatan manusia adalah suatu hal yang selalu ada, bahkan pada zaman Nabi sekalipun.

Ketiga, Sayyid Qutb menggambarkan hubungan hukum Islam dan hukum *jāhiliyyah* pada hubungan hitam dan putih yang tidak dapat dikompromikan. Memilih salah satu sama dengan menolak yang lainnya. Hal ini karena, menurut Qutb, Islam menggambarkan suatu visi yang total, tidak dapat dipisahkan. Islam dimulai dengan syahadat yang berkembang menjadi teori. Dari teori atau pandangan yang utuh kemudian harus diimplementasikan dalam sebuah tindakan atau perbuatan yang dalam hal ini dimaknai sebagai

²⁶ Qutb, *Fī Zilāl al-Qur'ān*, 904.

²⁷ Dalam pembahasan Akidah, ketuhanan disebut *rubūbiyyah* dan *ulūhiyyah*. *Rubūbiyyah* digunakan untuk menunjuk ketuhanan dalam konteks penciptaan, sedangkan *ulūhiyyah* merujuk kepada Tuhan dalam konteks peribadatan atau penghambaan. *Ulūhiyyah* merupakan konsekuensi dari *rubūbiyyah*. Lihat Abdullah bin Abdil Hamid al-Athari, *Al-Wajīz fī 'Aqīdah al-Salaf al-Ṣāliḥ: Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah* (Istanbul: Guraba, 2014), 50-51.

sebuah hukum.²⁸ Oleh karenanya, Islam merupakan suatu totalitas yang secara konseptual tidak dapat berkoeksistensi dengan ideologi lainnya. Suatu kebenaran adalah kebenaran, dan suatu kesalahan adalah kesalahan. Islam tidak mengenal setengah Islam ataupun setengah *jāhiliyyah*.²⁹ Jika Islam dominan, maka Islam akan bertahan. Jika *jāhiliyyah* lebih dominan, maka yang *jāhiliyyah* yang akan menjadi anutan. Mengakui kekuasaan Tuhan berarti menentang kekuasaan selain Tuhan.³⁰ Seseorang, secara teoritis, bisa saja merupakan Muslim. Akan tetapi karena ia hidup di lingkungan yang di dalamnya diterapkan hukum-hukum dan aturan-aturan *jāhiliyyah*, maka mau tidak mau ia akan bertindak sebagaimana orang-orang *jāhiliyyah* bertindak. Padahal seorang Muslim harus merealisasikan apa yang ada di dalam keimanannya ke dalam tataran sosial.

Pada beberapa titik, ada pertemuan atau kesamaan antara hukum antara Islam dan *jāhiliyyah*. Kesamaan-kesamaan antara kedua hal tersebut dalam pandangan Qutb tetap tidak dapat dibenarkan. Jikalau ada sesuatu dari *jāhiliyyah* yang nampak bersesuaian dengan Islam, hal tersebut hanyalah sebuah kebetulan. Secara fundamental, akar atau landasan dari kedua ideologi sama sekali berbeda, sehingga jika seorang Muslim melaksanakan suatu hukum *jāhiliyyah* yang seakan-akan sama dengan Islam, ia tetap dianggap mengikuti *jāhiliyyah* karena motif di balik perbuatannya bukanlah kesadaran akan keislaman.³¹ Seharusnya, seseorang mematuhi hukum tersebut karena keimannya, dan hukum itu juga dibentuk atas landasan agama Islam.

Kendati saat ini, menurut Qutb, seluruh dunia berada dalam tatanan *jāhiliyyah*, akan tetapi sistem-sistem *jāhiliyyah* tersebut sejatinya telah gagal. Qutb menyoroti kapitalisme, marxisme, dan ideologi-ideologi lainnya sebagai ideologi *jāhiliyyah* karena semuanya tidak berdasarkan pada syari'at yang diturunkan oleh Allah. Perbedaan *jāhiliyyah* di masa lampau dan *jāhiliyyah* modern terletak pada kompleksitasnya. *Jāhiliyyah* hari ini lebih rumit dan kompleks dibandingkan *jāhiliyyah* pada masa sebelum kenabian. Ideologi-ideologi *jāhiliyyah* modern yang berkembang saat ini dianggap telah gagal karena tidak lagi memiliki nilai-nilai kemanusiaan. Nilai kemanusiaan tertinggi yang dimaksud Qutb adalah akidah. Manakala akidah tidak lagi dijadikan orientasi suatu individu atau masyarakat, maka tidak lagi ada kemanusiaan

²⁸ Sayyid Qutb, *Ma'ālim fī al-Tharīq* (Beirut: Dār al-Shurūq, 1973), 48-49.

²⁹ Qutb, 149-50.

³⁰ Kiki Muhammad Hakiki, "Islam dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim dan Penerapannya di Indonesia," *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (Januari 2016), <https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.583>.

³¹ Qutb, *Ma'ālim fī al-Tharīq*, 151.

pada individu atau masyarakat tersebut. Imperium Romawi, Kerajaan Inggris, dan kerajaan-kerajaan lainnya hanyalah suatu perkumpulan kesukuan yang eksploitatif terhadap manusia lainnya. Adapun marxisme, ia hanyalah suatu ideologi yang didasarkan pada kecurigaan pada kelas-kelas manusia lainnya. Berbeda halnya dengan Islam yang persatuannya melampaui kesukuan. Persatuan dalam Islam didasarkan pada satu nilai kemanusiaan yang mulia, yakni akidah Islam.³²

Dalam pandangan Sayyid Qutb, Islam adalah sebuah dakwah yang bertujuan untuk membebaskan manusia dari menyembah sesama manusia menuju penyembahan kepada Tuhan para hamba (manusia) dengan cara mengeluarkan manusia dari *ḥakimiyyah*³³ manusia menuju *ḥakimiyyah* Allah.³⁴ Oleh karenanya misi kenabian yang dibawa oleh Nabi Muhammad adalah untuk membebaskan manusia dari *ḥakimiyyah* sesama manusia menuju *ḥakimiyyatu'Llāh* sebagaimana yang dilakukan oleh para nabi sebelum Nabi Muhammad. Konsekuensinya, dakwah menjadi suatu perintah yang pelaksanaannya tidak memiliki batasan waktu, karena hal yang menuntut dakwah tersebut selalu ada.

Jihad: Konsekuensi Pergumulan Islām dan *Jāhiliyyah*

Jāhiliyyah dalam pandangan Sayyid Qutb menjadi suatu kondisi yang terus menerus ada. Ia tidak lagi terbatas pada suatu masa tertentu dalam lintasan sejarah. Oleh karenanya, Islam akan terus berkonfrontasi dengan yang *jāhiliyyah*. Konfrontasi ini menjadi suatu keniscayaan kosmik yang harus dihadapi oleh umat Islam. Islam sebagai suatu agama tidak hanya sebuah konsep, melainkan ia adalah suatu realitas yang harus diwujudkan dalam kehidupan sehari-hari. Maka dari itu, jihad menjadi konsekuensi dari keadaan *jāhiliyyah* yang terus menerus ada dan Islam sebagai agama itu sendiri.

Islam yang awalnya hanya dianut oleh minoritas di jazirah Arab, tidak lepas dari peran jihad Nabi Muhammad. Jihad itu sendiri dicontohkan oleh Nabi Muhammad. Jihad harus memperhatikan konteks masyarakat dan pendakwah yang hendak menyebarkan Islam. Implementasi dari jihad pun

³² Qutb, 53–54.

³³ *Ḥakimiyyah* merupakan *maṣḍar ṣinā'ī* dari kata *ḥ-k-m* yang artinya mencegah demi memperbaiki sesuatu, mengetahui, memahami, atau mengadili. Lihat Manzhur, *Lisān al-'Arab*, 951–54; *Ḥakimiyyah* adalah istilah yang digunakan oleh al-Maududi untuk menunjuk "Kedaulatan". Lihat Sharough Akhavi, "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi," *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (Agustus 1997): 377–401, <https://doi.org/10.1017/S0020743800064825>.

³⁴ Qutb, *Ma'ālim fi al-Tharīq*, 46.

bertahap. Mulai dari secara sembunyi-sembunyi, terang-terangan, hingga menggunakan pedang. Berdasarkan gradasi implementasi jihad ini, Sayyid Qutb membagi tahapan dalam melakukan jihad untuk melakukan transformasi masyarakat dari *jāhiliyyah* menuju masyarakat Islam. Pertama, jihad harus dilakukan dengan cara dakwah, negosiasi, dan persuasi. Pada tahap ini, sebuah pergerakan harus dilakukan secara halus, tanpa kekerasan. Namun, manakala cara damai ini dihalangi dan umat Islam mengalami represi oleh pihak tertentu, maka proses transformasi masyarakat dengan senjata adalah sesuatu yang tak terhindarkan, mau tidak mau harus dilaksanakan.³⁵

Jāhiliyyah, Pluralitas dan Demokrasi

Pandangan Sayyid Qutb yang berangkat dari pengalamannya dalam melihat dunia Barat, khususnya Amerika, memberikan suatu evaluasi kritis terhadap masyarakat secara umum, dan muslim secara khusus. Konsekuensi dari pandangan Sayyid Qutb bahwa saat ini umat Islam berada dalam kondisi *jāhiliyyah* adalah keluar dari kondisi tersebut dengan membentuk konstitusi yang berdasarkan pada syariat Islam. Jika tidak, maka umat Islam akan tetap berada kondisi sebelum datangnya Islam kendati telah memeluk Islam. Namun, proses pengislaman masyarakat, politik, dan konstitusi bukanlah suatu hal yang sederhana untuk masa sekarang, mengingat umat Islam harus berkoeksistensi dengan penganut agama lain, bahkan yang sekuler sekalipun. Pada akhirnya, dalam suatu negara umat Islam harus mampu berdialog dengan masyarakat lainnya. Setiap individu, bahkan kelompok dalam suatu masyarakat dalam suatu negara memiliki kepentingan dan opininya masing-masing. Oleh karenanya diperlukan dialog yang memungkinkan kesepakatan dari berbagai kepentingan yang berkaitan. Jürgen Habermas mendefinisikan kondisi ini sebagai ruang publik (*public sphere*).³⁶

Ruang publik terjadi karena individu-individu secara privat berkumpul untuk mengartikulasikan kepentingannya.³⁷ Dalam suatu masyarakat yang majemuk, pluralitas kepentingan menjadi suatu hal yang tak terhindarkan. Terdapat tiga kondisi dalam ruang publik sebagaimana yang disampaikan oleh Habermas. *Pertama*, setiap warga memiliki hak yang sama untuk berkomunikasi dalam ruang publik. *Kedua*, masing-masing mendapatkan kesempatan untuk menyampaikan opininya secara otonom dan tidak diperlakukan oleh subjek lain sebagai alat untuk mencapai kepentingan

³⁵ Qutb, 57.

³⁶ Jürgen Habermas, *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society* (Cambridge: MIT Press, 1991), 27.

³⁷ Habermas, 176.

tertentu. *Ketiga*, ada aturan bersama yang dapat mengatur semuanya agar dapat menyampaikan pendapatnya dengan baik dan bebas dari diskriminasi. Kondisi ketiga akan menjamin penerimaan terhadap argumen yang lebih baik.³⁸ Dari kondisi ini, dapat dilihat bahwa ruang publik memungkinkan setiap warga negara untuk menyampaikan pendapatnya. Dengan adanya ruang publik, kepentingan-kepentingan partikular dan negara dapat dijembatani.³⁹ Dengan terciptanya ruang publik, idealnya tidak ada pihak yang merepresi pihak lain dan juga pihak yang terdiskriminasi. Juga, aspirasi dari suatu golongan, selama argumentatif dan dapat dipertanggungjawabkan, dapat mengambil bagian dari ruang publik.

Pandangan Sayyid Qutb terhadap negara masih sangat teosentris. Menerima pandangannya terkait *jāhiliyyah*, tidak memungkinkan adanya ruang publik. Memaksakan hukum Islam pada suatu negara dengan penduduk yang beraneka ragam cenderung bersifat represif dan koersif. Oleh karenanya, pandangan ini perlu ditinjau ulang. Negara dalam perspektif Islam tidaklah sekular sepenuhnya dan tidak pula teokratis. Selama undang-undang dan aturan-aturan suatu negara tidak bertentangan dengan hukum Islam, hal ini dapat dibenarkan.⁴⁰ Pada intinya, selama seorang warga negara dapat menjalankan kewajibannya sebagai Muslim dalam sebuah negara, maka tidak ada masalah baginya. Selain itu, negara bukanlah tujuan, melainkan ia sarana untuk mengakomodasi kepentingan masyarakat.⁴¹ Yusuf al-Qaradhawy dalam bukunya *Fiqh al-Dawlah* juga memberikan keterangan bahwa seorang Muslim dapat terlibat dalam pemerintahan yang bersifat 'non-Islami' atau sekuler dapat disahkan untuk beberapa alasan. *Pertama*, untuk mengurangi kelaliman. *Kedua*, menghindari bahaya yang lebih besar.⁴² Juga, dalam pemerintahan negara sekuler terdapat nilai-nilai yang juga bersesuaian dengan ajaran Islam.

Kesimpulan

Berbeda dengan pemahaman umum *jāhiliyyah* yang merupakan suatu periode dalam sejarah sebelum Nabi Muhammad diutus, Sayyid Qutb

³⁸ Habermas, 36–37.

³⁹ Irfan Noor, "Identitas Agama, Ruang Publik dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jürgen Habermas," *Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (Januari 2012): 61–87.

⁴⁰ Syed Muhammad Naquib al-Attas, *Prolegomena to The Metaphysics of Islam; an Exposition to The Fundamental Elements of Worldview of Islam* (Kuala Lumpur: ISTAC, 1995), 29.

⁴¹ Rashda Diana, "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam," *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 1 (Mei 2017), <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.

⁴² Yusuf Al-Qaradhawy, *Fiqh al-Dawlah fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ṭabī'atuhā, Mawqifuhā min al-Dīmuqrāṭiyyah wa al-Ta'addudiyyah wa al-Mar'ah wa Gayruhā min al-Muslimīn* (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), 180.

menyatakan bahwa *jāhiliyyah* adalah suatu kondisi yang tidak terikat pada suatu masa. Ia akan ada sepanjang perjalanan umat manusia di muka bumi. Lawan dari *jāhiliyyah* adalah Islam. Diferensiasi antara Islam dan *jāhiliyyah* dalam pandangan Qutb adalah pemisahan hitam putih, non-kompromistis. Oleh karenanya, sesuatu tidak dapat dikatakan setengah Islam dan setengah *jāhiliyyah*, karena kedua hal yang bertentangan tidak dapat berkumpul menjadi saatu. Konsekuensi dari pandangan Qutb tentang *jāhiliyyah* adalah pemisahan antara masyarakat antara masyarakat Islami dan *jāhiliyyah*. Masyarakat Islami bukan semata-mata suatu masyarakat yang terdiri dari sekumpulan orang-orang Muslim. Masyarakat yang demikian, jika hukum yang dijadikan acuan adalah hukum buatan manusia, maka masyarakat tersebut tetaplah masyarakat *jāhiliyyah*. Masyarakat Islami adalah masyarakat yang tiap individunya menyembah Allah dan hukum yang dijadikan acuan hidup didasarkan pada syariat. Pelaksanaan hukum tersebut juga harus didasarkan pada keimanan kepada Allah. Adapun masyarakat *jāhiliyyah* adalah masyarakat yang tidak menyembah Allah dan hukumnya adalah hasil rekaan manusia sendiri. Pelaksanaan suatu hukum, menurut Qutb, adalah konsekuensi dari keimanan seseorang. Orang yang patuh dan taat pada suatu hukum tertentu, secara tidak langsung sedang menghambakan dirinya dari pembuat hukum. Oleh karena itu, meskipun seseorang menyembah Allah, namun apabila ia mengikuti hukum buatan manusia, maka sejatinya ia telah menghambakan dirinya kepada manusia. Pandangan Qutb tentang hukum ini didasarkan pada pemahamannya tentang Islam. Islam menurut Qutb adalah suatu pembebasan, pembebasan manusia dari penyembahan manusia kepada manusia menuju penyembahan manusia kepada Tuhan. Penyembahan ini tidak hanya berhenti pada tatara aqidah, melainkan juga harus diimplementasikan menjadi hukum yang dapat mentransformasikan tatanan masyarakat. Konsekuensinya, seorang muslim harus memperjuangkan Islam menjadi aturan masyarakat. Pandangan Qutb tentang Islam tampaknya lebih menekankan kepada aspek sosial. Segregasi antara masyarakat Islami dan masyarakat *jāhiliyyah* juga perlu ditinjau ulang, karena pada saat ini seluruh umat manusia hidup dalam pluralitas. Alih-alih membaca persatuan, pemaksaan suatu landasan tertentu hanya akan membawa kepada pertikaian. Oleh karenanya, dalam suatu masyarakat yang plural, yang paling utama adalah setiap orang mendapatkan hak-haknya, khususnya dalam hak menjalankan agama. Selama kebebasan beragama masih terjamin, seseorang tetap dapat berislam secara penuh, terlepas dari bentuk negara.

DAFTAR PUSTAKA

- Abdullah bin Abdil Hamid al-Athari. *Al-Wajīz fī 'Aqīdah al-Salaf al-Ṣāliḥ: Ahl al-Sunnah wa al-Jamā'ah*. Istanbul: Guraba, 2014.
- Abdurrahman bin Nashir al-Sa'diy. *Taysīr al-Karīm al-Raḥmān fī Tafsīri Kalām al-Mannān*. Beirut: Resalah Publisher, t.t.
- Akhavi, Sharough. "The Dialectic in Contemporary Egyptian Social Thought: The Scripturalist and Modernist Discourses of Sayyid Qutb and Hasan Hanafi." *International Journal of Middle East Studies* 29, no. 3 (Agustus 1997): 377–401. <https://doi.org/10.1017/S0020743800064825>.
- Al-Qaradhawy, Yusuf. *Fiqh al-Dawlah fī al-Islām: Makānatuhā, Ma'ālimuhā, Ṭabī'atuhā, Mawqifuhā min al-Dīmuqrāṭiyyah wa al-Ta'addudiyyah wa al-Mar'ah wa Gayruhā min al-Muslimīn*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2001.
- Attas, Syed Muhammad Naquib al-. *Prolegomena to The Metaphysics of Islam; an Exposition to The Fundamental Elements of Worldview of Islam*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1995.
- Diana, Rashda. "Al-Mawardi dan Konsep Kenegaraan dalam Islam." *Tsaqafah: Jurnal Peradaban Islam* 13, no. 1 (Mei 2017). <https://doi.org/10.21111/tsaqafah.v13i1.981>.
- Habermas, Jürgen. *The Structural Transformation of the Public Sphere: an Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge: MIT Press, 1991.
- Hakiki, Kiki Muhammad. "Islam dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim dan Penerapannya di Indonesia." *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, no. 1 (Januari 2016). <https://doi.org/10.15575/jw.v1i1.583>.
- Ismail bin Umar. *Tafsīr al-Qur'ān al-'Azīm*. Riyadh: Dār al-Ṭayyibah li al-Nasyri wa al-Tawzī', 1999.
- Jalaluddin al-Mahally dan Jalaluddin al-Suyuthy. *Tafsīr al-Jalālayn*. Manshurah: Maktabatul Iman, t.t.
- Kassab, Elizabeth Suzanne. *Contemporary Arab Thought: Cultural Critique in Comparative Perspective*. New York: Columbia University Press, 2010.
- Khatab, Sayed. *The Political Thought of Sayyid Qutb: The theory of jahiliyyah*. Oxon: Routledge, 2006.
- Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah. *Mu'jam Alfāzh al-Qur'an al-Karīm*. Kairo: Majma' al-Lughah al-'Arabiyyah, 1989.
- — —. *Mu'jam al-Wasīṭ*. Kairo: Maktabah Syurq ad-Dawliyyah, 2003.
- Manzhur, Ibn. *Lisān al-'Arab*. Kairo: Dar al-Marref, 2016.
- Maududi, Abul A'la. *The Meaning of The Quran*. Lahore: Islamic Publications, 1967.

- Noor, Irfan. "Identitas Agama, Ruang Publik dan Post-Sekularisme: Perspektif Diskursus Jurgen Habermas." *Ilmu Ushuluddin* 11, no. 1 (Januari 2012): 61–87.
- Qutb, Sayyid. *Fī Zilāl al-Qur'ān*. 32 ed. Beirut: Dār al-Mashriq, 2003.
- — —. *Ma'ālim fī al-Tharīq*. Beirut: Dār al-Shurūq, 1973.
- — —. *Milestones*. Disunting oleh A. B. Al-Mehri. Birmingham: Maktabah Booksellers and Publishers, 2006.
- Quthb, Sayyid. *The America I Have Seen*. Kashful Shubuhah Publications, 1951.
- Shepard, William E. "Sayyid Qutb's Doctrine of Jāhiliyya." *International Journal of Middle East Studies* 35 (2003): 521–45.
<https://doi.org/10.1017.S0020743803000229>.
- Suharjiyanto, dan Rofi Atina Maghfiroh. "Jāhiliyyah dalam Penafsiran Ibnu Kasir." *QiST: Journal of Quran and Tafseer Studies*, 1, no. 1 (2022).
<https://doi.org/10.23917/qist.v1i1.522>.
- Wilkinson, Matthew L. N. *The Genealogy of Terror: How to distinguish between Islam, Islamism and Islamist Extremism*. Oxon: Routledge, 2019.

KAJIAN HADIS DI LINGKUNGAN NAHDLATUL ULAMA DAN MUHAMMADIYAH

Muhammad Ali, Muadilah Hs. Bunganegara

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

ali.ngampo@uin-alauddin.ac.id, Muadilahsyam@gmail.com

Abstract

This discussion is related to the study of hadith in the religious institutions of Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah which are the two major religious institutions in Indonesia. This article will focus on how the study of hadith in the Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah circles. Therefore, it is necessary to conduct studies and presentations as a form of description related to hadith studies within the Nahdlatul Ulama and Muhammadiyah by conducting historical studies based on literary sources. So it was found that there was a significant difference in the effort to use hadith when making a determination of a law. Within the Nahdlatul Ulama environment, it is more tolerant of the use of daif hadiths when it comes to charitable activities. Whereas in the Muhammadiyah environment, priority is given to the use of hadiths that have been agreed to be used as a basis.

Keywords;

Hadith Studies; Nahdlatul Ulama; Muhammadiyah

Abstrak;

Bahasan ini adalah terkait dengan kajian hadis pada lembaga keagamaan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah yang merupakan dua lembaga keagamaan besar di Indonesia. Artikel ini akan berfokus pada bagaimana kajian hadis di lingkungan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah. Oleh karena itu, perlu dilakukan kajian dan paparan sebagai bentuk penggambaran terkait dengan kajian hadis di lingkungan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah dengan melakukan kajian historis yang berdasar pada sumber kepustakaan. Maka ditemukan bahwa terjadi perbedaan yang signifikan dalam upaya menggunakan hadis ketika melakukan penetapan terhadap suatu hukum. Di lingkungan Nahdlatul Ulama lebih menoleril penggunaan hadis daif ketika terkait dengan perkara beramal. Sedangkan di lingkungan Muhammadiyah lebih mengutamakan penggunaan hadis-hadis yang telah disepakati dapat dijadikan landasan.

Keyword;

Kajian hadis; Nahdlatul Ulama; Muhammadiyah

Pendahuluan

Hadis Nabi merupakan sumber hukum ajaran Islam setelah al-Qur'an, yang tidak hanya membahas persoalan hukum tetapi seluruh aspek kehidupan manusia di dunia dan akhirat. Adanya Nabi di setiap zaman dari peradaban manusia dituntut betul-betul mampu menjawab setiap permasalahan umat sebagai konsekuensi dialektis antara perkembangan zaman, juga sebagai klaim agar tetap

berpegang kepada prinsip agama sehingga hadis tidak menjadi penghalang untuk kemajuan peradaban manusia.¹

Sejak abad 17 dan 18, akar pembentukan intelektualisme ulama nusantara dikenal lamban dan sangat jauh ke belakang proses perkembangannya dibandingkan dengan dinamika intelektual didunia lain.² Begitu pun dalam kajian hadis di nusantara, mulai awal masuknya Islam hingga abad ke-19 mengalami keterlambatan dibanding dengan kajian hadis yang lain, sebab saat itu ilmu yang dikaji hanya berputar pada al-Qur'an, fiqih dan tasawuf.³

Adapun pada abad ke-20, telah banyak organisasi keagamaan dan masyarakat yang perlahan muncul di Indonesia. Tujuan dibentuknya beberapa organisasi untuk menjunjung tinggi misi keagamaan yaitu memperkuat ajaran Islam. Adapun organisasi keagamaan dan masyarakat yang hadir yaitu Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah.⁴ Dengan demikian, penulis merasakan akan pentingnya untuk mengetahui terkait dengan "kajian Hadis di Kalangan Nahdlatul Ulama dan Muhammadiyah", agar nantinya tidak terjadi kesalahpahaman dalam menilai suatu organisasi keagamaan.

Kajian Hadis di Lingkungan Nahdlatul Ulama

Nahdlatul Ulama disahkan pertama kali pada tanggal 31 Januari 1926 pada hari Kamis, yang pertemuan tersebut menetapkan sebuah kesepakatan yaitu mendirikan sebuah organisasi Islam bernama "Nahdlatul Ulama", dan menetapkan ketua umum pertama (*rais akbar*) yakni KH. Hasyim Asy'ari. Adapun pertemuan tersebut dihadiri oleh tokoh-tokoh ulama nusantara seperti KH. Wahab Hasbullah, KH. Bisri Syamsuri, KH. Asnawi, KH. Ma'shum, KH. Abdullah Ubaid, dan lain-lain.⁵ NU dibentuk memiliki asas-asas yang berhubungan dengan upaya memahami dan mengamalkan ajaran Islam, baik yang berkaitan dengan komunikasi vertikal dengan Allah Swt. maupun komunikasi horizontal dengan sesama manusia.⁶

¹ Arifuddin Ahmad, *Metodologi Pemahaman Hadis* (Cet.II; Makassar: Alauddin University Press, 2013), h.1.

² Ahmad Levi Fachrul Avivy, *Jaringan Keilmuan Hadis dan Karya-Karya Hadis di Nusantara*, Jurnal: Hadis 16, Vol.8 (Desember, 2018), h. 64.

³ Muhammad, *Kajian Hadis di Nusantara Awal Abad 20 (Pesantren, Madrasah dan Gerakan Pembaharu)*, Academia, h. 1.

⁴ Salsabila Firdaus, *Hadis Dalam Tradisi Nahdlatul Ulama: Studi Atas Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa'il*, Jurnal: Addin 2, Vol.7 (Agustus, 2013), h. 427.

⁵ Fikri Hamdani, *Wacana Hadis Dalam Manhaj Nahdlatul Ulama*, Jurnal: Raustan Fikr 1, Vol.13, (Juni, 2017), h. 29.

⁶ Salsabila Firdaus, *Hadis Dalam Tradisi Nahdlatul Ulama: Studi Atas Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa'il*, Jurnal: Addin 2, Vol.7 (Agustus, 2013), h. 428.

NU dalam mengambil sumber ajaran Islam tidak hanya berasal dari al-Qur'an dan sunnah, kemudian mengambil mazhab imam Syafi'I dan mengakui 3 mazhab yang lain dalam bidang fiqih.⁷ NU pada dasarnya, menganut paham *ahlu sunnah wal jama'ah* sebagai pertengahan antara rasionalis (ekstrem aqli) dengan skripturalis (ekstrem naqli) yang sumber pemikirannya tidak hanya berasal dari al-qur'an dan hadis juga disertai kemampuan berakal dan realitas empiris.⁸ NU tidak pernah memiliki niat untuk menghapus sebuah nilai yang telah menjadi milik masyarakat, sebab NU sifatnya membimbing dan menyempurnakan tradisi atau nilai yang ada di masyarakat sehingga selaras dengan ajaran Islam.⁹ sehingga, NU hadir sebagai organisasi Islam yang moderat di Indonesia, dengan menerima tradisi lokal serta beradaptasi dengan perubahan zaman sesuai dengan semboyan "*al-muhafadhoh alal qodimis solih wal akhdu bil jadidil aslah* (Memelihara yang lama yang baik dan mengambil yang baru yang lebih baik)".¹⁰

Kontribusi nyata NU dalam bidang hadis bukan terletak pada pengembangan kajian ulumul hadis, melainkan kepada aspek metode pemahaman hadis. NU dinilai sebagai organisasi yang memperlihatkan perkembangan berpikir yang tinggi dibanding yang lain, misalnya kitab-kitab kuning yang telah ditulis ulama berabad-abad yang lalu dan dijadikan sebagai referensi utama *nahdliyyin* ternyata membuka wawasan yang membentang luas dalam melihat perubahan sosial. Selain itu, pemahaman agama pun tidak lagi bergerak secara tekstualis, tetapi kontekstual. Pemahaman tersebutlah yang menjadi kemajuan peradaban sendiri yang lahir dalam suasana kebebasan berfikir.¹¹

NU dalam melakukan *istinbath* hukum, tentu menjadikan hadis sebagai salah satu sumber utama dalam berijtihad. Akan tetapi, NU tidak menjelaskan secara rinci terkait penggunaan metode dalam kajian hadis. NU dalam hal amaliyah dan *istinbathnya* menjadi hal yang menarik tentang hadis, sebab masih menolerir hadis yang memiliki status *dhaif* dengan beberapa persyaratan

⁷ Wahyuding dan Hamzah Hasan, *Analisis Perbandingan Konsep Fikih Politik NU dan Muhammadiyah Perspektif Maqaasid al-Syari'ah*, Jurnal: Shautuna 3, Vol.2 (September, 2021), h. 771.

⁸ Ahmad Wahid dkk., *Memahami Konsepsi "Kafir" Pada Organisasi Keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah di Media Sosial*, Jurnal: Komunikatif 2, Vol.9 (2020), h. 247.

⁹ Nur Alhidayatillah dan Sabiruddin, *Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Dua Wajah Organisasi Dakwah di Indonesia*, Jurnal: al-Imam Manajemen Dakwah (2018), h. 14.

¹⁰ Ahmad Wahid dkk., *Memahami Konsepsi "Kafir" Pada Organisasi Keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah di Media Sosial*, Jurnal: Komunikatif 2, Vol.9 (2020), h. 247.

¹¹ Jarman Arroisi, *Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Jurnal: Islam Nusantara 2, Vol.4 (2020), h. 184.

dan hanya dipakai dalam lingkup *fadhail amal*.¹² Adapun metode istinbat hukum yang diterapkan Bahtsul Masa'il, yakni:¹³

1. Metode *qauli*, yakni mempelajari masalah yang dihadapi kemudian mencari jawaban pada kitab 4 mazhab dan merujuk langsung kepada teksnya. Metode ini dinilai masih representatif (mewakili) untuk menjawab segala kebutuhan masyarakat.
2. Metode *ilhaqi*, yakni menyamakan hukum suatu kasus yang jawabannya tidak terdapat pada kitab mu'tabarah dengan hukum/masalah yang serupa yang telah dijawab kitab mu'tabarah. Metode ini sama dengan qiyas (membandingkan dengan al-Qur'an dan hadis).
3. Metode *manhaji*, yakni bermazhab dengan mengikuti jalan pikiran dan kaidah penetapan hukum yang telah disusun oleh imam mazhab.

Bentuk lain dari upaya NU dalam mempertahankan nilai-nilai terdahulu berupa sikap toleran dan kooperatifnya terhadap tradisi keagamaan yang telah berkembang di masyarakat, seperti *Barzanji* dan *Diba'an* (syair dan pujian kepada Nabi Muhammad saw.), wirid dan kolektif seusai shalat berjamaah, puji-pujian yang dilantunkan antara azan dan iqamat, tahlilan (membaca rangkaian kalimat-kalimat *t}ayyibah laa ilaaha illallaah* yang dirangkaikan dengan bacaan-bacaan tertentu), dan Yasinan (membaca Surah Yasin dalam waktu-waktu tertentu).¹⁴

Adapun pandangan masyarakat NU terkait amalan yang sering dilakukan, misalnya membaca surah *Yaa Siin* pada malam jumat karena berlandaskan kepada dalil, sebagai berikut:

2264 - وَعَنْ جُنْدُبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مَنْ قَرَأَ
يس في ليلة ابتغاء وجه الله غفر له.¹⁵

Artinya:

"dan dari Jundub R.A berkata, Rasulullah Saw. bersabda: barang siapa yang membaca surah Yaasiin pada malam hari dengan mencari ridha Allah, maka dia diampuni".

Hadis tersebut diriwayatkan oleh Malik, Ibnu Sinni dalam kitab sahihnya. Adapun Mamli R.A menjelaskan hadis tersebut, bahwa tidak ada

¹² Fikri Hamdani, *Wacana Hadis Dalam Manhaj Nahdlatul Ulama*, Jurnal Rausyan Fikr 1, Vol. 13 (Juni 2017), h. 43.

¹³ Salsabila Firdaus, "Hadis Dalam Tradisi Nahdlatul Ulama: Studi Atas Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa'il", Jurnal: Addin 2, Vol.7 (Agustus, 2013), h. 431-432.

¹⁴ Salsabila Firdaus dan Ulfah Rahmawati, *Hadis Dalam Tradisi Nahdlatul Ulama: Studi Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa'il*, Jurnal Addin 2, Vol. 7 (Agustus 2013), h. 429-430.

¹⁵ Abdul Adzim bin Abdul Qaawii bin Abdullah Abu Muhammad Zakiyuddin al-Mundzir, *At-Targhib wa at-Tarhib min Hadis Syarif*, juz.2 (Cet.I; Beirut: Daar Kitab al-Alamiyah, 1417), h. 246.

kekhususan waktu baik waktu malam, siang, sore atau pagi. Selain itu, terkait pengamalan NU dalam tahlilan akan dijelaskan dalilnya sebagai berikut:¹⁶

1. Dalil al-Qur'an, yakni dalam Q.S al-Hasyr/59:10 Allah Swt. berfirman:

وَالَّذِينَ جَاءُوا مِنْ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَانِنَا الَّذِينَ سَبَقُونَا بِالْإِيمَانِ وَلَا تَجْعَلْ فِي قُلُوبِنَا غِلًّا لِلَّذِينَ آمَنُوا رَبَّنَا إِنَّكَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ (10) (سورة الحشر\ 59: 10)

Terjemahnya:

"Orang-orang yang datang sesudah mereka (Muhajirin dan Ansar) berdoa, "Ya Tuhan kami, ampunilah kami serta saudara-saudara kami yang telah beriman lebih dahulu dari pada kami dan janganlah Engkau jadikan dalam hati kami kedengkian terhadap orang-orang yang beriman. Ya Tuhan kami, sesungguhnya Engkau adalah Yang Maha Penyantun lagi Maha Penyayang." (Q.S al-Hasyr/59:10)

2. Dalil hadis, salah satunya tentang doa ziarah kubur. Rasulullah Saw. bersabda:

39 - (249) حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ أَبِي أُيُوبَ، وَسُرَيْجُ بْنُ يُونُسَ، وَقُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، وَعَلِيُّ بْنُ حُجْرٍ، جَمِيعًا عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ جَعْفَرٍ - قَالَ ابْنُ أَبِي أُيُوبَ حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ - أَخْبَرَنِي الْعَلَاءُ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَتَى الْمَقْبَرَةَ، فَقَالَ: «السَّلَامُ عَلَيْكُمْ دَارَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ، وَإِنَّا إِنْ شَاءَ اللَّهُ بِكُمْ لَاحِقُونَ»... (رواه مسلم)¹⁷

Artinya:

"Telah menceritakan kepada kami Yahya bin Ayyub dan Suraij bin Yunus dan Qutaibah bin Sa'id dan Ali bin Hujr semuanya meriwayatkan dari Ismail bin Ja'far, Ibnu Ayyub berkata, telah menceritakan kepada kami Ismail telah mengabarkan kepadaku al-'Ala' dari bapaknya dari Abu Hurairah, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wasallam pernah mendatangi pekuburan lalu bersabda: "Semoga keselamatan terlimpahkan atas kalian penghuni kuburan kaum mukminin, dan sesungguhnya insya Allah kami akan bertemu kalian, ...". (HR. Muslim)

3. Dalil Ijma', yakni para ulama sepakat bahwa doa dalam salat jenazah adalah memiliki manfaat bagi mayit, dan juga terkait bebasnya hutang mayit yang ditanggung oleh orang lain sekalipun bukan keluarga.
4. Dalil qiyas, bahwa pahala ialah hak orang yang beramal sehingga ketika dihadiahkan untuk orang saudara muslim maka tidak ada halangan,

¹⁶ Keluarga Mahasiswa Nahdlatul Ulama, *Buku Saku Hujjah Amaliyah ahdllyin*, Departemen Nasional Kajian dan Dakwah Presidium Nasional V, 2017, h. 29-31.

¹⁷ Muslim bin Hajjaaj Abu Husain al-Qusyairii an-Naisabur, *Sahih Muslim*, Juz. 1 (Beirut: Daar Ihyaa at-Turaats al-'Arabii), h. 218.

sebagaimana tidak dilarang menghadiahkan harta untuk orang lain diwaktu hidupnya dan membebaskan utang setelah wafatnya.

Dengan demikian, nampaklah bahwa NU mengambil pegangan dari al-Qur'an dan hadis, juga dengan mempertahankan tradisi-tradisi sebagai nilai syiar agama Islam. Karena itu pula, masyarakat NU lebih dekat kepada para kiyai, sebab menurut mereka kiyai adalah para ulama, sedangkan para ulama inilah pewaris Nabi yang membawa keilmuan dan pengetahuan agama Islam.

Kajian Hadis di Lingkungan Muhammadiyah

Muhammadiyah dibentuk pada 18 November 1912 di Kauman-Yogyakarta oleh KH. Ahmad Dahlan, yang awalnya hanya terdapat di daerah Yogyakarta, Solo dan Pekalongan tetapi sekarang sudah tersebar diberbagai daerah di Indonesia.¹⁸ KH. Ahmad Dahlan memberikan nama "Muhammadiyah", dengan harapan agar setiap anggotanya berada dalam kehidupan beragama dan bermasyarakat yang dapat menyelaraskan dengan pribadi Nabi Muhammad Saw. Sehingga, Muhammadiyah berusaha menghidupkan kemurnian dan keotentikan ajaran Islam bertujuan untuk melaksanakan serta memahami ajaran Islam yang telah dicontohkan Nabi Muhammad Saw.¹⁹

Ahmad Dahlan mengambil pemikiran dari Muhammad Abduh dan Rasyid Ridha. Akan tetapi, disebutkan pula bahwa pemikiran KH. Ahmad Dahlan dipengaruhi oleh buah pemikiran tokoh-tokoh Islam, seperti: Ibnu Taimiyah, Muhammad ibn Abdul Wahab, dan Jamaluddin al-Afghani.²⁰

Letak pembaharuan Muhammadiyah terletak pada pembaruan untuk tidak terikat dengan mazhab tertentu, pendapat ulama tertentu baik dalam menafsirkan al-Quran ataupun perumusan ketentuan agama.²¹ Dengan demikian, Muhammadiyah sebagai organisasi dapat menunjukkan kehadirannya dalam berbagai bidang. Artinya, dapat memposisikan dirinya agar tetap eksis pada semua masa dan memiliki struktur yang jelas sehingga dapat memenuhi kebutuhan anggotanya.

KH. Ahmad Dahlan hadir di Yogyakarta, dengan membawa purifikasi praktik peribadatan umat Islam Jawa yang kental dengan budaya klenik.

¹⁸ Nur Alhidayatillah dan Sabiruddin, *Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Dua Wajah Organisasi Dakwah di Indonesia*, Jurnal: al-Imam Manajemen Dakwah (2018), h. 10.

¹⁹ Muhammad Arwani Rofi'I, *Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis*, Jurnal: al-I'jaz 1, Vol.1 (Juni, 2019), h. 40-41.

²⁰ Tri Widyastuti dan Ika Sofia Rizqiani, *Pedoman Kemuhammadiyah*, (LAIK UMMI, 2020), h.16.

²¹ Nur Alhidayatillah dan Sabiruddin, *Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Dua Wajah Organisasi Dakwah di Indonesia*, Jurnal: al-Imam Manajemen Dakwah (2018), h. 11.

Pemikiran KH. Ahmad Dahlan mengambil inspirasi dari seorang Rasyid Ridha dan Muhammad Abduh, yakni dengan memberikan penegasan bahwa adanya praktik bid'ah, takhayul dan kufarat pada masyarakat muslim ketika itu merupakan bentuk aksi anti tauhid yang dapat menodai akidah Islam dan termasuk syirik.²² Sehingga, fokus pembaharuan KH. Ahmad Dahlan nampak pada usahanya untuk menyadarkan ummat terkait nasib dan tanggung jawab mengenai kehidupan duniawi yang mereka hadapi, terlihat dalam pembersihan ajaran agama Islam dari kepercayaan kepada takhayul dan khurafat.²³

Muhammadiyah memiliki kontribusi yang besar dalam kajian hadis, hal tersebut tidak terlepas dari paradigma organisasi tersebut dalam memutuskan suatu hukum, yaitu mendasarkan tarjihnya pada al-Qur'an dan hadis shahih. Dan sekarang ini paradigma tersebut telah berubah menjadi al-Qur'an dan hadis *Maqbullah*. Hadis *maqbullah* ialah hadis yang dapat diterima walaupun tidak sahih dalam pengertian ilmu hadis.²⁴ Selain itu, Muhammadiyah dalam mengamalkan ajaran Islam pun berdasarkan dengan sunnah rasul yaitu penjelasan dan pelaksanaan ajaran-ajaran al-Quran yang diberikan oleh Nabi Muhammad Saw. dengan menggunakan akal fikiran sesuai dengan jiwa ajaran Islam.²⁵

Pandangan Muhammadiyah terkait hadis, dapat dilihat pada dokumen-dokumen yang berisikan putusan organisasi Muhammadiyah, antara lain: Mukaddimah Anggaran Dasar Muhammadiyah (MADM), Matan Keyakinan dan Cita-Cita Muhammadiyah (MKCH), dan Himpunan Putusan Tarjih (HPT). HPT menjelaskan didalamnya lebih detail dalam kitab masalah lima, bahwa agama (yakni Islam) yang dibawa oleh Nabi Muhammad Saw. ialah apa yang diturunkan didalam al-Qur'an dan yang telah disebutkan didalam *al-sunnah al-sahihah* yakni larangan dan anjuran serta petunjuk kebaikan manusia baik di dunia maupun di akhirat.²⁶

²² Zainun Wafiqatun Niam, *Konsep Islam Wasatiyah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil'Alamin: Peran NU dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia*, Jurnal: Palita- Journal of Social-Religion Research 2, Vol.4 (Oktober, 2019), h. 95.

²³ Jarman Arroisi, *Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama*, Jurnal: Islam Nusantara 2, Vol.4 (2020), h. 178.

²⁴ Muhammad Arwani Rofi'I, *Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis*, Jurnal: al-I'jaz 1, Vol.1 (Juni, 2019), h. 48.

²⁵ Tri Widyastuti dan Ika Sofia Rizqiani, *Pedoman Kemuhammadiyah*, (LAIK UMMI, 2020), h.20.

²⁶ Muhammad Arwani Rofi'I, *Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis*, Jurnal: al-I'jaz 1, Vol.1 (Juni, 2019), h. 48.

Selanjutnya di dalam putusan majelis tarjih, dijelaskan pula kriteria-kriteria hadis yang dapat dijadikan hujjah atau hadis maqbul dan yang tidak dapat dijadikan hujjah. Kriteria tersebut, antara lain:²⁷

1. Hadis *Mauquf* belaka tidak dapat dijadikan hujjah.
2. Hadis *Mauquf* yang termasuk hukum *Marfu'* dapat dijadikan hujjah. Dan Hadis *Mauquf* termasuk hukum *Marfu'*, apabila terdapat qarinah yang bisa dipahami ke-marfu'an nya kepada Rasulullah SAW.
3. Hadis *Mursal Tabi'i* saja tidak dapat dijadikan hujjah. Kecuali apabila hadis itu terdapat qarinah yang menunjukkan bersambung nya sanad.
4. Hadis *Mursal Shahabi* saja tidak dapat dijadikan hujjah. Kecuali apabila hadis itu terdapat qarinah yang menunjukkan bersambung nya sanad.
5. Hadis- hadis dhaif yang menguatkan satu pada lainnya tidak dapat dijadikan hujjah, kecuali apabila banyak jalannya dan terdapat padanya qarinah yang menunjukkan ketetapan asalnya dan tidak bertentangan pada al- Qur'an dan hadis.²⁸
6. *Jarh* didahulukan atas *ta'dil* setelah adanya keterangan yang jelas dan sah secara sara'.
7. Riwayat orang yang terkenal suka melakukan *tadlis* dapat diterima apabila ia menegaskan bahwa apa yang ia riwayatkan itu bersambung dan *tadlis*-nya tidak sampai merusak keadilannya.
8. Penafsiran sahabat terhadap lafal (pernyataan) musytarak dengan salah satu maknanya, wajib diterima.

Adapun lembaga yang mengurus dan menetapkan hukum dalam organisasi ini adalah Majelis Tarjih Muhammadiyah. Metode yang digunakan majelis ini dalam menentukan suatu hukum yakni:

1. Ijtihad *Bayani*, Yaitu ijtihad terhadap nash yang mujmal. Maka jalan yang ditempuh ialah dengan cara jam'u wattawfiq, dan jalan terakhir yang ditempuh adalah tarjih.
2. Ijtihad *Qiyasi*, Yaitu Menyeberangkan hukum yang telah ada nash nya terhadap yang belum ada nashnya sesuai dengan kesamaan *illah*.
3. Ijtihad *Istislahi*, Yaitu Ijtihad terhadap permasalahan yang tidak ada nashnya, maupun nash yang mengenai masalah yang sama *illah* nya. Maka yang dilakukan adalah berdasarkan *illah* untuk kemaslahatan.

²⁷ Muhammad Arwani Rofi'I, *Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis*, Jurnal: al-I'jaz 1, Vol.1 (Juni, 2019), h. 48-50.

²⁸ Alfi Nuril Hidayah, "Metode pemahaman Hadis Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU)" (Tulungagung: Fak. Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Tulungagung, 2015), h. 43-44.

Adapun jika terdapat dua dalil yang masih diperselisihkan, maka Muhammadiyah membuat kaedah penyelesaian *ta'arud al-'adillah*, sebagai berikut:²⁹

1. *Jam'u wattaufiq*, yaitu menggabungkan antara kedua dalil yang tampaknya saling bertentangan, adapun dalam pelaksanaannya diberikan kebebasan untuk memilih.
2. *Tarjih*, yaitu mengambil dalil yang kuat diantara dalil- dalil yang bertentangan, artinya mengambil dalil yang lebih kuat untuk diamalkan dan meninggalkan dalil yang lemah.
3. *Al-nasakh*, yaitu mengamalkan dalil yang lebih akhir muncul.
4. *Tawaqquf*, yaitu bersikap membiarkan tanpa mengambil keputusan, atau berhenti meneliti dalil yang digunakan (untuk sementara waktu) dengan cara mencari dalil baru.

Adapun muhammadiyah dalam memahami bid'ah, lebih mengarah kepada kelompok atau corak muwass'ih yakni bid'ah dalaalah (Sesat) tidak semua yang berasal dari perkara baru dalam urusan agama, sebab selama tidak bertentangan dengan prinsip agama, prinsip tajdid dalam muhammadiyah, penyeimbangan antara usaha purifikasi dan dinamisasi/modernisasi, purifikasi terhadap perkara-perkara yang sifatnya ta'abbudi, qat'i, dan ibadah mahdah, modernisasi serta dinamisasi terhadap perkara yang sifatnya ghair ta'abbudi, zanni, dan ibadah gairu mahdah, dan muhammadiyah lebih mengedepankan dakwah yang menyenangkan sehingga tidak menghukumi perkara baru (bid'ah) yang bersifat khilafiyah.³⁰

Pandangan Majelis Tarjih Muhammadiyah terkait "Yasinan dan tahlilan", yang menjadi kebiasaan masyarakat Nahdlatul Ulama (NU), adalah sebagai berikut:³¹

1. Majelis tarjih melakukan pelarangan terhadap pelaksanaan tahlilan, adalah upacara tahlilan yang dikaitkan dengan hari kematian ke-7, 40, 100 dan lain sebagainya. Menurutnya, upacara tersebut dapat mengeluarkan biaya yang besar dan terkadang harus pinjam ke tetangga atau saudara, sehingga terkesan mubadzir.

²⁹ Muhammad Arwani Rofi'I, *Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis*, Jurnal: al-I'jaz 1, Vol.1 (Juni, 2019), h. 51.

³⁰ Fajar Rachmadhani, *Konsep Bid'ah Perspektif Muhammadiyah; Kajian Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah*, Jurnal: Kalimah-Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam 1, Vol.18 (Maret, 2020), h. 100.

³¹ Khairani Faizah, *Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah*, Jurnal: Aqlam 2, Vol.3 (Desember, 2018), h. 221.

2. Adapun tanggapan majelis tarjih terkait pelaksanaan “tradisi yang pahalanya untuk orang yang meninggal dunia”, maka disebutkan bahwa seorang manusia tidak akan mendapatkan pahala selain dari apa yang telah diusahakannya selama hidup di dunia, sehingga tradisi tersebut dianggap tidak akan mendapat pahala apapun.

Dengan demikian, dapat dipahami bahwa muhammadiyah lahir di Yogyakarta yang didirikan oleh KH. Ahmad Dahlan, dengan tujuan sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam untuk menyadarkan ummat terkait nasib dan tanggung jawab mengenai kehidupan duniawi yang mereka hadapi, yang terlihat dalam pembersihan ajaran agama Islam dari kepercayaan kepada takhayul dan khurafat. Adapun ajaran yang menjadi landasan muhammadiyah, yakni berdasarkan pada al-Qur’an dan hadis maqbul (hadis yang diterima, walaupun statusnya dhaif dalam ilmu hadis).

Kesimpulan

Nahdlatul Ulama (NU) didirikan pada tanggal 31 Januari 1926 pada hari Kamis, yang kemudian menunjuk KH. Hasyim Asy’ari sebagai pimpinan pusat ketika itu. Adapun pandangan NU menjadikan hadis sebagai salah satu sumber utama dalam berijtihad, misalnya ketika melakukan istinbath hukum. NU dalam hal amaliyah dan istinbathnya menjadi hal yang menarik tentang hadis, sebab masih mentolerir hadis yang memiliki status dhaif dengan beberapa persyaratan dan hanya dipakai dalam lingkup *fadhail amal*.

Muhammadiyah dibentuk pada 18 November 1912 di Kauman-Yogyakarta oleh KH. Ahmad Dahlan, dengan tujuan sebagai bentuk pemurnian ajaran Islam untuk menyadarkan ummat terkait nasib dan tanggung jawab mengenai kehidupan duniawi yang mereka hadapi, yang terlihat dalam pembersihan ajaran agama Islam dari kepercayaan kepada takhayul dan khurafat. Adapun ajaran yang menjadi landasan muhammadiyah, yakni berdasarkan pada al-Qur’an dan hadis maqbul (hadis yang diterima, walaupun statusnya dhaif dalam ilmu hadis).

DAFTAR PUSTAKA

- Ahmad, Arifuddin. *Metodologi Pemahaman Hadis*, Cet.II; Makassar: Alauddin University Press, 2013.
- al-Mundzir, Abdul Adzim bin Abdul Qaawii bin Abdullah Abu Muhammad Zakiyuddin. *At-Targib wa at-Tarhib min Hadis Syarif*, juz.2 Cet.I; Beirut: Daar Kitab al-Alamiyah, 1417.

- al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaaj Abu Husain al-Qusyairii. *Sahih Muslim*, Juz. 1 Beirut: Daar Ihyaa at-Turaats al-'Arabi.
- Arroisi, Jarman. "Pembaharuan Pemikiran Islam Model Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama", *Jurnal: Islam Nusantara* 2, Vol.4 2020.
- Avivy, Ahmad Levi Fachrul. *Jaringan Keilmuan Hadis dan Karya-Karya Hadis di Nusantara*, Jurnal: Hadis 16, Vol.8, Desember, 2018.
- Faizah, Khairani. "Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah", *Jurnal: Aqlam* 2, Vol.3 Desember, 2018.
- Firdaus, Salsabila. "Hadis Dalam Tradisi Nahdlatul Ulama: Studi Atas Pemahaman Hadis Lajnah Bahtsul Masa'il", *Jurnal: Addin* 2, Vol.7 Agustus, 2013.
- Hamdani, Fikri. "Wacana Hadis Dalam Manhaj Nahdlatul Ulama", *Jurnal: Raustan Fikr* 1, Vol.13, Juni, 2017.
- Hasan, Wahyuding dan Hamzah. "Analisis Perbandingan Konsep Fikih Politik NU dan Muhammadiyah Perspektif Maqasid al-Syari'ah", *Jurnal: Shautuna* 3, Vol.2 September, 2021.
- Hidayah, Alfi Nuril. "Metode pemahaman Hadis Muhammadiyah dan Nahdlatul Ulama (NU)":Tulungagung: Fak. Ushuluddin, Adab dan Dakwah IAIN Tulungagung, 2015.
- Muhammad, *Kajian Hadis di Nusantara Awal Abad 20 (Pesantren, Madrasah dan Gerakan Pembaharu)*.
- Niam, Zainun Wafiqatun. "Konsep Islam Wasatiah Sebagai Wujud Islam Rahmatan Lil'Alamin: Peran NU dan Muhammadiyah Dalam Mewujudkan Islam Damai di Indonesia", *Jurnal: Palita- Journal of Social-Religion Research* 2, Vol.4 Oktober, 2019.
- Rachmadhani, Fajar. "Konsep Bid'ah Perspektif Muhammadiyah; Kajian Fatwa Majelis Tarjih dan Tajdid Muhammadiyah", *Jurnal: Kalimah-Studi Agama-Agama dan Pemikiran Islam* 1, Vol.18 Maret, 2020.
- Rizqiani, Tri Widyastuti dan Ika Sofia. *Pedoman Kemuhammadiyah*, LAIK UMMI, 2020.
- Rofi'I, Muhammad Arwani. "Pemikiran Muhammadiyah Tentang Hadis", *Jurnal: al-I'jaz* 1, Vol.1 Juni, 2019.
- Sabiruddin, Nur Alhidayatillah dan. "Nahdatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah: Dua Wajah Organisasi Dakwah di Indonesia", *Jurnal: al-Imam Manajemen Dakwah*, 2018.
- Ulama, Keluarga Mahasiswa Nahdlatul. *Buku Saku Hujjah Amaliyah ahdllyin*, Departemen Nasional Kajian dan Dakwah Presidium Nasional V, 2017.

Wahid, Ahmad dkk. “Memahami Konsepsi “Kafir” Pada Organisasi Keagamaan Nahdlatul Ulama (NU) dan Muhammadiyah di Media Sosial”, *Jurnal: Komunikatif 2*, Vol.9, 2020.

STUDI KRITIK HADIS TENTANG MENGGUNAKAN HEWAN HASIL BURUAN DARI ANJING YANG TERLATIH

Radhie Munadi

UIN Alauddin Makassar

radhie.munadi@uin-alauddin.ac.id

Abstract:

Hunted animals are closely related to food. The body needs food to live to allow the body to function normally. On the other hand, some people deliberately hunt animals using tools such as rifles, game animals, or other media. This is what requires deeper study regarding the phenomenon that occurs in the community about hunting animals or fauna with other game animals. The question is how far is the quality of the hadith about exploiting fauna by eating the prey of trained dogs? And how does the analysis of sanad and matan regarding the hadith consume animals caught by trained dogs? In this study, the process of takhrij al-hadith was carried out using the takhrij method. In order to issue and find hadiths related to the discussion, a sanad and matan criticism was carried out to ensure the validity of the hadith. After the research, it was found that the sanad in the hadith under study is valid as well as the matan of the object of study of the hadith is also valid, so it can be concluded that this hadith has valid validity.

Keywords

Analysis Sanad, Analysis Matan, Consuming Animals, Hunted Animals

Abstrak

Hewan buruan erat kaitannya dengan makanan. Tubuh membutuhkan makanan untuk hidup agar tubuh dapat berfungsi normal. Di sisi lain, beberapa orang dengan sengaja memburu hewan menggunakan alat seperti senapan, hewan buruan, atau media lainnya. Inilah yang memerlukan studi yang lebih mendalam mengenai fenomena yang terjadi dalam masyarakat tentang memburu hewan atau fauna dengan hewan buruan lainnya. Pertanyaannya adalah sejauh mana kualitas hadis tentang memanfaatkan fauna dengan memakan buruan anjing terlatih? Dan bagaimana analisis sanad dan matan mengenai hadis mengenai mengonsumsi hewan yang ditangkap oleh anjing terlatih? Dalam penelitian ini, proses takhrij al-hadith dilakukan menggunakan metode takhrij. Untuk mengeluarkan dan menemukan hadis-hadis terkait diskusi, dilakukan kritik sanad dan matan untuk memastikan validitas hadis. Setelah penelitian, ditemukan bahwa sanad dalam hadis yang diteliti adalah sah dan matan objek kajian hadis juga sah, sehingga dapat disimpulkan bahwa hadis ini memiliki validitas yang sah.

Kata Kunci

Analisis Sanad, Analisis Matan, Mengonsumsi Hewan, Hewan Buruan

Pendahuluan

Manusia merupakan salah satu makhluk hidup yang bergerak, membutuhkan makanan dan minuman. Bahkan kadang-kadang sakit sehingga membutuhkan obat untuk menyembuhkan penyakitnya. Islam telah mengatur berbagai aspek kehidupan manusia, baik di

dunia maupun di akhirat. Makanan bagi manusia ibarat bahan bakar bagi sepeda motor atau mobil, yang dalam istilah Timothy Insoll disebut dengan “the fuel of life”.¹

Berburu ialah suatu hal yang sudah ada sejak lampau. Pada zaman dahulu, kebanyakan kaum Arab dan umat dunia yang lain, bergantung kehidupannya atas pemburuan. Sebab itulah, al-Qur’an dan sunnah nabi memandang berat terhadap perkara ini. Kemudian para ulama pula telah mengkhususkan beberapa bab yang tersendiri, di mana padanya dijelaskan apa yang halal dan haram dari perkara pemburuan itu. Kemudian ditambah pula apa yang diwajibkan pada pemburuan itu dan apa yang dianjurkan.

Binatang buruan sangat erat kaitannya dengan makanan. Tubuh memerlukan makanan untuk hidup untuk membolehkan tubuh berfungsi dengan normal. Menurut Mohd Khan Ayob dari sudut sains mengatakan bahwa fungsi fisik dan mental tubuh yang optimal tergantung pada mutu makanan. Di samping cakupan gizi untuk badan, namun tidak semua pula binatang, tumbuh-tumbuhan dan benda-benda yang terdapat di muka bumi ini halal dimakan oleh manusia; ada yang halal dan ada pula yang haram dimakan.²

Disisi lain beberapa Masyarakat sengaja berburu hewan baik memakai alat bantu berupa senapan, hewan buruan ataupun media lainnya. Inilah yang membutuhkan kajian lebih dalam lagi terkait fenomena yang terjadi pada Masyarakat tentang berburu hewan atau fauna dengan hewan buruan lainnya. Yang menjadi pertanyaannya adalah sejauh berapa kualitas hadis tentang memanfaatkan fauna dengan memakan hasil buruan anjing terlatih ? Dan bagaimana analisis sanad dan matan tentang hadis mengonsumsi hewan hasil buruan dari anjing terlatih ? Matan dan Pengumpulan Hadis dari Kitab Sumber

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنِ بَيَانَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنِ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنَّا قَوْمٌ نَتَصَيْدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ، قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ، فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكَنَ عَلَيْكَ وَإِنْ قَتَلْتَ، إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ، فَإِنْ أَكَلَ، فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِمَّا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْ»

Artinya:

¹ Muhammad Anshori, “Makanan Haram dan Pengaruhnya Dalam Kehidupan (Kajian Tafsir Ahkam Surat al-Māidah Ayat 3-5), Jurnal Islamitch Familierecht, Vol. 1, No.1 (2020). h.67

² Abdul Rahman, “Binatang Buruan (Al-Sayd) perspekti al-Qur’an”, Skripsi, UIN Alauddin Makassar (2018), h.17

Muhammad bin Fudail menceritakan kepada kami, dari Bayan, dari Al-Sya'bi, dari 'Adiyyi bin Hatim berkata: Saya bertanya kepada Rasulullah saw., kemudian saya berkata, "Sesungguhnya kami (kaum) berburu dengan anjing pemburu ini. Rasulullah bersabda: "Apabila kamu melepas anjing pemburu yang terlatih setelah kamu menyebut nama Allah ketika melepasnya, makanlah tangkapannya. Aku bertanya, "Bagaimana jika buruan itu mati? beliau menjawab: Meskipun mati, selama tidak ada anjing lain yang menyertainya menangkap. Saya bertanya lagi, Bagaimana jika saya melempar buruan dengan Mi'radl dan mengenainya? Beliau menjawab: Apabila kamu melempar dengan Mi'radl dan dapat mengoyaknya maka makanlah buruanmu itu. Namun jika jika yang mengenai adalah pada bagian yang tumpul maka jangan kamu makan.

Peneliti melakukan takhrīj ḥadīs dengan menggunakan satu metode yaitu metode kedua yaitu metode salah satu lafal dalam mengeluarkan hadis-hadis dari kitab sumbernya.

Matan Ḥadīs

Dalam makalah ini kami meneliti sebuah ḥadīs berdasarkan matan ḥadīs yang berbunyi:

حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ، فَيُمْسِكُنَّ عَلَيَّ، وَأَذْكُرُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «إِذَا أُرْسَلَتْ كَلْبُكَ الْمُعَلَّمُ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَكُلْ»، قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَنَ؟ قَالَ: «وَإِنْ قَتَلَنَ، مَا لَمْ يَشْرُكْهَا كَلْبٌ لَيْسَ مَعَهَا»
قُلْتُ لَهُ: فَإِنِّي أُرْمِي بِالْمِعْرَاضِ الصَّيِّدِ، فَأَصِيبُ، فَقَالَ: «إِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَحَزَقَ فَكُلْهُ، وَإِنْ أَصَابَهُ بَعْرُضِهِ، فَلَا تَأْكُلْهُ»

Metode Takhrīj yang Digunakan

Takhrij hadis dengan menggunakan salah-satu lafal matan ḥadīs. Metode takhrīj yang digunakan untuk mencari lafal ḥadīs tersebut adalah dengan metode salah satu lafal matan ḥadīs. Cara mencari salah satu lafal matan ḥadīs dengan metode ini adalah dengan mengembalikan kata dasar dari lafal ḥadīs yang ingin dicari, selanjutnya mencari dengan urutan abjad huruf hijaiyyah. Adapun kitab yang kami gunakan pada metode ini adalah Mu'jam al-Mufahras li al-Fāzil al-Ḥadīs an-Nabawī karangan AJ. Wensick. Dalam melakukan penelitian dengan metode ini, dilakukanlah pencarian menggunakan lafal كلب. kemudian kami mencari dengan urutan abjad huruf hijaiyyah yaitu huruf ك, setelah kami menemukannya kami melanjutkan dengan mencari huruf ل,

setelah kami menemukannya kami melanjutkan penelusuran dengan mencari huruf ب. setelah menemukan kata.كلب Kami melanjutkan penelusuran mencari matan hadis yang hendak kami teliti. dan kami menemukannya pada juz ke-6 halaman 53 yang dimana tertera:

Maksud dari keterangan diatas:

أرسل كلبى , الكلب , كلابي , الكلاب , المعلم , المعلمة
 خ وضوء ٣٣ , بيوع ٣ , ذبائح ٢ **, ٩ **, م صيد ١ , ٥ ,
 د أض حى ٢٢ **, ن صيد ٣ , ٥ , ٧ **, ٢٠ , ١٢ ,
 ضحايا ١٩ , حم ٤ , ١٩٤ , ١٩٥ , ٢٥٦ , ٢٥٨ , ٣٧٧ , ٣٨٠ **³

Maksud dari keterangan di atas:

**٩ , **٢ , ذبائح ٣ , بيوع ٣ , وضوء ٣٣ Menunjukkan bahwa hādīs tersebut tercantum dalam Sahih al-Bukhari, kitab wudhu nomor urut bab 33, juga termuat dalam kitab buyu' nomor urut bab 3, dan termuat dalam kitab ... nomor urut bab 2 dan 9.

٥ , ١ , م صيد Menunjukka bahwa hādīs tersebut tercantum dalam Sahih Muslim, Kitab ... nomor urut hādīs 1 dan 5.

**٢٢ د أض حى Menunjukkan bahwa hādīs tersebut tercantum dalam Sunan Abi Daud kitab nomor urut bab 22.

١٩ ضحايا ١٩ , م صيد ٣ , ٥ , ٧ **, ٢٠ , ١٢ , ضحايا ١٩ Menunjukkan bahwa hadis tersebut tercantum dalam Sunan an-Nasā'I kitab... nomor urut bab 3, 5, 7, 20, 21 dan terdapat pada kitab.... nomor urut bab 22.

**٣٨٠ , ٣٧٧ , ٢٥٨ , ٢٥٦ , ١٩٥ , ١٩٤ , ٤ , حم Menunjukkan bahwa hadis tersebut tercantum dalam Musnad Ahmad Juz IV halaman 192, 195, 256, 258, 377, dan 380.

Setelah melakukan takhrijul-hādīs dengan satu metode, maka peneliti telah menemukan petunjuk-petunjuk yang telah termuat dalam satu metode di atas, yang berfungsi sebagai rujukan pada kitab sumber yang difokuskan pada kutubul-Tis'ah. Serta berdasarkan analisis dari peneliti. Ada beberapa dari satu metode yang digunakan menunjukkan letak hadis yang sama baik letak kitab, bab maupun nomor hadis. Berikut hasil analisis dan penelusuran penulis Sahih al-Bukhari

175- حَدَّثَنَا حَفْصُ بْنُ عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنِ ابْنِ أَبِي السَّفَرِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ،
 عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ

³ A.J. Wensick, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfad al-Hadis al-Nabawiy*, juz VI (Lidin : Maktabah Biril, thn. 1936), h. 53

المُعَلَّمُ فَفَتَلَ فُكْلًا، وَإِذَا أَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفْسِهِ» قُلْتُ: أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ؟ قَالَ: «فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَمَنْ تَسَمَّ عَلَى كَلْبٍ آخَرَ»⁴

2054- حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، قَالَ: أَخْبَرَنِي عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي السَّفَرِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمِعْرَاضِ، فَقَالَ: «إِذَا أَصَابَ بِحَدِّهِ فُكْلًا، وَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَفَتَلَ، فَلَا تَأْكُلْ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ»، قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أُرْسِلُ كَلْبِي وَأَسْمِي، فَأَجِدُ مَعَهُ عَلَى الصَّيْدِ كَلْبًا آخَرَ لَمْ أُسَمِّ عَلَيْهِ، وَلَا أَدْرِي أَيُّهُمَا أَحَدٌ؟ قَالَ: «لَا تَأْكُلْ، إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَمَنْ تَسَمَّ عَلَى الْآخَرَ»⁵

5476- حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ حَرْبٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمِعْرَاضِ، فَقَالَ: «إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فُكْلًا، فَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَفَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ فَلَا تَأْكُلْ فَفُتِلْتُ: أُرْسِلُ كَلْبِي؟ قَالَ: «إِذَا أُرْسِلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ فُكْلًا» قُلْتُ: فَإِنْ أَكَلَ؟ قَالَ: «فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّهُ لَمْ يُمَسِّكَ عَلَيْكَ، إِنَّمَا أَمْسَكَكَ عَلَى نَفْسِهِ» قُلْتُ: أُرْسِلُ كَلْبِي فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ؟ قَالَ: «لَا تَأْكُلْ، فَإِنَّكَ إِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَمَنْ تَسَمَّ عَلَى آخَرَ»⁶

5486- حَدَّثَنَا آدَمُ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَبِي السَّفَرِ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي وَأَسْمِي، فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أُرْسِلْتَ كَلْبَكَ وَسَمَّيْتَ، فَأَخَذَ فَفَتَلَ فَأَكَلَ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَكَ عَلَى نَفْسِهِ» قُلْتُ: إِنِّي أُرْسِلُ كَلْبِي، أَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ، لَا أَدْرِي أَيُّهُمَا أَحَدُهُ؟ فَقَالَ: «لَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ وَمَنْ تَسَمَّ عَلَى غَيْرِهِ وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ، فَقَالَ: «إِذَا أَصَبْتَ بِحَدِّهِ فُكْلًا، وَإِذَا أَصَبْتَ بِعَرْضِهِ فَفَتَلَ فَإِنَّهُ وَقِيدٌ، فَلَا تَأْكُلْ»⁷

Sahih Muslim

1929- حَدَّثَنَا إِسْحَاقُ بْنُ إِبْرَاهِيمَ الْحَنْظَلِيُّ، أَخْبَرَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أُرْسِلُ الْكِلَابَ الْمُعَلَّمَةَ، فَيُمَسِّكُنَّ عَلَيَّ، وَأَذْكَرُ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ، فَقَالَ: «إِذَا أُرْسِلْتَ كَلْبَكَ الْمُعَلَّمُ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فُكْلًا»، قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَن؟ قَالَ: «وَأِنْ قَتَلَن، مَا لَمْ يَشْرُكْهَا كَلْبٌ لَيْسَ مَعَهَا» قُلْتُ لَهُ: فَإِنِّي أُرْمِي بِالْمِعْرَاضِ الصَّيْدِ، فَأَصِيبُ، فَقَالَ: «إِذَا رَمَيْتَ بِالْمِعْرَاضِ فَحَزَقَ فُكْلُهُ، وَإِنْ أَصَابَهُ بِعَرْضِهِ، فَلَا تَأْكُلْ»⁸

⁴ Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Buk'ariy al-Ja'fiy, Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Muk'tasar min Umur Rasulallah Sallallah 'Alaiha wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih, Sahih al-Buk'ariy, Juz I (Cet. 1 ; Dar Tawqu al-Najah, thn, 1422 H), h. 77

⁵ Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Buk'ariy al-Ja'fiy, Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Muk'tasar min Umur Rasulallah Sallallah 'Alaiha wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih, Sahih al-Buk'ariy, Juz I (Cet. 1 ; Dar Tawqu al-Najah, thn, 1422 H), h. 75

⁶ Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Buk'ariy al-Ja'fiy, Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Muk'tasar min Umur Rasulallah Sallallah 'Alaiha wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih, Sahih al-Buk'ariy, Juz 3(Cet. 1 ; Dar Tawqu al-Najah, thn, 1422 H), h. 451

⁷ Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Buk'ariy al-Ja'fiy, Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Muk'tasar min Umur Rasulallah Sallallah 'Alaiha wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih, Sahih al-Buk'ariy, Juz I (Cet. 1 ; Dar Tawqu al-Najah, thn, 1422 H), h. 453

⁸ Muslim bin Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisaburi, Musnad Sahih al-Mukhtasar bi Naql al-'Adl 'An Al-'Adl Ila Rasulallah Sallallahu 'Alaihi wa Sallam- Sahih Muslim, Juz 3 (Beirut: Dar 'Ihya' al-Turas al-'Arabi, t.th), h. 1529

1929- وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْوَلِيدِ بْنِ عَبْدِ الْحَمِيدِ، حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سَعِيدِ بْنِ مَسْرُوقٍ، حَدَّثَنَا الشَّعْبِيُّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ، وَكَانَ لَنَا جَارًا وَدَخِيلًا وَرَبِيطًا بِالنَّهْرَيْنِ، أَنَّهُ سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، قَالَ: أُرْسِلُ كَلْبِي، فَأَجِدُ مَعَ كَلْبِي كَلْبًا قَدْ أَخَذَ، لَا أَدْرِي أَيُّهُمَا أَخَذَ؟ قَالَ: «فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ»⁹

Sunan Abū Daud

2848- حَدَّثَنَا هَنَّادُ بْنُ السَّرِيِّ، حَدَّثَنَا ابْنُ فَضِيلٍ، عَنْ بَيَانَ، عَنْ عَامِرٍ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: إِنَّا نَصِيدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ. فَقَالَ لِي: «إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا فَكُلْ مِمَّا أَمْسَكَنَ عَلَيْكَ، وَإِنْ قَتَلَ إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ فَإِنْ أَكَلَ الْكَلْبُ فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِنَّمَا أَمْسَكَهُ عَلَى نَفْسِهِ»¹⁰

Sunan an-Nasā'I

4758- أَخْبَرَنَا إِسْمَاعِيلُ بْنُ مَسْعُودٍ قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو عَبْدِ الصَّمَدِ عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ قَالَ: حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أُرْسِلُ الْكَلْبَ الْمُعَلَّمَةَ فَيَأْخُذُ، فَقَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ الْكَلْبُ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهِ فَأَخَذَ فَكُلْ» قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَ؟ قَالَ: «وَإِنْ قَتَلَ» قُلْتُ: أُرْمِي بِالْمِعْرَاضِ قَالَ: «إِذَا أَصَابَ بِجَدِّهِ فَكُلْ، وَإِذَا أَصَابَ بِعَرْضِهِ، فَلَا تَأْكُلْ»¹¹

4760- أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ زُنْبُورٍ أَبُو صَالِحٍ الْمَكِّيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا فَضِيلُ بْنُ عِيَاضٍ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَمَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُرْسِلُ كِلَابِي الْمُعَلَّمَةَ فَيُمْسِكُنَ عَلَيَّ فَأَكُلُ؟ قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةَ، فَأَمْسَكَنَ عَلَيْكَ فَكُلْ» قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَ؟ قَالَ: «وَإِنْ قَتَلَ». قَالَ: «مَا لَمْ يَشْرِكْهُنَّ كَلْبٌ مِنْ سِوَاهُنَّ»، قُلْتُ: أُرْمِي بِالْمِعْرَاضِ فَيَحْرِقُ؟ قَالَ: «إِنْ حَزَقَ فَكُلْ، وَإِنْ أَصَابَ بِعَرْضِهِ فَلَا تَأْكُلْ»¹²

5764- أَخْبَرَنَا سُلَيْمَانُ بْنُ عُبَيْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍو الْعَيْلَانِيُّ الْبَصْرِيُّ قَالَ: حَدَّثَنَا بَهْرٌ قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي السَّفَرِ، عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قُلْتُ: أُرْسِلُ كَلْبِي؟ قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ

⁹ Muslim bin Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisaburi, *Musnad Sahih al-Mukhtasar bi Naql al-'Adl 'An Al-'Adl Ila Rasulallah 'Alaihi wa Sallam- Sahih Muslim*, Juz 3, h. 1531

¹⁰ Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq bin Basyir bin Syidad bin 'Amru al-Azdi al-Sijistani *Sunan Abi Daud*, Juz 3, (Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997) h. 109.

¹¹ Abu 'Abd al-Rahan Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, al-Mujtabi min al-Sunan - al-Sunan al-Sugra li al-Nasa'i, Juz 4 (Cet. II; Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islaiyyah, 1406 H/1986 M), h. 460.

¹² Abu 'Abd al-Rahan Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, al-Mujtabi min al-Sunan - al-Sunan al-Sugra li al-Nasa'i, Juz 4 (Cet. II; Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islaiyyah, 1406 H/1986 M), h. 461.

فَسَمَّيْتِ فَكُلْنَ، وَإِنْ أَكَلَتْ مِنْهُ فَلَا تَأْكُلْنَ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ، وَإِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبِكَ فَوَجَدَتْ مَعَهُ غَيْرَهُ فَلَا تَأْكُلْنَ، فَإِنَّكَ إِذَا سَمَّيْتِ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ¹³
 4792- أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ يَحْيَى بْنِ الْحَارِثِ، قَالَ: حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ أَبِي شُعَيْبٍ قَالَ: حَدَّثَنَا مُوسَى بْنُ أَعْيَنَ، عَنْ مَعْمَرٍ، عَنْ عَاصِمِ بْنِ سُلَيْمَانَ، عَنْ عَامِرِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الصَّيْدِ، فَقَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ سَهْمَكَ وَكَلْبَكَ وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَفَتَلَّ سَهْمَكَ فَكُلْنَ» قَالَ: فَإِنْ بَاتَ عَنِّي لَيْلَةً يَا رَسُولَ اللَّهِ؟ قَالَ: «إِنْ وَجَدْتَ سَهْمَكَ، وَلَمْ تَجِدْ فِيهِ أَثَرَ شَيْءٍ غَيْرَهُ فَكُلْنَ، وَإِنْ وَقَعَ فِي الْمَاءِ فَلَا تَأْكُلْنَ»¹⁴

Musnad Ahmad bin Hanbal

18245- حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، وَوَكَيْعٌ، عَنْ زَكَرِيَّا، قَالَ وَكَيْعٌ: عَنْ عَامِرٍ، وَقَالَ يَحْيَى فِي حَدِيثِهِ، قَالَ: حَدَّثَنِي عَامِرٌ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدِيُّ بْنُ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنْ صَيْدِ الْمِعْرَاضِ، فَقَالَ: «مَا أَصَبْتَ بِحِدِّهِ فَكُلْهُ، وَمَا أَصَبْتَ بِعَرْضِهِ، فَهُوَ وَقِيدٌ» وَسَأَلْتُهُ عَنْ صَيْدِ الْكَلْبِ، قَالَ وَكَيْعٌ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبِكَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ، فَكُلْنَ» فَقَالَ: «وَمَا أَمْسَكَ عَلَيْكَ وَلَمْ يَأْكُلْ فَكُلْهُ، فَإِنْ أَخَذَهُ ذَكَاتُهُ. وَإِنْ وَجَدْتَ مَعَ كَلْبِكَ كَلْبًا آخَرَ، فَحَشِشْتِ أَنْ يَكُونَ أَخَذَهُ مَعَهُ وَقَدْ قَتَلَهُ، فَلَا تَأْكُلْنَ، فَإِنَّكَ إِذَا ذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تَذْكُرْهُ عَلَى غَيْرِهِ»¹⁵

18270- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فَضِيلٍ، عَنْ بَيَانَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقُلْتُ: إِنَّا قَوْمٌ نَتَّصِدُ بِهَذِهِ الْكِلَابِ، قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كِلَابُكَ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ، فَكُلْنَ مِمَّا أَمْسَكَ عَلَيْكَ وَإِنْ قَتَلْتَ، إِلَّا أَنْ يَأْكُلَ الْكَلْبُ، فَإِنْ أَكَلْ، فَلَا تَأْكُلْنَ، فَإِنِّي أَخَافُ أَنْ يَكُونَ إِذَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ، وَإِنْ خَالَطَهَا كِلَابٌ مِنْ غَيْرِهَا فَلَا تَأْكُلْنَ»¹⁶

19372- حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ بْنُ عَبْدِ الصَّمَدِ، حَدَّثَنَا مَنْصُورٌ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ هَبَّامِ بْنِ الْحَارِثِ، عَنْ عَبْدِ بْنِ حَاتِمٍ، أَنَّهُ سَأَلَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أُرْسِلُ الْكَلْبَ الْمُعَلَّمَةَ، فَيَأْخُذُ. قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ الْمُعَلَّمَةَ، وَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، فَأَخَذَ فَكُلْنَ» قُلْتُ: وَإِنْ قَتَلَ؟ قَالَ: «وَإِنْ قَتَلَ» قَالَ: قُلْتُ: أُرْمِي بِالْمِعْرَاضِ. قَالَ: «إِذَا أَصَابَ بِحِدِّهِ فَكُلْنَ، وَإِنْ أَصَابَ بِعَرْضِهِ، فَلَا تَأْكُلْنَ»¹⁷

19391- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ أَبِي السَّفَرِ، وَعَنْ نَاسٍ، ذَكَرَهُمْ شُعْبَةُ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدِيَّ بْنَ حَاتِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْمِعْرَاضِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «إِذَا أَصَابَ

¹³ Abu 'Abd al-Rahan Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, al-Mujtabi min al-Sunan - al-Sunan al-S{ugra li al-Nasa'i, Juz 7 (Cet. II; Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islaiyyah, 1406 H/1986 M), h. 462-463.

¹⁴ Abu 'Abd al-Rahan Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani al-Nasa'i, al-Mujtabi min al-Sunan - al-Sunan al-S{ugra li al-Nasa'i, Juz 4 (Cet. II; Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islaiyyah, 1406 H/1986 M), h. 472.

¹⁵ Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Juz 14, (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001), h. 114

¹⁶ Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Juz 14, h. 120

¹⁷ Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Juz 14, h. 454.

بِحَدِّهِ، فَكُلْ، وَإِذَا أَصَابَ بَعْضُهُ، فَفَقِّلْ، فَإِنَّهُ وَقِيدٌ، فَلَا تَأْكُلْ» قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُرْسِلُ كَلْبِي؟ قَالَ: «إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبُكَ، وَسَمَّيْتَ، فَأَحَدَ فَكُلْ، فَإِذَا أَكَلَ مِنْهُ، فَلَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا أَمْسَكَ عَلَى نَفْسِهِ». قَالَ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أُرْسِلُ كَلْبِي، فَأَجِدُ مَعَهُ كَلْبًا آخَرَ لَا أُدْرِي أَيُّهُمَا أَحَدٌ؟ قَالَ: «لَا تَأْكُلْ، فَإِنَّمَا سَمَّيْتَ عَلَى كَلْبِكَ، وَمَنْ نَسَمَ عَلَى غَيْرِهِ»¹⁸

Analisis Kritik Sanad dan Matan

Berikut yang sanadnya akan diteliti yang terdapat pada kitab Musnad Ahmad bin Hanbal.

18270- حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ فُضَيْلٍ، عَنِ بَيَانَ، عَنِ الشَّعْبِيِّ، عَنْ عَدِيِّ بْنِ حَاتِمٍ، قَالَ: سَأَلْتُ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَعُلْتُ

Ahmad bin Hanbal

Nama lengkapnya Abū ‘abdullah Ahmad bin muhammad bin Hanbal Asdzuhli Asyyabāni al-Tanmzī al-Baghdādii.¹⁹ Ia lahir pada 164 H dan wafat 241 H. Ia berasal dari Baghdad.

Harmalah berkata, "Aku mendengar Asy-syafi'i berkata, 'Aku keluar dari Bagdad, aku tidak meninggalkan seseorang yang lebih utama lebih alim, lebih fakih dan lebih tinggi dari pada ahmad bin Hanbal'. Diriwayatkan dari Ishaq bin Raḥawai berkata, 'Ahmad adalah sebagai Hujjah antara perkara Allah dan makhluk_Nya. Yang ditulis oleh Ibn Hajar, beliau Ḥmad bin Hanbal) adalah seorang Imām dan dia Hujjah. Menurut penilaian Ibn Hibbān dalam kitab al-Ṣiqāt, beliau (Ahmad bin Hanbal) Ḥafiz Mutqin, Faqih. Menurut penilaian Ibn Sa'id, beliau (Ahmad bin Hanbal Ṣiqah, Ṣadūq, Kaṣir al-Ḥadīs (banyak meriwayatkan Ḥadīs).

Guru dari Ahmad bin Hanbal dalam periwayatan ḥadīs yaitu Hāmad bin khālid al-Khiyāt, Ḥasān bin alī al-Ja'fī, Muḥammad bin fuḍail, Zaid bin al-ḥābib dan ‘Abdurrahman bin mahadī dll.

Murid Ahmad bin Hanbal dalam periwayatan ḥadīs yaitu Sufyān al-Ṣauri, Suhail bin Sālih, Syu'bah bin al-Ḥajaj, Basyri bin Halil as-Saūfi dan Ibrāhim bin Muhammad dll.

Muḥammad bin Fuḍail

Nama lengkapnya Muḥammad bin Fuḍail bin Gazwan bin Jarir al-Ḍabi²⁰. wafat pada tahun 195.21 ia adalah seorang imam yang jujur dan

¹⁸ Abu ‘Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal*, Juz 14, h. 462.

¹⁹ Yūsuf bin ‘Abd al-Rahman bin Yūsuf Abū al-Ḥājjā Jamāl al-Dīn al-Zakkī Abī Muḥammad al-Qaḍā'i al-Kalbī al-Mizzī, *Tahzib al-Kamāl fi Asmā' al-Rijāl*, Juz. I (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h. 437

²⁰ Yusuf bin ‘abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada'i al- Kalbi al-Mizzi *Tahzib al-Kamal fi Ama' al-Rijal*, Juz 26 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h. 293

memiliki banyak hafalan sekaligus pemimpin kota Kufah. Ia adalah pengarang kitab ad-Du'a, kitab az-Zuhud, kitab ash-Siyam, dan lain-lain. dan ia berasal dari Kufah²²

Abu Zar'a berkata "Muhammad bin Fuḍail adalah orang yang baik dan berilmu", Uṣman bin Sa'id ad-Darīmi berkata "Muhammad bin Fuḍail Ṣiqah", Ibn Hibbān mengatakan 'Ṣiqah' dan az-Zahabi mengatakan "Ṣiqah".²³

Guru dari Muhammad bin Fuḍail dalam periwayatan ḥadīs yaitu Ibrāhīm bin al-Ḥajar, Bayān bin basyir, Ismāil bin Abi Khalid dan lain-lain.

Murid Muhammad bin fuḍail dalam periwayatan ḥadīs yaitu Ishāq bin Ibrāhīm, Aḥmad bin hanbal, Sufyān bin wa'ki dan lain-lain.

Analisa ketersambungan sanad antara Aḥmad bin Ḥanbal dengan Muhammad bin Fuḍail. Aḥmad bin Ḥanbal selaku murid lahir pada 164 H dan Muhammad bin Fuḍail selaku guru wafat pada tahun 195 H. Jika dihitung antara selisih dari tahun lahir dan wafat guru serta apabila mengacu pada standar minimal 15 tahun mulai periwayatan maka Aḥmad bin Ḥanbal mempunyai waktu 15 tahun untuk meriwayatkan hadis dari Muhammad bin Fuḍail.

Dalam daftar nama guru Aḥmad bin Ḥanbal terdapat nama Muhammad bin Fuḍail, begitu pula sebaliknya terdapat nama Aḥmad bin Ḥanbal dalam daftar nama murid Muhammad bin Fuḍail.

Oleh karena itu berdasarkan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa sanad antara Aḥmad bin Ḥanbal dengan Muhammad bin Fuḍail bersambung, dan kedua periwayat tersebut merupakan seorang yang tsiqah.

Bayān bin Basyir

Nama lengkapnya Bayān bin Basyir bin al-A'mas al-Bajali²⁴. Ia berasal dari Kufah, Ali bin al-Madini berkata "Bayān bin Basyir memiliki sekitar 70 ribu hadis", Abdullah bin Aḥmad bin Ḥanbal berkata " Ṣiqah", Abu Ḥatim bin

²¹ Yusuf bin 'abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajjaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada'i al- Kalbi al-Mizzi *Tahzib al-Kamal fi Ama' al-Rijal*, Juz 26 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h. 298

²² Imam ad-zahabi, Syiar 'Ala an-Nubala, terj. Muhammad Hasan bin Aqil Musa Asy-Syarif, Ringkasan Syiar 'Ala an-Nubala (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h. 623

²³ Yusuf bin 'abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajjaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada'i al- Kalbi al-Mizzi *Tahzib al-Kamal fi Ama' al-Rijal*, Juz 26 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h. 297

²⁴ Yusuf bin 'abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajjaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada'i al- Kalbi al-Mizzi *Tahzib al-Kamal fi Ama' al-Rijal*, Juz 26 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h.303

Manşur berkata “Şiqah dan ia amanah”, Ya;qub bin Syaibah berkata “Şiqah”, dan Ibn Hibbān mengatakan “Şiqah”.²⁵

Guru dari Bayān bin Basyir dalam periwayatan ḥadīs yaitu Ibrāhīm at-Taymi, as-Sya’bi, Ḥakim bin Jabir dan lain-lain.

Murid Bayān bin Basyir dalam periwayatan ḥadīs yaitu Ismāil bin Abi Khalid, Muḥammad bin Fuḍail, Sufyān Aşauri dan lain-lain.

Analisa ketersambungan sanad antara Muḥammad bin Fuḍail dengan Bayān bin Basyir.

Dalam daftar nama guru Muḥammad bin Fuḍail terdapat nama Bayān bin Basyir, begitu pula sebaliknya terdapat nama Muḥammad bin Fuḍail dalam daftar nama murid Bayān bin Basyir.

Muḥammad bin Fuḍail selaku murid berasal dari Kufah dan Bayān bin Basyir selaku guru berasal dari Kufah.

Oleh karena itu berdasarkan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa sanad antara Muḥammad bin Fuḍail dengan Bayān bin Basyir bersambung, dan kedua periwayat tersebut merupakan seorang yang tsiqah.

Asy-Sya’bi

Nama lengkapnya ‘Āmar bin Syarāhil bin ‘Abdullah . Ia lahir pada 17 H dan wafat 104 H. ia berasal dari Yaman, asy-Sya’bi seorang imam dan seorang ulama pada masanya. ia juga memperoleh ilmu dengan cara menyingkirkan duka cita, menelusuri beberapa negeri seperti Mesir, Syam, Bashrah dan ke Kufah.²⁶

Ibnu Syubrumah berkata “Aku pernah mendengar Asy-Sya’bi berkata, Sejak dua puluh tahun lamanya belum aku pernah mendengar seseorang meriwayatkan sebuah hadis melainkan aku lebih tahu darinya. Aku telah melupakan beberapa ilmu yang seandainya seseorang mampu menghapalnya, maka ia akan menjadi orang alim”.²⁷

Makhul berkata “ Aku belum pernah melihat seseorang yang lebih alim dari pada Asy-Sya’bi”. Yahya bin Ma’in berkata “Asy-Sya’bi Şiqah”, Ibnu Ḥajar “Şiqah”, dan Ibn Hibbān mengatakan “Şiqah”.²⁸

²⁵ Yusuf bin ‘abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajjaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada’i al- Kalbi al-Mizzi *Tahzib al-Kamal fi Ama’ al-Rijal*, Juz 26 (Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M), h. 305

²⁶ Imam ad-zahabi, Syiar ‘Ala an-Nubala, terj. Muhammad Hasan bin Aqil Musa Asy-Syarif, Ringkasan Syiar ‘Ala an-Nubala (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h.18

²⁷ Imam ad-zahabi, Syiar ‘Ala an-Nubala, terj. Muhammad Hasan bin Aqil Musa Asy-Syarif, Ringkasan Syiar ‘Ala an-Nubala (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h.18

²⁸ Syihab al Din Ahmad ibn Ali ibn Hajar al Asqalani. *Tahzib al-Tahzib Juz 5*, (Beirut: Dar al Fikr, 1984), h. 68

Guru dari Asy-Sya'bi dalam periwayatan hadis yaitu Anas bin Mālik, 'Adi bin Ḥatim, 'Abdurrahman bin Lail dan lain-lain.

Murid Asy-Sya'bi dalam periwayatan hadis yaitu Ibrāhim bin Muhājir, Bayān bin Basyir, Ismāil bin Sālim dan lain-lain

Analisa ketersambungan sanad antara Bayān bin Basyir dengan Asy-Sya'bi

Dalam daftar nama guru Bayān bin Basyir terdapat nama Asy-Sya'bi, begitu pula sebaliknya terdapat nama Bayān bin Basyir dalam daftar nama murid Asy-Sya'bi.

Bayān bin Basyir selaku murid berasal dari Kufah dan Asy-Sya'bi selaku guru pernah melakukan rihlah ilmiah ke Kufah .

Oleh karena itu berdasarkan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa sanad antara Bayān bin Basyir dengan Asy-Sya'bi bersambung, dan kedua periwayat tersebut merupakan seorang yang tsiqah.

'Adi bin Ḥatim

Nama lengkapnya 'Adi bin Ḥatim bin 'Abdullah bin Sa'ad bin al-Ḥasyir at-Ṭā'i. Ia wafat pada tahun 68 H. dia adalah putra 'Abdullah, pemimpin mulia, sahabat Nabi saw. 29 Ia termasuk orang yang menempuh daratan pada padang pasir bersama Khalid bin al-Walid menuju Syam, dan Khalid telah mengirimnya dengan al-Akḥmas ash-Shiqiqi.³⁰

Guru dari 'Adi bin Ḥatim dalam periwayatan hadis yaitu Rasulullah saw, 'Umar bin Khattab dan lain-lain.

Murid Adi bin Ḥatim dalam periwayatan hadis yaitu Sa'id bin Jabir, asy-Sya'bi, 'Abdullah bin 'Umar dan lain-lain.

Analisa ketersambungan sanad antara Asy-Sya'bi dengan 'Adi bin Ḥatim

Asy-Sya'bi selaku murid lahir pada 17 H dan Adi bin Ḥatim selaku guru wafat pada tahun 68 H. Jika dihitung anatar selisih dari tahun lahir dan wafat guru serta apabila mengacu pada standar minimal 15 tahun mulai periwayatan maka Asy-Sya'bi mempunyai waktu 36 tahun untuk meriwayatkan hadis dari Adi bin Ḥatim.

Dalam daftar nama guru Asy-Sya'bi terdapat nama 'Adi bin Ḥatim, begitu pula sebaliknya terdapat nama Asy-Sya'bi dalam daftar nama murid 'Adi bin Ḥatim.

²⁹ Syihab al Din Ahmad ibn Ali ibn Hajar al Asqalani. *Tahzib al-Tahzib Juz 7*, (Beirut: Dar al Fikr, 1984), h. 167

³⁰ Imam ad-zahabi, Syiar 'Ala an-Nubala, terj. Muhammad Hasan bin Aqil Musa Asy-Syarif, Ringkasan Syiar 'Ala an-Nubala (Jakarta: Pustaka Azzam, 2008), h.599

Oleh karena itu berdasarkan analisis di atas maka dapat disimpulkan bahwa sanad antara Asy-Sya'bi dengan 'Adi bin Hatim bersambung, dan kedua periwayat tersebut merupakan seorang yang tsiqah.

Natijah Kritik Sanad

Berdasarkan analisis ketersambungan periwayat yang satu dengan yang lain dapat disimpulkan bahwa sanad pada jalur Imam Ahmad bin Hanbal dengan No. Hadis 18270 sanadnya berkualitas shahih karena telah memenuhi persyaratan kaidahan keshahihan sanad Hadis yaitu sanadnya bersambung, diriwayatkan oleh perawi yang 'adil dan diriwayatkan oleh perawi yang dhabit.

Kritik Matan

Selanjutnya peneliti melakukan perbandingan antara matan yang diyakini sebagai redaksi matan yang asli dengan redaksi-matan-matan lainnya dari lima belas riwayat di atas untuk mengetahui apakah matan hadis tersebut terhindar dari illat ataukah tidak. Kaidah minor terhindar dari illat dibutuhkan dalam hal ini sebagai kriteria yang menjadi syarat terhindar dari illat. Adapun yang menjadi kaidah minor matan hadis terhindar dari 'illah adalah: Tidak ada ziyadah (tambahan lafal), tidak ada nuqsan (pengurangan lafal), tidak ada idraj (kata sisipan), tidak ada inqilab (pembalikan lafal), dan tidak ada tagyir (perubahan lafal).

Perbedaan secara umum ditinjau dari segi lafal matan, di antaranya:

1. Ziyadah

Pada riwayat Bukhari no. 175; Muslim no. (1929)-1; Abu Dawud; Ahmad no. 18270 dan 19372; serta Nasa'I no. 4758 dan no. 4760, terdapat tambahan lafal

المُعَلَّم

Pada riwayat Bukhari no. 5486; Muslim no. (1929)-1; Abu Dawud; Ahmad no. 18270 dan 19372; serta Nasa'I no. 4758 dan no. 4760, terdapat tambahan lafal

وَأَنَّ قَتَلَ

Pada riwayat Bukhari no. 5476; Abu Dawud; Ahmad no. 18245 dan no. 18270; serta Nasa'I no. 4760 dan no. 4764, terdapat tambahan lafal

أَمْسَكْنَ عَلَيْكَ

2. Nuqsan

Pada riwayat Bukhari no.5476; Muslim no. (1929)-1; Ahmad no. 18245 dan no. 19372; serta Nasa'I no. 4758, no. 4760, dan no. 4792, terjadi pengurangan lafal فَإِذَا أَكَلَ مِنْهُ

Pada riwayat Muslim no. (1929)-1 dan no. (1929)-5; Abu Dawud; Ahmad no. 19372; serta Nasa'I no. 4758, no. 4760 dan no. 4792, terjadi pengurangan lafal فَإِنَّمَا سَمَّيْتِ عَلَى كَلْبِكَ، وَلَمْ تُسَمِّ عَلَى غَيْرِهِ

Pada riwayat Bukhari no. 2054; dan Muslim no. (1929)-1, terjadi pengurangan lafal إِذَا أُرْسِلَتْ كَلْبِكَ، وَسَمَّيْتِ، فَأَخَذَ فَكُلَّ

Pada riwayat Bukhari no. 175; Muslim no. (1929)-5; Abu Dawud; Ahmad no. 19270; dan Nasa'I no. 5764, terjadi pengurangan lafal إِذَا أَصَابَ بِحَدِّهِ، فَكُلَّ، وَإِذَا أَصَابَ بِعَرَضِهِ، فَفَتَلَ، فَإِنَّهُ وَقِيدٌ، فَلَا تَأْكُلُ

3. Idraj

Tidak ditemukan terdapat sisipan lafal pada hadis ini

4. Inqilab

Tidak terjadi pemutar balikan lafal pada hadis ini

5. Tagyir

Pada riwayat Muslim no. (1929)-1; Abu Dawud; Ahmad no. 18245, no. 18270 dan no. 19372; serta Nasa'I no. 4758, terdapat perubahan lafal وَسَمَّيْتِ

Kelima belas versi redaksi diatas semuanya berbeda-beda. Beberapa riwayat ada yang panjang karena terdapat pengurangan dan sebagian lagi lebih pendek karena terjadi pengurangan lafal, namun lafal-lafal tersebut memiliki makna yang sama yaitu mengenai bolehnya memakan buruan anjing yang sudah terlatih. Melihat dari teks hadits yang digunakan tergolong berdekatan, maka dapat diketahui bahwa matan hadits ini diriwayatkan secara makna (riwayat bi al-ma'nah) dan perbedaan itu tidak menyebabkan hadis ini menjadi lemah.

Setelah memastikan bahwa kualitas sanad hadis yang menjadi objek kajian adalah sahih, maka langkah selanjutnya untuk membuktikan apakah kandungan hadis tersebut shahih atau tidak, di sini peneliti menggunakan kaedah kesahihan matan dari Al-Adlabi, yaitu sebagai berikut :

Tidak bertentangan dengan al-Qur'an

Hadis hadis tersebut sama sekali tidak bertentangan dengan al-Qur'an, bahkan hadis tersebut di perkuat dengan dalil dari al-Qur'an. Allah swt menghalalkan kepada hamba-Nya untuk memakan hasil buruan binatang yang terlatih karena Allah telah menciptakan binatang dengan berbagai manfaat dan kegunaan hewan dan binatang terlatih bagi manusia, sebagaimana dalam QS. Al Maidah: yang berbunyi;

أَحِلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ وَمَا عَلَّمْتُمْ مِنَ الْجَوَارِحِ مُكَلِّبِينَ تُعَلِّمُوهُنَّ مِمَّا عَلَّمَكُمُ اللَّهُ

Terjemahannya

"Dihalalkan bagimu yang baik-baik dan (buruan yang ditangkap) oleh binatang buas yang telah kamu ajar dengan melatih nya untuk berburu; kamu mengajarnya menurut apa yang telah diajarkan Allah kepadamu." (QS. Al Maidah: 4).

Tidak bertentangan dengan hadis sahih

Hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis yang lain, bahkan hadis tersebut didukung oleh hadis yang lain yang diriwayatkan oleh Imam Al-Bukhari, yang tentu kesahihan hadis-hadisnya tidak diragukan lagi, konteks hadis tersebut ialah ;

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ يُزَيْدٍ حَدَّثَنَا حَيُّوَةُ قَالَ أَخْبَرَنِي رَبِيعَةُ بْنُ زَيْدِ الدِّمَشْقِيِّ عَنْ أَبِي إِدْرِيسَ عَنْ أَبِي ثَعْلَبَةَ الْحُثَيْبِيِّ قَالَ قُلْتُ يَا نَبِيَّ اللَّهِ إِنَّا بِأَرْضِ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أَفَنَأْكُلُ فِي أَنْيَابِهِمْ وَبِأَرْضِ صَيْدٍ أَصِيدُ بِقَوْسِي وَبِكَلْبِي الَّذِي لَيْسَ بِمُعَلِّمٍ وَبِكَلْبِي الْمُعَلِّمِ فَمَا يَصْلُحُ لِي قَالَ أَمَا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِنْ وَجَدْتُمْ غَيْرَهَا فَلَا تَأْكُلُوا فِيهَا وَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَاعْسَلُوهَا وَكُلُوا فِيهَا وَمَا صِدَّتْ بِقَوْسِكَ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صِدَّتْ بِكَلْبِكَ الْمُعَلِّمِ فَذَكَرْتَ اسْمَ اللَّهِ فَكُلْ وَمَا صِدَّتْ بِكَلْبِكَ غَيْرِ مُعَلِّمٍ فَأَذْرَكْتَ ذَكَاتَهُ فَكُلْ (HR. Bukhari: 5056)

Artinya:

"Telah menceritakan kepada kami Abdullah bin Yazid berkata, telah menceritakan kepada kami Haiwah ia berkata, telah mengabarkan kepadaku Rabi'ah bin Yazid Ad Dimasyqi dari Abu Idris dari Tsa'labah Al Khusyani ia berkata, "Aku bertanya, "Wahai Rasulullah, kami tinggal di daerah ahli kitab, apakah kami boleh makan dengan bejana mereka? kami juga tinggal di daerah yang suka berburu; kami berburu dengan tombak dan dengan anjing yang terlatih atau anjing yang belum terlatih. Maka apa yang harus kami lakukan?"

Beliau menjawab, "Berkenaan dengan ahli kitab sebagaimana yang kamu sebutkan, jika kamu bisa mendapatkan bejana yang lain maka jangan kamu gunakan bejana mereka. Namun jika kamu tidak mendapatkan yang lainnya, maka cuci dan makanlah dengannya. Buruan yang kamu dapat dengan tombakmu, setelah menyebut nama Allah, maka makanlah, buruan yang didapat oleh anjingmu yang terlatih, setelah menyebut nama Allah saat melepaskannya maka makanlah, dan buruan yang didapat oleh anjingmu yang tidak terlatih, jika kamu sempat menyembelihnya maka makanlah." (HR. Bukhari: 5056)

Hadis di atas menyampaikan bahwa Allah membolehkan memakan hasil buruan hewan yang didapat oleh anjingmu yang terlatih setelah melepasnya dengan menyebut nama Allah, Dengan adanya dukungan dari hadis di atas, maka jelas bahwa hadis tersebut tidak bertentangan dengan hadis shahih lainnya.

Tidak bertentangan dengan fakta sejarah

Hadis tersebut tidak bertentangan dengan fakta sejarah, bahkan sejalan dengan fakta sejarah bahwa Nabi Muhammad saw semasa kecil senang bermain dengan hewan. Beliau bermain dengan hewan-hewan sejak usia dua tahun. Terdapat juga salah satu kisah seorang nabi yaitu Nabi Saleh dan Suku Tsamud yang sombong dapat menjadi pelajaran akan pentingnya merawat hewan ternak. Suku Tsamud yang menyembah berhala meminta bukti kenabian Nabi Saleh yang dijawab Allah dengan mendatangkan kepada mereka seekor unta betina yang unik, putih, cantik, dan bersih, serta keluar celah batu darinya. Kaum Tsamud memperoleh manfaat dari unta tersebut, mulai dari air susunya yang diolah menjadi keju, mentega, dan minyak.

Nabi Saleh kemudian meminta kaum Tsamud untuk tidak menyakiti unta tersebut atau mencegahnya makan dan minum. Jika perintah tersebut dilanggar, Allah akan menurunkan siksa. Akan tetapi, Kaum Tsamud melanggar dan membunuh unta tersebut, maka Allah pun menurunkan azab untuk mereka. Dari kisah tersebut, menganjurkan setiap manusia untuk menyayangi dan merawat binatang ternak yang telah Allah ciptakan untuk mereka dengan berbagai manfaat untuknya.

Tidak bertentangan dengan logika (akal sehat)

Akal adalah salah satu nikmat agung yang Allah anugerahkan kepada manusia dengan nikmat ini menunjukkan akan sebuah kekuasaan Tuhan dalam menciptakan manusia. Sungguh Islam tidak pernah menuntut manusia agar mematikan akalnya, lalu percaya begitu saja dengan semua keyakinan dan syarat yang di ajarkan oleh Allah dan Rasulnya, akan tetapi Islam sangat menghormati akal manusia dan menganjurkan untuk mengasah kemampuan berpikirnya, hal ini ditegaskan juga dalam beberapa ayat dalam al-Qur'an yang memberi semangat agar manusia menggunakan akalnya untuk berpikir. Sehubungan dengan hal ini, maka pembolehan untuk memakan hasil buruan yang telah ditangkap anjing pemburu dengan syarat yang disebutkan dalam hadis (hasil buruan tidak dimakan anjing pemburu) walaupun hasil buruan tersebut tidak disembelih dan selama anjing tadi yang membunuhnya. Karena

jika anjing pemburu tersebut membunuh hasil buruannya, maka posisinya sama dengan menyembelih hewan yang syar'i. ini ijma' atau disepakati oleh para ulama.

Dalam melepas anjing pemburu dipersyaratkan membaca bismillah saat melepas. Karena Rasulullah saw mengizinkan memakan hasil buruan jika hewan pemburu dilepas disebutkan bismillah.

Setelah meneliti hadis di atas, baik dari segi sanad begitupula dengan matanya, maka penulis dapat menyimpulkan bahwa hadis yang di atas memiliki kualitas yang bersifat shahih.

Natijah Kritik Sanad dan Matan Hadis

Setelah meneliti sanad dan matan hadis tentang mengonsumsi hewan hasil buruan yang terdapat pada musnad Ahmad bin Hanbal maka hasil yang di dapat sebagai berikut:

Sanad hadis tersebut sahih, karena telah memenuhi syarat Bukhari dan Muslim. Hadis ini tidak memiliki syahid namun memiliki mutabi yang akan mendukung kualitasnya. Matan hadis ini tidak memiliki syaz karena tidak bertentangan dengan al-Qur'an, hadis shahih lainnya, akal sehat, panca indera, fakta sejarah, dan kaidah kebahasaan.

Kesimpulan

Suatu kritikan hadis dengan melihat sanad dan matannya sangat diperlukan untuk mengetahui kualitas sebuah hadis, Dalam penelitian ini, dilakukan analisis hadis berupa kritik sanad dan matan. Objek kajian peneliti adalah terkait hadis mengonsumsi hewan dari hasil buruan anjing yang terlatih. Peneliti selanjutnya mendapatkan hasil yakni sanad dalam Musnad Ahmad bin Hanbal bernilai sahih dikarenakan terdapatnya ittisal sanad, kualitas perawi yang siqah dan tidak terdapat cacat pada sanadnya. Adapun pada matannya juga sahih sesuai dengan landasan kritik matan yang dilakukan oleh para ulama dengan memakai analisis kritik matan Al-Adlabi.

DAFTAR PUSTAKA

- Anshori, Muhammad. "Makanan Haram dan Pengaruhnya Dalam Kehidupan (Kajian Tafsir Ahkam Surat al-Māidah Ayat 3-5), Jurnal Islamitch Familierecht, Vol. 1, No.1 2020.
- Al-Asqalani. Syihab al Din Ahmad ibn Ali ibn Hajar. Tahzib al-Tahzib. Beirut: Dar al Fikr, 1984.

- Al-Ja'fi, Muhammad bin Isma'il Abu 'Abdillah al-Bukhari. Al-Jami' al-Musnad al-Sahih al-Muktasar min Umur Rasulullah Sallallah 'Alaih wa Sallam wa Sunanih wa Ayyamih, Sahih al-Bukhari. Cet. 1 ; Dar Tawqu al-Najah, 1422 H.
- Al-Mizzi, Yusuf bin 'abd al-Rahman bin Yusuf Abu al-Hajjaj Jamal al-Din al-Zakki Abi Muhahmmad al-Qada'i al- Kalbi. Tahzib al-Kamal fi Ama' al-Rijal, Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1400 H/1980 M.
- Al-Naisaburi, Muslim bin Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi. Musnad Sahih al-Mukhtasar bi Naql al-'Adl 'An Al-'Adl Ila Rasulullah Salallahu 'Alaihi wa Sallam- Sahih Muslim. Beirut: Dar 'Ihya' al-Turas al-'Arabi, t.th.
- Al-Nasa'i, Abu 'Abd al-Rahan Ahmad bin Syu'aib bin 'Ali al-Khurasani. Al-Mujtabi min al-Sunan - al-Sunan al-Sugra li al-Nasa'i. Cet. II; Halb: Maktabah al-Matbu'at al-Islaiyyah, 1406 H/1986 M.
- Al-Rahman, Abdul. "Binatang Buruan (Al-Sayd) perspekti al-Qur'an", Skripsi, UIN Alauddin Makassar 2018.
- Al-Sijistani, Abu Daud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaqbin Basyir bin Syidad bin 'Amru al-Azdi. Sunan Abi Daud. Beirut: Dar Ibn Hazm, 1997.
- Al-Syaibani, Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hilal. Musnad al-Imam Ahmad bin Muhammad bin Hanbal. Cet. I; Beirut: Muassasah al-Risalah, 2001.
- Wensick, A.J. Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfad al-Hadis al-Nabawi. Leiden: Maktabah Biril, thn. 1936.
- Al-Zahabi, Imam. Syiar 'Ala an-Nubala, terj. Muhammad Hasan bin Aqil Musa Asy-Syarif, Ringkasan Syiar 'Ala an-Nubala. Jakarta: Pustaka Azzam, 2008.

POLA PEMAKNAAN ASMA ALLAH DALAM PEMIKIRAN AL-SYAHRSATANI

Mubarak

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

mubarak.taslim@uin-alauddin.ac.id

Abstrak;

Artikel ini membahas tentang pola al-Syahrsatani dalam memahami lafaz Allah dalam buku tafsirnya. Begitupula mengungkap perdebatan seputar penamaan, ayat dalam surah al-Fatiha. Article ini tergolong library research yang bertumpu pada kajian kepustakaan khususnya buku al-Syahrsatani Mafatih al-Asrar wa masabih al-Abrar. Pada kesimpulannya pola al-syahrsatani dalam memahami lafaz Allah menggunakan pendekatan Bahasa, dalam uraiannya, ia mengungkapkan bahwa lafaz Allah merupakan kosa kata yang memiliki akar, yang terdiri dari huruf: ʾ, ʿ, dan ة. Dan semuanya memiliki makna rahasia serta huruf ʿ kedua. Begitu pula ia menguatkan setiap pandangan-pandangan dengan dalil atau bukti dari para kalangan ahli.

Keyword;

Tafsir; Metode, Pemikiran, Tokoh, al-Syahrsatani, basmalah

Abstract

This article discusses al-Shahrsatani's pattern in understanding Allah's lafaz in his tafsir. Similarly, it reveals the debate surrounding naming the verse in surah al-Fatiha. This article is classified as library research focusing on a literature review, especially the book al-Syahrsatani Mafatih al-Asrar wa masabih al-Abrar. In conclusion, al-syahrsatani's pattern in understanding Allah's pronunciation uses a language approach; in his description, he reveals that Allah's pronunciation is a vocabulary with roots, consisting of the letters: ʾ, ʿ, and ة. And all of them have a secret meaning and a second ʿ. Likewise, he strengthens every viewpoint with evidence or evidence from experts.

Keywords;

Interpretation; Method, Thought, Character, al-Shahrsatani, basmalah

Pendahuluan

William C. Chittick pernah mempertanyakan: “Bagaimana kita benar-benar mengetahui wujud sebagai wujud? Pertama, kita tidak tahu apa-apa. Atau setidaknya, kita tahu bahwa wujud tidak dapat ditentukan dan dijangkau, karena kita mengetahuinya hanya sebatas pengetahuan tentangnya.¹ Satu pertanyaan kefilosofan yang dilontarkan dalam narasinya membahas tentang nama Allah. Walaupun dalam gambaran sebagian umat Islam telah melihat bahwa: manusia diberikan pedoman hidup oleh Allah

¹William C. Chittick, *Imaginal Words, Ibn al-Arabi and the Problem of Religious*, diindonesiakan oleh Achmad Syahid dengan judul: *Dunia Imajinal Ibnu Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama*. (Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2001), h. 35.

swt. yaitu al-Qur'an. Bertujuan untuk meluruskan dan menghadapi persoalan kehidupannya.² al-Qur'an adalah kitab Allah swt. yang diturunkan kepada Muhammad saw. melalui perantara Jibril as. dengan menggunakan bahasa Arab. QS. Yusuf / 12:2, (2) *إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ*.

Tentu, untuk mengerti kandungan makna al-Qur'an perlu penguatan khusus dan profesionalitas dalam memahami Bahasa Arab, yang merupakan asas utama. Maka tidak sedikit dari kalangan tokoh ulama ataupun umat Islam itu sendiri mendedikasikan dirinya untuk mempelajari Bahasa Arab sebagai satu wasilah dalam memahami kalam Allah ini.

Rahman seorang tokoh pemikir kontemporer Islam mewarnai kajian al-Qur'annya dengan memulai definisi al-Quran sebagai suatu dokumen untuk umat manusia,³ bahkan dengan tegas ia menyatakan bahwa al-Qur'an sendiri menamakan dirinya "petunjuk bagi manusia",⁴ sehingga pada premis ini terlihat bahwa perlu upaya umat Islam memahami al-Qur'an yang mampu mengarahkan manusia kepada tujuan utama penciptaannya.

Namun, jika diperhatikan perkembangan metode-metode dalam memahami al-Qur'an sangat banyak sekali. Mulai dari klasik hingga kontemporer. Keilmuan ini dapat dikriterikan dalam kajian ilmu-ilmu al-Qur'an. Salah satu buku yang mewakili kajian ragam metode pemaknaan al-Qur'an mulai dari masa kenabian hingga dari berbagai aliran kalamiyah, sufiyah, dan falsafah yaitu, *Tafsir al-mufasssirun* ditulis oleh Muhammad Husain al-Sihbi. Salah satu tokoh pemikir Islam Mesir yang pernah menjabat Menteri Waqaf.

Muhammad Husain al-Sihbi dalam bukunya *Tafsir al-mufasssirun* membahas tentang kemunculan dan perkembangan ilmu tafsir, metode-metode ahli tafsir dan pendekatan-pendekatan yang dipergunakan ahli tafsir dalam menjelaskan kitab Allah (al-Qur'an).⁵ Begitupula dalam buku ini memaparkan roman penafsiran kelompok Islam hingga masa modern.⁶ Dengan hadirnya buku ini tentu sangat menambah khazanah wasilah dalam memahami al-Qur'an.

Salah satu corak yang dipaparkan adalah penafsiran corak bi'rayi, yang muncul dari kalangan *kalamiyah* maupun filsafat. Dua pola penafsiran ini diwarnai oleh banyak kalangan-kalangan ulama tersohor. Al-Syahrsatani, salah satunya. Meskipun tidak terlihat banyak tulisannya yang di kenal oleh kalangan

²Ayat Dimiyati, *Telaah metodologis pemikiran Holistik Transformatif: Pola dan Dasar pemikiran terhadap al-Qur'an sebagai Petunjuk Hidup Umat Manusia*, Jurnal Asy-Syariah Vol 17 No. 1 (2015), h. 243

³Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, diindonesiakan oleh: Anas Mahyuddin dengan judul: *Tema Pokok al-Qur'an* (Cet. I; Pustaka: Bandung, 1983), h. 1.

⁴Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, h. 1.

⁵Lihat, Muhammad Husain al-Sihbi, *Tafsir al-mufasssirun* Jil.I (Maktabah Wahba Cairo, t.th.) h.8

⁶Muhammad Husain al-Sihbi, *Tafsir al-mufasssirun* Jil.I, h. 8

pengkaji ilmu kecuali *al-Milal wa al-Nihal*. Namun ada satu tulisannya yang lebih mengarah pada pola penafsiran al-Qur'an, yaitu: *Mafatih al-Asrar Wa Masabih al-Abrar*. Buku ini terdiri dari dua jilid, meskipun dalam tulisan al-Syahrasatani terlihat sangat terbatas dalam penafsirannya, ia hanya membahas dua surah yaitu al-Fatiha dan separuh dari al-Baqarah.

Pada tulisan ini pula, penulis membatasi pada ayat basmalah surah al-Fatiha khususnya pada lafaz Allah. Hal ini tentu disebabkan Fatiha adalah salah satu surah dari 114 surah al-Qur'an. Kelebihan al-Fatiha oleh para kalangan tidak terlepas dari pernyataan bahwa surah yang diturunkan dua kali, sekali al-Makiy dan sekali sebagai surah al-Madni. Surah ini pula dijadikan sebagai kunci pembuka dalam setiap doa. Bahkan beberapa kelompok umat Islam menjadikan surah al-fatiha sebagai wasil dalam berbagai kegiatan.

Lafaz Allah dalam ayat basmalah tentu layak ditelusuri terlebih lagi upaya melirik pemikiran seorang tokoh al-Syahrasatani yang cenderung menggunakan metode al-Aqli dalam berbagai narasi dan tulisannya.

Profil Ahmad al-Syahrasatani

Para kalangan sejarawan sepakat dalam nama dan nisbahnya. Muhammad Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad, terkenal dengan nama al-Syahrasatani yang dinisbahkan pada Syahrasatani. Laqabnya Taj al-Din dan gelaran Abu Fath.⁷ Seorang tokoh dari kalangan syafiiyah dalam kajian fiqih, al-Asya'ariyah dalam kajian kalamiyah. Para kalangan peneliti sepakat bahwa tempat lahir dan wafatnya di al-Syahrasatani, namun mereka berbeda tahunnya. Adapun tanggal kelahiran al-syahrasatani terdapat tiga pandangan: antara Tahun 467 atau 469 atau 479 H.⁸ Begitupula mereka berbeda tahun wafatnya, sebagaimana berbeda dalam menetapkan kelahirannya. Adapun wafatnya, sekitar antara tahun 548 atau 549.⁹

Pendidikan awal Abu al-Fath ditempuh di kota Masqt yang merupakan kota utama Syahrasatan kemudian berpindah ke Nisaburi sekitar pertengahan abad ke 5 H. yang merupakan pusat kota pendidikan dalam pemerintah wilayah Timur. Ia banyak berguru dari berbagai guru profesional dari Nizamiyah. Selama disana, ia menampakkan ketertarikan dan bakatnya dalam berbagai kajian keilmuan. Ia pun sering diundang untuk memberikan kuliah-kuliah di Mesjid masyhur kota tersebut.

⁷Muhammad ibn Nasir ibn Salih al-Sahyabani, *Manhaj al-Syahrasatani fi Kitabihi al-Milal wa al-Nihal*, (t.d), h. 32.

⁸Muhammad ibn Nasir ibn Salih al-Sahyabani, *Manhaj al-Syahrasatani fi Kitabihi al-Milal wa al-Nihal*, h. 35

⁹Muhammad ibn Nasir ibn Salih al-Sahyabani, *Manhaj al-Syahrasatani fi Kitabihi al-Milal wa al-Nihal*, h. 42

Tulisan-tulisan al-syahrsatani pun memenuhi perpustakaan, meskipun dalam penelusuran kehidupannya, beberapa tulisannya dianggap hilang. Tulisannya terdiri dari:

1. *Nihayatu al-Iqdam fi Ilmi Kalam*, Buku ini tergolong yang sangat penting dan terkenal dari tulisan al-Syahrsatani. Terlihat dari judul buku ini tergolong buku rujukan sumber dalam kajian teologi.
2. *Al-Milal wa al-Nihal fi Maqalat wa mazahib ahl Ilm*, salah satu buku yang menjadi rujukan utama pada studi agama-agama, bahkan buku ini telah diterjemahkan dalam bahasa Indonesia oleh Asywadie Syukur.
3. *Risalah fi maudu' ilm wajib al-wujud*, merupakan tulisan yang ditujukan kepada salah satu filosof semasa al-syahrsatani Muhammad al-Ilaqi.
4. *Al-Masari'* atau dengan nama lain *al-Masari'at wa masariat al-falasifah*. Salah satu buku turunan dari *milal wa al-Nihal* yang terdiri dari 7 bab persoalan ketuhanan dan beberapa kritikan terhadap tokoh Nasr al-Din al-Tusi, begitupula beberapa pertentangan dengan Ibn Sina dan bantahan-bantahan terhadap Umar ibn Sahlan al-Sawi.
5. *Mas'alah fi Isbat wajib al-wujud*, buku yang membahas teologi khususnya persoalan ilmu ketuhanan. Dalam buku ini al-Syahrsatani memaparkan perbedaan konsep pemikiran dari kalangan filosof dan teolog.
6. *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Buku tafsir al-syahrsatani yang merupakan kajian pokok dalam artikel ini.
7. *Syarh surah Yusuf*, Buku yang masih dalam bentuk transkrip
8. *Majlis fi Khalq wa al-amr*.¹⁰ Buku ini dalam bentuk bahasa Persi. Buku ini membahas tentang tafsir kalimat al-Khalq wa al-Amr.
9. *Al-Jauhar al-Fard*. Para kalangan peneliti berbeda menyikapi tulisan ini. Apakah tulisan ini terpisah atau bagian dari beberapa kitabnya.
10. *Gayatuh al-Maram fi Ilm al-Kalam*.
11. *Nihayat Auham al-Hukama al-Ilahiyyin*.
12. *Daqaiq al-Auham*.
13. *Syubhat Aristo Wa Baraqlas wa ibn Sina wa Naqduha*
14. *I'tiradat al-Muallif ala Kalam ibn Sina*
15. *Al-Syajaratul al-Ilahiyah*

Dari beberapa tulisan al-Syahrsatani, terlihat lebih cenderung dalam kajian teologi, menariknya buku karangan ini dipadukan dengan istilah filsafat yang berkembang di masanya seperti istilah wajib al-wujud. Begitupula ada beberapa tulisan al-Syahrsatani yang dianggap hilang, seperti:

¹⁰Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq (Markaz al-Bahus wa al-Dirasat li al-Turas, 2008) h. 22

1. *Talkhis al-Aqdam li Masahib al-Anam fi Ilm al-Kalam*
2. *Al-Uyun wa al-Anhar*
3. *Al-Manahij wa al-Ayat*
4. *Al-Isyarid ila Aqaid al-Ibad*
5. *Daqaiq al-Auham*
6. *Al-Mabda wa al-Mi'ad*
7. *Al-Aqtar fi al-Usul*
8. *Qissah Musa wa al-Khadr*
9. *Asrar al-Ibadah*
10. *Tarikh al-Hukama*.¹¹

Sketsa Surah al-Fatiha dalam *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*

Al-Syahrsatani mengawali pengantar surah al-Fatihah dengan paparan keutamaan dari al-Fatiha. Narasi yang ditampilkan agak berbeda dengan tulisannya yang lain. Kondisi ini terlihat ketika ia memulai dengan mengungkapkan beberapa hadis terkait dengan keutamaan surah al-Fatiha, poin ini al-syahrsatani menggambarkan sebagaimana apa adanya tanpa ada pandangan tersendiri, terlebih lagi dalam paparan ini ia mengangkat salah satu hadis qudsi.¹² Kemudian ia lanjutkan dengan menyebut nama-nama dari surah al-Fatiha. Setidaknya ada tiga, yaitu: *fatihatul al-kitab*, *ummul kitab*, dan *al-sab'a al-masani* yang disertai dengan alasan penamaan.¹³ Penyebutan nama surah al-fatiha terlihat sangat terbatas berbeda dengan yang dilakukan oleh penulis *mafatih al-Ghaib*. Setidaknya nama-nama surah al-fatiha terdiri dari 12 nama, yaitu: *fatihatul al-kitab*, *al-hamd*, *um al-Qur'an*, *al-sab'a al-masani*, *al-wafiyah*, *al-kafiyah*, *al-asas*, *al-Syafa'*, *al-Salah*, *al-Sual*, *al-Syukr*, *al-Dua*.¹⁴

Begitupula, al-syahrsatani mengantar pembaca untuk melirik tempat turun dan jumlah ayat dari Surah al-Fatiha. Dalam tinjauannya, kebanyakan ahli tafsir memandang surah al-fatiha turun di Makkah. Mereka itu adalah: Qatada, al-Waqidi, riwayat Abi Salih dari ibn Abbas, dan Abi ibn Ka'ab. Petunjuk ini pula dijadikan dasar bahwa dominan ummat berpegang pada mereka. Selain daripada itu, al-syahrsatani juga mengungkapkan bahwa ada sekelompok umat memandang bahwa surah al-Fatiha turun di Madinah, mereka itu adalah:

¹¹Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 24

¹²Lihat, Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 69.

¹³Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 70

¹⁴Lihat, Imam Muhammad al-Razi Fakhr al-Din Ibn al-Allamah Diya' al-Din Umar, *Mafatih al-Ghaib*, Jil. I (Dar al-Fikr, Lebanon, 1981) h. 179-183

Mansur, Mujahid, al-Zuhri, Maqatil, Ata al-Khurasani dan yang lainnya. Sehingga dalam kesimpulan al-Syahrsatani bahwa surah al-Fatiha turun dua kali dan pandangan ini sangat penting karena mengambil kedua sisi pemahaman ini.¹⁵

Terkait jumlah ayat dalam surah al-Fatiha, al-Syahrsatani menjabarkan perdebatan diantara para kalangan ahli tafsir. Ia mulai bahwa jumlah ayat dalam surah al-Fatiha adalah 7 ayat, kemudian ia perkuat dengan beberapa hadis dari berbagai riwayat. Salah satu riwayat yang disebutkan adalah hadis:

عَنْ سَعِيدِ الْمُقْبِرِيِّ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ عَنِ النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - : أَنَّهُ كَانَ يَقُولُ : « الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ سَبْعُ آيَاتٍ ، إِحْدَاهُنَّ (بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ)

Artinya: Dari Said al-Muqbiri, dari Abi Hurairah ra. dari Nabi saw. Bahwa beliau mengatakan: *al-hamdu lillahi rabbil alamin* tujuh ayat salah satunya *bismillahi ar-rahmani al-rahim*.

Kemudian ia mengungkapkan bahwa seluruh umat sepakat, ada tujuh ayat surah al-Fatiha, hanya saja mereka berbeda apakah basmalah merupakan ayat pertama dan *an amta alaihim* ialah ayat keenam.¹⁶

Adapun perbedaan pandangan yang dikemukakan al-Syahrsatani,¹⁷ terdiri dari:

1. Para kalangan ulama Madinah, Basrah dan Kufah seperti: Malik ibn Anas, al-Auzai, Abi Hanifa dan sahabat-sahabatnya: Basmalah bukan salah satu ayat dari surah al-Fatiha bahkan disetiap surah kecuali surah al-Naml. Adapun Basmalah hanya pemisah antara satu surah dengan yang lainnya.
2. Para kalangan ulama al-Hijaz dan selainnya, seperti: al-Syafii, Sufyan al-Tsauri, Abdillah ibn al-Mubarak: Merupakan ayat dari surah al-Fatiha yang qat'i (jelas dan pasti). Bahkan kebanyakan dari mereka memandang seluruh surah selain al-Taubah. Namun para penghitung hanya memasukkan surah al-Fatiha dan tidak pada surah lainnya. Mereka memperkuat pandangannya dengan beberap riwayat, antara lain:

روي على بن أبي طالب -رضي الله عنه- أنه كان إذا افتتح السورة في الصلاة يقرأ : بسم الله الرحمن الرحيم وروي أنه كان يجهر بها في الفاتحة حتى في الظهر والعصر¹⁸

Artinya

¹⁵Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 71

¹⁶Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h.72

¹⁷Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h.72

¹⁸Asar ini tidak ditemukan dalam hadis akan tetapi ditemukan di beberapa buku tafsir seperti: al-Kasasyaf, al-Mafatih al-Gaib

Ali ibn Abi Talib ra. Tatkala ia membuka surah dalam salat, Ia membaca "bismillahi al-rahmani al-rahim" dan diriwayatkan bahwa tatkala salat Ia menjahar basmalah pada surah al-Fatiha bahkan zuhur dan asar.

Pada akhir gambar ini al-Syahrasatani menggambarkan kecenderungannya pada aspek bahwa basmalah merupakan ayat dari surah al-Fatiha bahkan dengan tegas menyatakan disertai dengan keyakinan penuh dengan bukti-bukti dari hadis dan asar.¹⁹

Gambaran umum paparan al-Syahrasatani menyikapi persoalan seputar perdebatan surah al-Fatiha, baik turunnya, namanya hingga jumlah ayatnya lebih cenderung dengan memaparkan tokoh yang berbeda dan dalilnya, hingga pada akhir terlihat kecenderungan pemikirannya pada satu sisi disebabkan dalil-dalil yang kuat.

Pola penafsiran Surah al-Fatiha al-Syahrasatani

Setiap individu dalam upaya memahami lafaz al-Qur'an, tentu memiliki karakteristik tersendiri atau bisa dikatakan memiliki cara atau metode dalam membaca lafaz. Begitupula yang dilakukan oleh al-Syahrasatani. Namun, ia memulai dengan pendekatan bahasa. Setiap ungkapan yang diinformasikan selalu dikuatkan dengan bukti dari tokoh-tokoh profesional di dalam bidangnya. Hal itu bisa ditemukan dalam tafsir kalimat bismillah.

A. Bismillah dalam Tinjauan Ahli Bahasa

Ahli Tafsir memperbincangkan huruf *ba* pada kata *bismillah*, Apa hakikat penulisan dimulai dengan *ba*, kenapa ditulis memanjang, dan kenapa dihapus huruf alif? Maka dijawab: Pada kalimat terdapat lafaz yang tersembunyi dan ringkas maka bisa dibaca *aftatahu al-Qiraah Bismillah* (Saya memulai bacaan dengan Bismillah) *aftatahtu* atau *iftatahuu al-qiraah* atau *bada'tu*. Dan hal menjelaskan bahwa itu adalah muftada. Pada aspek *mudmar bismillah aftatahu al-qiraah* Pandangan ini dipegang oleh Tsa'labah. Begitupula kebanyakan dari Tindakan manusia seperti: berdiri, duduk, makan dan minum.

Pada kesimpulan yang diungkapkan al-Syahrasatani dalam mengungkapkan pandangan tentang *basmalah*,²⁰ yaitu:

1. Adapun maksud *aftatahu bismillah* merupakan upaya mendapatkan keberkahan, harapan untuk berhasil pada keinginan, kemudahan dalam kebaikan, dan harapan kebaikan dalam tindakan.

¹⁹Istilah hadis dan asar memiliki perbedaan. Penulis meminjam istilah al-Imam al-Gazali dalam kitabnya *ihya ulum al-din*, hadis diperuntukkan segala informasi yang mengarah kepada Rasulullah saw. sedangkan asar segala informasi yang dinisbahkan kepada kalangan sahabat.

²⁰Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrasatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 73.

2. Adapun maksud *billahi aftatahu*, dengan Allah saya melakukan yang telah menjadi tekadku. Nama Allah merupakan penyambung atau penghubung dalam suatu tindakan. Para kalangan ahli bahasa membolehkan pemaknaan seperti ini: Saya melakukan ini karenamu, jika kalau bukan posisimu maka saya tidak akan lakukan sekarang. Jika kalau bukan bantuan si fulan maka saya akan tertimpa musibah ini. Oleh karena itu peletakan tempat dan perlindungan sebagai tambahan dalam suatu ungkapan sebagai bentuk untuk membesarkan atau mengagungkan. Pada pandangan lain, lafas Ism (nama) disisipkan pada ungkapan tersebut sebagai bentuk pembeda antara janji dengan harapan. Maka jika dikatakan kepada kita *ism* adalah *Shilah* atau penghubung dengan makna yang dinamakan (nama Allah). Adapun pandangan pertama merupakan bentuk penamaan dan boleh bermakna yang dinamakan dengan menyempunyikan lafaz kata kerja. Sehingga dari penjelasan ini bisa kata *basmalah* bermakna *bi haulillah wa quwwatihi, wa taysirih abtadi* (dengan kondisi, kekuatan, kemudahan Allah saya memulai).

Adapun memanjangkan huruf *ba* yang diserupakan alif terdapat dua pandangan, yaitu:

1. Mereka tidak menginginkan pembuka kalam Allah dan kitabnya kecuali dalam bentuk *mufakhkham* (dibaca tebal) dan dipanjangkan dalam dua hal ini.
2. Tatkala alif dijatuhkan dari kalimat, dan saat itu dikembalikan untuk alif Panjang ke *ba*, Adapun alif dihapus dari *al-Ism* karena terlalu banyak dipergunakan maka disamarkan. Tatkala belum ada yang serupa dalam penggunaannya maka ditetapkanlah alif pada *ba*.

Sebagian yang lain mengatakan bahwa *ba* dipanjangkan agar muda dalam penyebutan sin.

Akar kata *al-Ism* setidaknya ada dua, yaitu:

1. Pandangan ahli dari Basrah berasal dari *السمو, يسمو* bermakna identitas., pengenal. Ketika tasgir *سمي*.
2. Berasal dari *السممة* maknanya tanda, isyarat karena turunan dari kata *al-musamma*.

Ungkapan yang paling benar adalah yang pertama. Hal itu dibuktikan jika kalau berasal dari *al-wasm* maka dikatakan pada tasgir *وسيم* sebagaimana dalam teks *وصيل, وصيد, وعد*

B. Rahasia Kalimat Ism Allah

Tokoh-tokoh yang mengagungkan *asmaallah* mengungkapkan: Jika kamu menjadikan lafaz Allah merupakan penamaan alam kenapa berpandangan

bahwa lafaz tersebut memiliki akar? Bagaimana akar dari lafaz Allah? Maka janganlah kamu lalai bahwa rahasia susunan lafaz itu terletak pada hurufnya. Adapun asal lafaz الله tersusun dari alif, lam, dan ha. Sebagian peletak bahasa mengatakan (alif sebagai pengenal, lam sebagai pemilik dan ha untuk sesuatu). Sebagian yang lain mengatakan: hikmanya adalah Dia tidak diketahui keagungan Allah kecuali dari identitas (هو بته) saja. Maka Dia adalah Dia. Dalam doa يا من هو هو (Wahai siapa Dia adalah Dia) sehingga asal dari lafaz Allah ini adalah huruf ha nya saja maka tatkala diletakkan harakat yang merupakan harakat yang paling kuat adalah al-Raf'. Diharakatkan dengan sejawatnya yaitu wauw (الواو), kemudian ha dihubungkan dengan lam tamluk (له) hingga menjadi baginya setiap sesuatu yang tercipta dan urusan, pemilik dan Kerajaan. Maka dari aspek Dia adalah Dia tidak diketahui. Pada aspek dia adalah pemilik segala sesuatu Tidak dipungkiri, begitupula keagungan dan kemuliannya.²¹

Kemudian huruf له dihubungkan dengan lam alif sebagai identitas atau pengenal, sebagaimana Dia paling dikenal dari setiap sesuatu. Lebih nyata dari segala yang nyata, lebih tersembunyi dari segala sesuatu yang batin. Sebagaimana ungkapan Ali ra.

إن الله تعالى أعز من أن يرى, وأظهر من أن يخفى

Artinya

Allah lebih perkasa dari yang terlihat dan lebih nyata dari yang tersembunyi.

Maka huruf yang menunjukkan bagian dari susunan kata sebagaimana tidak dibebankan dengan pengenal dan dikenal dengan taklifnya. Bukanlah, tidak satupun dari nama-nama eksistensi itu mengarahkan pada sebagian huruf dari nama maupun sifatnya kecuali nama Allah ini. Maka setiap huruf dari lafaz ini menunjukkan pentunjuk khusus, dan secara komprehensif menunjuk pada setiap pengenal.

Para ahli rasional tidak membayangkan kecuali dalam bentuk narasi ini. Maka barang siapa yang membayangkan dari gambaran ini maka berada pada kondisi tenggelam dalam ketercengangan dan tidak mampu kembali kecuali dalam kondisi yang sulit. Oleh karena itu para kalangan masyarakat ketika menggambarkan lafaz هو, mereka menghubungkan dengan pertanyaan ما هو. Yang menuntut hakikat, kemudian menggambarkan الكمية (ukuran) yang mengarah pada pertanyaan كم هو (Berapa dia). Kemudian mereka menggambarkan pada bentuk الكيفية (kualitas) yang mengarah pada pertanyaan كيف هو

²¹Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 78

(Bagaimana Dia). Maka masuk dalam lingkaran syirik dualism, trinitas, penyerupaan dan penolakan sehingga tersesat dari maksud sebenarnya.²²

Para kalangan Nabi as. mengukuhkan gambaran perumpamaan sebelumnya dengan mengalihkan perumpamaan tersebut pada surah al-Ikhlâs. Surah ini lebih mengarahkan kepada ketauhidan dengan dia dan segala bentuk yang lain, (الله الأحد الصمد). Ismu Allah (الله) bermakna Keilahiaan (Ketuhanan) yang menafikan atau menolak eksistensi. Al-Ahad (الأحد) bermakna keesaan/ketunggalan yang menafikan ukuran. Al-Shamad (الصمد) bermakna pemuliaan yang menolak kebagaimanaanya. Setiap yang terhubung dengan apa, berapa, dan bagaimana maka Allah suci dari pertanyaan tersebut. Setiap yang terhubung dengan ha dari lafaz Allah, dari lam raja dan pemilik, dari alif urusan dan kalimat maka itu diikutkan.²³

Hal yang paling menarik dalam penulisan lafaz الله adalah pengulangan dari huruf lam dan alif juga berulang dan tidak keluar ism dari keempat huruf pada gaya lisan atau penulisan.

Sebagian berpandangan bahwa lafaz ini menunjukkan dengan pola empat huruf sebagaimana dalam aspek empat unsur utama, yaitu: Asal keberadaan dengannya muncul alam. Seakan Mabda ini penyambung dari ketinggian huruf ini. Keberadaan sampai pada mabda rasional, maka menjadilah sebab wujud dari keberadaan ismu الله tidaklah dinamakan sesuatupun kecuali Dia.

Pada susunan lafaz الله, yang hurufnya terdiri dari: ا, ل, ل, ه, merupakan empat tangga susunan yang ada pada firman Allah:

سَبِّحْ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى (1) الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى (2) وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى (3)

Terjemahannya

Sucikanlah nama Tuhanmu Yang Maha Tinggi, () yang menciptakan lalu menyempurnakan (ciptaan-Nya) () yang menentukan kadar (masing-masing) dan memberi petunjuk. ()

Penisbaan al-Taswiyah (sempurna) kepada ciptaan seperti penisbaan petunjuk kepada kadar. Tatkala ciptaan yang diberikan kesempurnaan maka menjadi seimbang, begitupula kadar yang diberikan petunjuk maka menjadikan sempurna (كمال). الخلق (Ciptaan) berada pada alif al-amr, التسوية berada pada lam pertama, التقدير berada pada lam lainnya atau yang terakhir, dan الهداية (petunjuk) berada pada ha penutup, yang merupakan nama yang Maha Tinggi, wajib bertasbih, bertahmid, dan bertakbir kepada-Nya. هو merupakan nama yang pertama tertulis dengan al-Qalam. Itu sesuai dengan hadis Rasulullah saw.:

²²Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 79

²³Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrsatani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 79

أول ما كتب الله تعالى بالقلم: إني أنا الله لا إله إلا أنا

Artinya

Pertama-tama yang Allah tulis dengan Qalam adalah: Sungguh Saya Allah tidak Tuhan selain Saya.

Kalimat ini tertulis pada kaki ars dan hurufnya terdiri dari tiga huruf yang terbentuklah Jism pertama yang panjang seperti huruf ا (alif), yang lebar/bersifat seperti ل (lam), dan yang dalam seperti ه (ha) dan dari huruf-huruf ini tersusunlah kalimat syahadat لا إله إلا الله.²⁴

C. Makna Allah dalam Tradisi

Para kalangan Ulama memandang lafaz Allah merupakan isim yang tidak berisytiqaq. Lafaz Allah hanya dikhususkan kepada Pencipta Alam semesta, begitupula dalam sifatnya. Tidak satupun yang berserikat dalam nama ini, sebagaimana firman Allah swt:

...هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا (65)

Terjemahannya

Apakah kamu mengetahui sesuatu yang sama nama-namanya?

Suatu hikayat dari al-Khalil ibn Ahmad dan Ibn Kisan dan Abu Bakar al-Qaffal al-Syasyi berpandangan bahwa ayat ini bermakna: apakah kamu mengetahui sesuatu yang lain dinamakan Allah. Dia nama yang merupakan pengagungan dan sudah menjadi tradisi Arab jika memberi nama pada sesuatu yang diagungkan dengan nama *Ilah* maka dari itu mereka menamakan patung-patung berhalanya dengan nama *Aliha* (Tuhan-Tuhan)

Tradisi Ajam (Non Arab) memiliki kesamaan dalam menamakan sesuatu yang sangat diagungkan dari raja-rajanya. Mereka menamakan *Khadawan* dan *Khadiyahakan* bentuk makna dari kata Tuhan. Kedua nama ini merupakan nama yang menunjukkan yang dinamakan memiliki sifat yang mulia dan agung. Lafaz ini merupakan ism alam dimulai dengan sebutan tersebut kemudian diikutkan sifatnya, seperti: الله قادر عالم.

KESIMPULAN

Jika diperhatikan, persoalan-persoalan yang terkait dengan tafsir *Mafatih al-Asrar wa masabih al-Abrar* khususnya tafsir lafaz Allah, al-Syahrastani memperkaya pemahamannya dengan berbagai pendekatan, baik dari aspek qiraah, nahwu, tafsir dan ma'ani, begitupula ia memaparkan dengan berbagai

²⁴Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad al-Syahrastani, *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq, h. 79

pandangan dari berbagai tokoh dan tetap menjaga keautentikan dari pengambilan sumbernya.

Adapun pola pemikiran al-Syahrasatani dalam menafsirkan lafaz Allah dimulai dari pemahamannya tentang ayat basmalah yang merupakan bagian dari surah al-Fatiha meskipun dia tidak melupakan untuk mengungkapkan pandangan yang berbeda, yaitu beberapa dari kelompok tidak menerima basmalah sebagai bagian dari surah al-Fatiha. Pada aspek ini al-Syahrasatani memperbanyak riwayat yang terkait basmalah merupakan surah al-Fatiha dari pola ini terlihat bahwa al-Syahrasatani berpandangan basmalah merupakan ayat dari surah al-Fatiha.

Kemudian, al-Syahrasatani mulai memaknai lafaz Allah dengan menggunakan pendekatan bahasa yang dia utarakan dengan dua pandangan antara: yang melihat lafaz Allah merupakan istiqaq (memiliki akar) dengan yang mengkriterikan sebagai ism alam. Adapun yang istiqaq, ia meramu gagasan bahwa lafaz Allah berasal dari ا, ل, dan ه. Dari ketiga huruf itu, huruf h lah yang merupakan esensinya. Bahkan dalam paparannya ia menyempurnakan makna سَبَّحَ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى, الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى, وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى اللهُ merupakan isyarat dari ayat: إني أنا الله لا إله إلا أنا.

Argumen sebelumnya memperlihatkan bahwa al-Syahrasatani berupaya mengintegrasikan pandangan para ahli bahasa dengan konsep teologi kemudian ia menguatkan konsep-konsep tersebut dengan pola penafsiran ayat al-Qur'an dengan al-Qur'an yang merupakan bagian dari metode penafsiran ayat al-Qur'an, begitu pula penafsiran ayat al-Qur'an dengan al-Hadis.

DAFTAR PUSTAKA

Al-Quran

Al-Sahyabani, Muhammad ibn Nasir ibn Salih. *Manhaj al-Syahrasatani fi Kitabih al-Milal wa al-Nihal*. t.d.

Al-Sihbi, Muhammad Husain. *Tafsir al-mufasssirun* Jil.I. Maktabah Wahba Cairo, t.th.

Al-Syahrasatani, Abu al-Fath, Muhammad ibn Abi al-Qasim Abdul al-Karim ibn Abi Bakar Ahmad. *Mafatih al-Asrar wa Masabih al-Abrar*, Pengantar Tahqiq. Markaz al-Bahus wa al-Dirasat li al-Turas, 2008.

Chittick, William C. *Imaginal Words, Ibn al-Arabi and the Problem of Religious*, diindonesiakan oleh Achmad Syahid dengan judul: *Dunia Imajinal Ibnu*

Arabi, Kreativitas Imajinasi dan Persoalan Diversitas Agama. Cet. II; Surabaya: Risalah Gusti, 2001.

Dimiyati, Ayat. *Telaah metodologis pemikiran Holistik Transformatif: Pola dan Dasar pemikiran terhadap al-Qur'an sebagai Petunjuk Hidup Umat Manusia, Jurnal Asy-Syariah Vol 17 No. 1. 2015.*

Fazlurrahman, *Major Themes of the Qur'an*, diindonesiakan oleh: Anas Mahyuddin dengan judul: *Tema Pokok al-Qur'an*. Cet. I; Pustaka: Bandung, 1983.

Ibn al-Allamah Diya' al-Din Umar, Imam Muhammad al-Razi Fakhr al-Din *Mafatih al-Ghaib*, Jil. I. Dar al-Fikr, Lebanon, 1981.

HAID PERSPEKTIF AL-QUR'AN (ANALISIS TERHADAP AYAT KESEHATAN REPRODUKSI WANITA QS. AL-BAQARAH/2: 222-223)

Tasmin Tangngareng, I Gusti Bagus Agung Perdana Rayyn, Al-Fiana Mahar
Universitas Islam Negeri (UIN) Alauddin Makassar
Tasmin.tangngareng@gmail.com, rayynbugis@gmail.com,
alfianamhr167@gmail.com

Abstract

This article describes menstruation that occurs in women as a monthly cycle and also as a form of self-purification and purification of the female reproductive organs. In this article, there are several important topics that will be discussed, namely, an overview of QS. al-Baqarah, a study of verses on menstruation or reproductive health in women, as well as commentators' views on the verses of menstruation or reproductive health in women. Therefore, it is important to discuss the discussion so as not to cause misunderstandings and add insight about menstruation and maintaining reproductive health in women. This discussion is reviewed by conducting library research using an interpretive approach and health sciences. The conclusion is that menstruation is a natural cycle that occurs in every woman as a form of self-purification and cleaning of dirt in the reproductive organs.

Keywords;

Menstruation, Al-Qur'an, Health Verse, Female Reproduction

Abstrak;

Artikel ini menjelaskan tentang haid yang terjadi pada wanita sebagai sebuah siklus bulanan dan juga sebagai bentuk penyucian diri dan penyucian terhadap alat reproduksi wanita. Dalam artikel ini terdapat beberapa topik penting yang akan menjadi bahasan inri yaitu, tinjauan umum tentang QS. al-Baqarah, kajian ayat tentang haid atau kesehatan reproduksi pada wanita, serta pandangan mufasir terhadap ayat haid atau kesehatan reproduksi pada wanita. Oleh karena itu, penting rasanya untuk membahas bahasan tersebut agar tidak menimbulkan kesalahpahaman dan menambah wawasan tentang haid dan menjaga kesehatan reproduksi pada wanita. Bahasan ini dikaji dengan melakukan penelirian kepustakaan dengan menggunakan pendekatan tafsir dan ilmu kesehatan. Adapun kesimpulannya ialah bahwa haid merupakan siklus alami yang terjadi pada setiap wanita sebagai bentuk dari penyucian diri dan pembersihan kotoran yang ada pada alat reproduksi.

Keyword;

Haid, Al-Qur'an, Ayat Kesehatan, Reproduksi Wanita

Pendahuluan

Islam merupakan agama yang sangat menjunjung tinggi toleransi, baik antar agama maupun antara sesama manusia. Maka dari itu terkadang Islam juga disebut sebagai agama *al-hanifiyat al-samhah*, yang arti literalnya adalah

semangat kebenaran dan toleran.¹ Maka sangat jelas pesan dasar Islam sesungguhnya inklusif dan memiliki titik temu dengan prinsip dasar agama lain.² Islam adalah agama yang dihadirkan Tuhan di muka bumi oleh Allah swt. Dimana pembawa risalahnya adalah Nabi Muhammad saw. lewat hadis-hadisnya umat Islam memahami kandungan yang ada di dalam al-Qur'an. Menggali bongkahan demi bongkahan permata yang ada di dalamnya.³

Agama Islam adalah satu-satunya agama wahyu yang masih terpelihara kemurnian tauhidnya dan kemurnian kitab sucinya. Oleh karena itu kebenaran agama Islam adalah mutlak dan abadi. Kebenaran hakiki hanyalah berasal dari Allah swt. (wahyu), bahwa yang berasal dari Allah adalah kebenaran yang pasti.⁴ Islam diyakini pemeluknya sebagai agama yang sempurna, di dalam ajarannya sudah tercakup semua tuntunan ideal dan luhur bagi kehidupan manusia di muka bumi agar selamat dan bahagia menuju kehidupan akhirat yang kekal dan abadi.⁵

Perjuangan kaum perempuan agar masalah kesehatan reproduksi ini mendapat perhatian yang khusus, bukan saja dari kalangan profesi kesehatan tetapi terlebih lagi bagi pemerintah di seluruh dunia.⁶ Dapat dipastikan semua agama membicarakannya, sebab kesehatan adalah salah satu pesan utama di dalam setiap agama. Hidup sehat sesuai dengan petunjuk Tuhan adalah salah satu pesan dasar yang dibawa setiap agama, tanpa kecuali. Oleh karena kesehatan adalah istilah penting di dalam kultur masyarakat manapun di dunia ini.⁷

Pada istilah reproduksi, kesehatan telah menjadi term yang harus disematkan.⁸ Sebab ternyata banyak proses reproduksi yang tidak sehat dan berbahaya. Berbagai penyakit ganas dan mematikan mengintai bagi subjek reproduksi, baik laki-laki maupun perempuan. Penyakit HIV/AIDS, sipilis, dan

¹ Ahmad Nurcholish dan Alamsyah M. Dja'far, *Agama Cinta Menyelami Samudra Cinta Agama-Agama* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia, 2015), h. 80.

² Ahmad Nurcholish dan Alamsyah M. Dja'far, *Agama Cinta Menyelami Samudra Cinta Agama-Agama*, h. 82.

³ Khalil Nurul Islam, *Jangan Dibaca Ini Jadi Terlalu Mudah* (t.d), h. 6.

⁴ Aminuddin, dkk, *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi Umum* (Cet. III; Bogor: Ghalia Indonesia, 2014), h. 42.

⁵ Musdah Mulia, *Kemuliaan Perempuan dalam Islam* (Jakarta: PT Elex Media Komputindo, 2014), h. 9.

⁶ AD Kusumaningtyas, dkk, *Seksualitas dan Agama Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Agama-Agama* (Jakarta: Gramedia, 2015), h. 31.

⁷ AD Kusumaningtyas, dkk, *Seksualitas dan Agama Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Agama-Agama*, h. 5.

⁸ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan* (Bandung: Mizan, 2005), h. 237.

penyakitpenyakit lain adalah di antara penyakit yang dikenal menyerang daerah reproduksi.⁹

Kesehatan reproduksi mencakup pengertian bahwa setiap individu dapat menikmati kehidupan seks yang aman dan mendatangkan kenyamanan. Setiap individu memiliki kemampuan untuk mengambil keputusan dalam reproduksi dan hak untuk hidup sehat, oleh karena itu setiap perempuan mempunyai hak untuk dibebaskan dari risiko kematian karena kehamilan dan melahirkan.¹⁰

Setelah melihat fakta-fakta dan penjelasan di atas, maka penulis menilai pentingnya mengkaji tentang kesehatan reproduksi manusia khususnya dengan melihat perspektif al-Qur'an tentang pentingnya kesehatan reproduksi sebagai media untuk menjaga keberlangsungan hidup manusia di muka Bumi.

Kajian Surah

1. Nama Surah

Surah ini merupakan surah yang menempati urutan kedua dalam susunan surah yang terdapat dalam al-Qur'an. Surah ini bernama سورة البقرة yang artinya sapi betina. Surah ini dinamakan demikian dikarenakan surah ini banyak mengisahkan tentang Bani Israil yang menyembah sapi betina. Surah ini berjumlah 286 ayat dan merupakan salah satu dari tujuh surah yang memiliki jumlah ayat yang banyak.

Surat al-Baqarah secara keseluruhan adalah Madaniyah tanpa ada yang memperselisihkannya. Surat Al-Baqarah merupakan surat yang mula-mula diturunkan di Madinah. Akan tetapi, firman Allah swt yang terdapat pada al-Baqarah/2: 281 diturunkan di Mina sewaktu haji wada'.¹¹

Menurut suatu pendapat, ayat ini merupakan ayat Al-Qur'an yang paling akhir diturunkan. Tetapi dapat pula dihipotesiskan bahwa ayat ini memang salah satu di antara ayat-ayat yang paling akhir diturunkan dari Al-Qur'an, sebagaimana pula ayat-ayat yang menerangkan tentang riba.¹²

⁹ EO Asekun-Olarinmoye Department of Community Medicine, Faculty of Clinical Sciences, College of Health Sciences, Osun State University, Community attitude towards the reproductive rights and sexual life of people living with HIV/AIDS in Olorunda Local Government Area, In *Journal HIV/AIDS – Research and Palliative Care, Osogbo*, (Nigeria, Juni 2015): h.131. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", *Jurnal Ulunnuha* 8, No. 2, (Desember, 2019): h. 220. <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>

¹⁰ Musdah Mulia, *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*, h. 237.

¹¹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1 (Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyyah, 1419 H), h. 66.

¹² Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 66.

2. Kandungan Surah

Khalid ibnu Ma'dan mengatakan, "Surat Al-Baqarah adalah fustat (perhiasan) Al-Qur'an." Sebagian ulama mengatakan bahwa surat Al-Baqarah mengandung seribu kalimat berita, seribu kalimat perintah, dan seribu kalimat larangan. Sedangkan menurut orang-orang yang menghitungnya, di dalamnya terdapat 287 ayat, 6.221 kalimat, dan hurufnya berjumlah 25.500."¹³

Ibn Kasir menjelaskan dalam kitab tafsirnya Imam Ahmad bin Hanbal meriwayatkan hadis tentang keutamaan Surah al-Baqarah sebagai berikut:¹⁴

حَدَّثَنَا عَارِمٌ، حَدَّثَنَا مُعْتَمِرٌ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ رَجُلٍ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: "الْبَقْرَةُ سَنَامُ الْقُرْآنِ وَذُرْوَتُهُ، نَزَلَ مَعَ كُلِّ آيَةٍ مِنْهَا ثَمَانُونَ مَلَكًا، وَاسْتُخْرِجَتْ {اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ} [البقرة: 255] مِنْ تَحْتِ الْعَرْشِ، فَوُصِلَتْ بِهَا، أَوْ فَوُصِلَتْ بِسُورَةِ الْبَقْرَةِ، وَبِسَ قَلْبِ الْقُرْآنِ، لَا يَفْرُقُهَا رَجُلٌ يُرِيدُ اللَّهَ وَالِدَارَ الْآخِرَةَ إِلَّا غُفِرَ لَهُ، وَاقْرَأُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ" (رواه احمد).¹⁵

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami 'Arim, telah menceritakan kepada kami Mu'tamir dari ayahnya dari Seseorang dari ayahnya dari Ma'qil bin Yasar, bahwa Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Al Baqarah adalah Al Qur'an kedudukan yang tertinggi dan puncaknya. Delapan puluh Malaikat turun menyertai masing-masing ayatnya. Laa ilaaha illaahu wal hayyul qayyuum di bawah 'Arsy, lalu ia digabungkan dengannya, atau digabungkan dengan surat Al Baqarah. Sedangkan Yasin adalah hati Al Qur'an. Tidaklah seseorang membacanya, sedang ia mengharap (ridla) Allah Tabaraka wa Ta'ala dan akhirat, melainkan dosanya akan di ampuni. Bacakanlah surat tersebut terhadap orang-orang yang mati di antara kalian." (HR. Ahmad).

Al-Darimi di dalam kitab Musnad-nya meriwayatkan melalui Ibnu Mas'ud yang mengatakan, "Tiada suatu rumah pun dibacakan surat Al-Baqarah di dalamnya melainkan setan keluar darinya seraya terkentut-kentut (lari terbirit-birit)." Selanjutnya Ibnu Mas'ud r.a. mengatakan pula, "Sesungguhnya segala sesuatu itu mempunyai punuk, dan sesungguhnya punuk al-Qur'an adalah surat al-Baqarah. Sesungguhnya segala sesuatu itu mempunyai inti.

¹³ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, h. 66.

¹⁴ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 61. Lihat juga Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1 (Cet. I; t.t: Dar al-Tayyibah li Nasyr wa Tauzi', 1420 H/1999 M), h. 149.

¹⁵ Abu 'Abdillah Ahmad bin Muh}ammad bin Hanbal bin Hallal bin Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz 33 (Cet. I; t.t: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2001 M), h. 417.

sedangkan inti dari al-Qur'an ialah surat Mufassal.¹⁶ al-Darimi meriwayatkan pula melalui jalur al-Sya'bi yang mengatakan bahwa 'Abdullah ibnu Mas'ud r.a. pernah mengatakan, "Barang siapa membaca sepuluh ayat dari surat al-Baqarah di suatu malam hari, niscaya setan tidak akan dapat memasuki rumah itu pada malam tersebut. Yaitu empat ayat dari permulaan surat al-Baqarah dan ayat Kursi, dua ayat sesudah ayat Kursi, kemudian tiga ayat pada bagian terakhir." Di dalam riwayat lain disebutkan bahwa setan tidak dapat mendekati rumah itu, tidak dapat pula mendekati penghuninya pada malam tersebut, tidak pula sesuatu yang tidak disukai akan menyimpannya. Tidak sekali-kali ia dibacakan terhadap orang gila melainkan pasti sadar dari penyakit gila.¹⁷

3. Eksistensi tentang Haid dalam Surah al-Baqarah

Hak kesehatan reproduksi telah lama digulirkan dalam dokumen Kairo, antara lain hak untuk mengambil keputusan dalam reproduksi dan hak untuk hidup. Yakni setiap perempuan mempunyai hak untuk dibebaskan dari risiko kematian karena kehamilan dan melahirkan. Juga hak untuk memilih bentuk keluarga dan hak untuk membangun dan merencanakan keluarga. Mencakup pula hak mendapatkan pelayanan dan perlindungan kesehatan. Termasuk hak atas informasi, keterjangkauan, pilihan, keamanan, kerahasiaan, harga diri, kenyamanan, dan kesenambungan pelayanan kesehatan, serta hak atas kesetaraan dan bebas dari segala bentuk diskriminasi dalam kehidupan berkeluarga.¹⁸

Adapun ayat yang secara langsung merespons tentang hak kesehatan reproduksi laki-laki dan perempuan melalui term *al-Mahid*.¹⁹ Kata *al-Mahid* terulang sebanyak empat kali pada dua ayat, yaitu: QS. al-Baqarah/2: 222 sebanyak dua kali dan al-Talak/65:4 sebanyak dua kali.²⁰

¹⁶ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 62. Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 150.

¹⁷ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 62. Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 150.

¹⁸ United Nations Population Fund. (1994). 94-09-04: Cairo Declaration on Population & Development. International Conference of Parliamentarians on Population and Development. Retrieved from <http://www.un.org/popin/icpd/confrence/bkg/egypt.html>. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", *Jurnal Ulunnuha* 8, No. 2, (Desember, 2019): h. 223. <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>

¹⁹ Kata *mahid* adalah tempat keluarnya haid, waktu haid, atau haid itu sendiri. Lihat Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Juz 1 (Jakarta: Lentera Hati, 2012), h. 582.

²⁰ A.J. Wensinck, *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim* (Beirut: Dar al-Ma'rifat, 2002), h. 60.

Kajian Ayat

1. Teks dan Terjemahan QS. al-Baqarah/2: 222-223

وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ ۗ قُلْ هُوَ أَدْنَىٰ فَاغْتَبِلُوا الْبَسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَفْرُقُونَهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهَرْنَ ۗ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ اللَّهُ ۗ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّوَّابِينَ وَيُحِبُّ الْمُتَطَهِّرِينَ
نِسَاءُكُمْ حَرَّتْ لَكُمْ ۗ فَأْتُوا حُرَّتَكُمْ أَنْ يَشِئْتُمْ ۗ وَقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلِمُوا أَنَّكُمْ مُلْقَوَةٌ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Terjemahnya:

Mereka bertanya kepadamu tentang haidh. Katakanlah: "Haidh itu adalah suatu kotoran". oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri²¹ dari wanita di waktu haidh; dan janganlah kamu mendekati mereka, sebelum mereka suci.²² apabila mereka telah Suci, Maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepadamu. Sesungguhnya Allah menyukai orang-orang yang bertaubat dan menyukai orang-orang yang mensucikan diri. Istri-isterimu adalah (seperti) tanah tempat kamu bercocok tanam, Maka datangilah tanah tempat bercocok-tanammu itu bagaimana saja kamu kehendaki. dan kerjakanlah (amal yang baik) untuk dirimu, dan bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa kamu kelak akan menemui-Nya. dan berilah kabar gembira orang-orang yang beriman.²³

2. Syarah Kosa Kata

Pada bentuk *fi'il mudari'* yakni *yahid*} dan tiga kali dalam bentuk *isim masdar* yakni *al-mahid*.²⁴ Secara etimologis, kata *al-mahid* berasal dari masdar yakni *hayd*, dimana kata ini menurut Ragib al-Asfahani berarti darah yang keluar dari rahim dengan sifat tertentu.²⁵ Dalam istilah yang populer *hayd* di dalam kamus al-Munawwir berarti datang bulan (menstruasi).²⁶ Sementara itu, kata *al-mahid* di dalam *Mu'jam Mufradat Alfaz Al-Quran* diartikan dengan "waktu dan tempat keluarnya (darah) haid."²⁷

Pada ayat di atas, al-Qur'an memberikan penjelasan bahwa *al-mahid* adalah kotoran atau sesuatu yang mengandung kejelakan. Di dalam Tafsir al-

²¹ Maksudnya menyekutubuhi wanita di waktu haidh.

²² Ialah sesudah mandi. Adapula yang menafsirkan sesudah berhenti darah keluar.

²³ Kementerian Agama RI, *Ummul Mukminin Al-Qur'an dan Terjemahnya Untuk Wanita*, Juz 2 (Jakarta: WALI Oasis Terrace Recident, 2016), h. 35.

²⁴ Nasaruddin Umar, "Menstruasi Taboo dalam Kajian Kultural Islam" dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*, (Yogyakarta: Ford Foundation dan Pustaka Pelajar, 2002), h. 39.

²⁵ al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'al al-Masani*, Juz 12 (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.th), h. 154.

²⁶ Ahmad Warson Munawwir, *al-Munawwir* (Yogyakarta: Pustaka Progressip, 1997), h. 314.

²⁷ al-Ragib al-Asfahani, *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'al al-Masani*, Juz 12, h. 154.

Jalalain di jelaskan bahwa *al-mahid* adalah darah kotor dan tempat keluarnya darah kotor itu sendiri yang merupakan suatu kotoran.²⁸ Senada dengan pendapat ini, al-Tahir Ibn 'Asyur di dalam tafsirnya *al-Tahrir wa al-Tanwir* juga menerjemahkan kata *al-mahid* sebagai darah yang mengalir dari rahim perempuan pada waktu-waktu tertentu (menstruasi).²⁹

Ibn kasir juga memiliki pendapat yang sama di mana ia mengartikan *al-mahid* sebagai darah yang keluar dari rahim perempuan. Di samping itu, Ibnu Katsir juga mengartikan kata *al-mahid* dengan *al-farj* atau tempat keluarnya darah haid.³⁰

Beranjak dari berbagai penjelasan tentang kata *al-mahid* di atas, dapat disimpulkan bahwa *al-mahid* dalam kaitannya dengan seksualitas manusia mengandung dua unsur. Pertama, ia adalah darah kotor yang keluar dari rahim atau kemaluan perempuan dalam waktu tertentu yang berkaitan dengan siklus biologis. Kedua, adanya *al-mahid* menimbulkan konsekuensi bagi terlarangnya hubungan seksual, namun tidak menghalangi kaum perempuan dan kaum laki-laki melakukan aktifitas lainnya seperti ciuman, bernesraan, berpegangan dan lain sebagainya dengan mengecualikan hubungan alat kelamin, indikasi dari makna *al-mahid* yang menunjukkan tempat keluarnya darah haid tersebut yang dinamakan dengan alat kelamin.³¹

Quraish Shihab menjelaskan makna haid adalah gangguan. Maksudnya, haid mengakibatkan gangguan terhadap fisik dan psikis perempuan, juga terhadap laki-laki. Secara fisik, dengan keluarnya darah yang segar, mengakibatkan gangguan pada jasmani perempuan. Rasa sakit sering kali melilit perutnya akibat rahim berkontraksi. Di sisi lain, nafsu seksual pada saat datang bulan menurun, emosinya sering kali tidak terkontrol. Sedangkan secara psikis dengan darah yang selalu siap keluar, akan mengganggu kenyamanan hubungan intim antara pasangan.³²

Dalam surah al-Baqarah/2: 222 tersebut, juga terdapat perbedaan pada kalimat *يطهرن* (*yathurn*) dan *تطهرن* (*tathharn*) yang pertama berarti suci, yakni berhenti haidnya; dan yang kedua berarti amat suci, yakni mandi setelah

²⁸ Jalal al-Din Muh}ammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr al-Suyuti, *Tafsir Jalalain* (Cet. I; Kairo: Dar al-Hadis, t.th), h. 47.

²⁹ Muhammad al-Tahir bin Muhammad bin Muh}ammad al-Tahir bin 'Asyur al-Tunisi, *al-Tahrir wa al-Tanwir - Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*, Juz 2 (Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr, 1984 M), h. 364-369.

³⁰ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 439. Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 585.

³¹ Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", : h. 225. <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>

³² Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Juz 1, h. 583.

haidnya berhenti. Pengertian kedua lebih ketat daripada yang pertama, dan lebih baik dan memang lebih suci.³³

Dampak melakukan hubungan seksual dengan istri saat sedang haid, akan menyebabkan datangnya penyakit bagi laki-laki maupun perempuan. Bagi wanita mungkin akan menimbulkan rasa pedih pada alat kelaminnya, dan akan menyebabkan komplikasi lainnya, seperti pendarahan, keputihan, atau menimbulkan inveksi pada vagina, sehingga fisik wanita akan menjadi lemah. Hal ini tentunya akan mempengaruhi segala aktifitas kehidupannya. Sedangkan bagi pihak laki-laki yang melakukan hubungan seksual dengan istri yang sedang haid ialah ia akan terserang infeksi melalui alat kelaminnya, dan akan merasakan sakit pada waktu buang air seni.³⁴

Pada Qs. al-Baqarah/2: 223 M. Quraish Shihab memberikan ilustrasi yang sangat indah. Menurutnya, tidak boleh disalahkan, bila dalam ladang tersebut tumbuh apel, sementara yang diharapkan petani buah mangga. Dalam konteks rumah tangga, jangan disalahkan seorang istri, bila melahirkan seorang anak perempuan, sementara yang diinginkan anak laki-laki, karena dua kromosom yang merupakan faktor kelamin yang terdapat pada wanita sebagai pasangan homolog adalah (XX), dan pada lelaki sebagai pasangan yang tidak homolog (XY). Jika X pada jantan/ lelaki bertemu dengan X yang ada pada wanita, maka anak yang lahir perempuan, sedang jika X bertemu dengan Y, maka anak yang lahir lelaki.³⁵

Kata *al-Aza'* bermakna kotoran. Sedangkan kata *al-Hars* bermakna tempat bercocok tanam atau tanah yang bisa ditanami. Wanita yang diibaratkan dengan tanah karena ia tempat tumbuhnya anak, sebagaimana tanah tempat bercocok tanam.³⁶

3. Munasabah Ayat

نِسَاؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ ۖ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنَّى شِئْتُمْ ۖ وَقَدِّمُوا لِأَنفُسِكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ
مُلْقَوُهُ ۗ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ

Terjemahannya:

Istri-istrimu adalah ladang bagimu, maka datangilah ladangmu itu kapan saja dan dengan cara yang kamu sukai. Dan utamakanlah (yang baik) untuk dirimu. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa

³³ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Juz 1, h. 584.

³⁴ Saifuddin Mujtabah dan M. Yusuf Ridwan, *Nikmatnya Seks Islami*, (Jakarta: Pustaka Marwa, 2010), h. 114.

³⁵ Quraish Shihab, *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*, Juz 1, h. 480.

³⁶ Ahmad bin Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Juz 2 (Cet. I: Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah al-Babi al-Halabi wa Auladuh, 1365 H / 1946 M), h. 155. Lihat Juga Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, terj. Bahrin Abubakar dan Hery Noer Aly, Jilid 2 (Cet. II; Semarang: Karya Toha Putra Semarang, 1993 M), h. 168-169.

kamu (kelak) akan menemui-Nya. Dan sampaikanlah kabar gembira kepada orang yang beriman.

Tidak ada dosa bagi kalian untuk mendatangi istri-istri kalian dengan cara apapun yang kalian sukai, jika hal ini kalian lakukan untuk mendapatkan keturunan dan kalian melakukan pada tempat yang sebenarnya. Sebab syariat tidak bermaksud memberatkan kalian dan melarang kalian untuk menikmati kelezatan ini. Sebaliknya, syariat justru ingin mendatangkan kebaikan dan manfaat bagi kalian, serta tidak menghendaki kerusakan pada kalian dengan meletakkan sesuatu tidak pada tempatnya.³⁷

Ayat ini datang di depan ayat sebelumnya sebagai penjelasan yang menerangkan hikmah *pentasyri'an* menggauli wanita, yaitu untuk menjaga kelestarian jenis manusia melalui kelahiran, sebagaimana tumbuh-tumbuhan dilestarikan melalui penyemaian dan penanaman kembali. Itulah hikmah yang terkandung di dalamnya dan bukan sekedar untuk memperoleh kelezatan semata-mata. Oleh karena itu kalian dilarang mendatangi wanita haid, sebab dalam kondisi seperti itu ia belum siap untuk menerima penyemaian bibit. Dan kalian juga dilarang mendatangi wanita pada tempat yang tidak dapat melahirkan keturunan.³⁸

4. Sebab Nuzul QS. al-Baqarah/2: 222-223

Adapun *asbab al-nuzul* ayat di atas berkaitan dengan seseorang yang bertanya yaitu oleh Sabit Ibnu Dahdah al-Anshari, atau menurut pendapat lain, 'Abbad ibn Bisyr dan Usaid ibn Hudair, karena menurut kebiasaan masa Jahiliyah, apabila salah seorang dari mereka haid, maka mereka tidak mau duduk di atas satu hamparan bersamanya, dan tidak mau menempatkan mereka (istri) di rumah. Kebiasaan mereka sama dengan perbuatan yang biasa dilakukan oleh kaum Yahudi dan Majusi. Berbeda dengan kaum Nasrani, mereka tidak memerdulikan adanya haid dan tetap menyertubuhi istrinya.³⁹

Hal ini senada dengan hadis Nabi Muhammad saw. yang berbunyi:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يَحْيَى قَالَ: حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ قَالَ: حَدَّثَنَا حَمَّادُ بْنُ سَلَمَةَ، عَنْ ثَابِتٍ، عَنْ أَنَسٍ، أَنَّ الْيَهُودَ كَانُوا لَا يَجْلِسُونَ مَعَ الْحَائِضِ فِي بَيْتٍ، وَلَا يَأْكُلُونَ وَلَا يَشْرَبُونَ، قَالَ: فَذُكِرَ ذَلِكَ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ، قُلْ هُوَ

³⁷ Ahmad bin Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Juz 2, h. 158. Lihat Juga Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, terj. Bahrun Abubakar dan Hery Noer Aly, Jilid 2, h. 274.

³⁸ Ahmad bin Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, Juz 2, h. 158. Lihat Juga Ahmad Mustafa al-Maragi, *Tafsir al-Maragi*, terj. Bahrun Abubakar dan Hery Noer Aly, Jilid 2, h. 274.

³⁹ Nawawi al-Bantani, *Tafsir al-Munir*, Jilid 1 (t.d), h. 213. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", : h. 225. <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>

أَدَّى، فَاعْتَزَلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ { [البقرة: 222] فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «اصْنَعُوا كُلَّ شَيْءٍ، إِلَّا الْجِمَاعَ»⁴⁰

Artinya:

Telah menceritakan kepada kami Muhammad bin Yahya berkata: telah menceritakan kepada kami Abu Al Walid berkata: telah menceritakan kepada kami Hammad bin Salamah dari Tsabit dari Anas berkata: Orang-orang Yahudi tidak mau duduk, makan dan minum bersama wanita haid. Maka hal itu diceritakan kepada Nabi shallallahu 'alaihi wa sallam, maka Allah pun menurunkan ayat: "Mereka bertanya kepadamu tentang haidl. Katakanlah: 'Haidl itu adalah suatu kotoran.' Oleh sebab itu hendaklah kamu menjauhkan diri dari wanita di waktu haid, " lalu Rasulullah shallallahu 'alaihi wa sallam bersabda: "Lakukanlah segala sesuatu kecuali persetubuhan." (HR. Ibn Majah).

5. Tafsir QS. al-Baqarah/2: 222-223

Oleh sebab itu, hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haid. (Al-Baqarah: 222) Yang dimaksud ialah menjauhi farjinya, karena berdasarkan sabda Rasulullah Saw. yang mengatakan: Lakukanlah segala sesuatu (dengan mereka) kecuali nikah (bersetubuh). Karena itulah maka banyak kalangan ulama yang berpendapat bahwa boleh menggauli istri dalam masa haidnya selain persetubuhan, Abu Daud mengatakan pula, telah menceritakan kepada kami Musa ibnu Ismail, telah menceritakan kepada kami Hammad, dari Ayyub, dari Ikrimah, dari salah seorang istri Nabi Saw.: Bahwa

⁴⁰ Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwaini, *Sunan Ibn Majah*, Juz 1 (t.t, Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyah, t. th), h. 211.; Abu Muhammad 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris bin Munzir al-Tamimi al-Hanzali al-Razi Ibn Abi Hatim, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim li Ibn Abi Hatim*, Juz 2 (Cet. II; Saudi Arabia: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz, 1419), h. 400.; Abu Dawud Sulaiman bin Dawud bin Jarud al-Tayalisi al-Basri, *Musnad Abi Dawud al-Tayalisi*, Juz 3 (Cet. I; Mesir: Dar Hajar, 1419 H/1999 H), h. 532.; Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hallal bin Asad al-Syaibani, *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*, Juz 21 (Cet. I: t.t: Muassasah al-Risalah, 1421 H/2001 M), h. 198.; Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi al-Naisaburi, *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Binaql al-'Adl 'An al-'Adl ila Rasulillah Sallallah 'Alah wa Sallam*, Juz 1 (Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, t.th), h. 246.; Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin 'Amr al-Azdi al-Sijistani, *Sunan Abi Dawud*, Juz 1 (Beirut: Maktabah al-'Asriyah, t.th), h. 67.; Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Sulamah bin 'Abd al-Malik bin Salamah al-Azdi al-Hajari al-Misri al-Tahawi, *Syarh Ma'ani al-Asar*, Juz 3 (Cet. I; t.t: 'Alim al-Kitab, 1414 H/1994 M), h. 38.; Muhammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban bin Mu'az bin Ma'bad al-Tamimi Abu Hatim al-Darimi al-Busti, *Sahih Ibn Hibban Bittartib Ibn Balban*, Juz 4 (Cet. II: Beirut: Muassasah al-Risalah, 1414 H/1993 M), h. 195.; Ahmad bin al-H{usain bin 'Ali bin Musa al-Khusrau{jirdi al-Khurasani Abu Bakr al-Baihaqi, *Sunan al-Kubra*, Juz 1 (Cet. III; Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah, 1424 H/2003 M), h. 467.

Nabi Saw. apabila menginginkan sesuatu dari istrinya yang sedang haid, maka terlebih dahulu beliau menutupi farjinya dengan kain.⁴¹

Abu Ja'far ibnu Jarir mengatakan, telah menceritakan kepada kami Ibnu Basysyar, telah menceritakan kepada kami Abdul Wahhab, telah menceritakan kepada kami Ayyub dari catatan Abu Qilabah yang menceritakan hadis berikut: Bahwa Masruq memacu untanya menuju rumah Siti Aisyah, lalu ia berkata, "Semoga keselamatan terlimpah kepada Nabi dan keluarganya." Maka Siti Aisyah berkata, "Selamat datang, selamat datang." Mereka memberi izin kepadanya untuk menemui Siti Aisyah. Lalu Masruq masuk dan bertanya, "Sesungguhnya aku hendak menanyakan kepadamu tentang suatu masalah, tetapi aku malu mengutarakannya." Siti Aisyah menjawab, "Sesungguhnya aku adalah ibumu dan kamu adalah anakku." Masruq berkata, "Apakah yang boleh dilakukan oleh seorang lelaki terhadap istrinya yang sedang haid?" Siti Aisyah menjawabnya, "Segala sesuatu kecuali persetubuhan." Pendapat yang sama dikatakan pula oleh Ibnu Abbas, Mujahid, Al-Hasan, dan Ikrimah. Ibnu Jarir meriwayatkan pula dari Abu Kuraib, dari Ibnu Abuz Zaidah, dari Hajyaj, dari Maimun ibnu Mihran, dari Sid Aisyah r.a. yang pernah mengatakan kepadanya, "(Kamu boleh melakukan segala sesuatu kepada istrimu) pada bagian di atas kain sarungnya." Menurut kami, seorang suami boleh tidur bersama istrinya yang sedang haid, boleh pula makan bersamanya tanpa ada yang memperselisihkannya.⁴²

Siti Aisyah r.a. pernah menceritakan hadis berikut: Rasulullah Saw. pernah memerintahku agar aku mencuci kepalanya, sedangkan aku dalam keadaan berhaid. Dan beliau Saw. pernah bersandar di atas pangkuanku, sedangkan aku dalam keadaan haid, lalu Rasulullah Saw. membaca Al-Qur'an. Di dalam kitab sahih disebutkan sebuah hadis dari Siti Aisyah r.a. yang menceritakan: Aku pernah makan daging yang ada tulangnya ketika sedang haid, lalu aku memberikannya kepada Nabi Saw. Maka Nabi Saw. meletakkan mulutnya di tempat bekas gigitanku, lalu aku minum dan memberikan bekas minumanku kepadanya, maka beliau meletakkan mulutnya di tempat bekas aku meletakkan mulutku.⁴³

Hadis-hadis di atas dan lain-lainnya yang serupa merupakan hujah bagi orang-orang yang berpendapat bahwa dihalkalkan bersenang-senang dengan

⁴¹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 439.

⁴² Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 439.

⁴³ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440.

istri yang sedang haid pada bagian di atas kain sarungnya. Pendapat ini merupakan salah satu dari dua pendapat di kalangan mazhab Syafii yang dinilai rajih oleh kebanyakan ulama Irak dan lain-lainnya.⁴⁴

Kesimpulan pendapat mereka menyatakan bahwa daerah yang ada di sekitar farji hukumnya haram, untuk menghindari hal-hal yang diharamkan oleh Allah dan telah disepakati oleh seluruh ulama, yaitu bersetubuh pada farjinya. Kemudian orang yang melanggar hal tersebut, berarti dia telah berdosa dan harus meminta ampun kepada Allah serta bertobat kepada-Nya.⁴⁵

Akan tetapi, apakah orang yang bersangkutan harus membayar kifarot atau tidak. Maka jawabannya ada dua hal, salah satunya mengatakan harus. Pendapat ini berdasarkan kepada hadis yang diriwayatkan oleh Imam Ahmad dan kitab-kitab sunnah dari Ibnu Abbas, dari Nabi Saw. mengenai seseorang yang mendatangi istrinya yang sedang haid.⁴⁶

Firman Allah Swt.: *Dan janganlah kalian mendekati mereka sebelum mereka suci.* (Al-Baqarah: 222) Ayat ini merupakan tafsir dari firman-Nya: *Oleh sebab itu, hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haid.* (Al-Baqarah: 222) Allah Swt. melarang mendekati mereka untuk bersetubuh selagi mereka masih dalam masa haidnya. Makna yang terkandung dari kalimat ini memberikan pengertian bahwa apabila darah haid telah berhenti, berarti boleh digauli lagi.⁴⁷

Imam Abu Abdullah Ahmad ibnu Muhammad ibnu Hambal mengatakan di dalam kitab At-Ta'ah-nya sehubungan dengan makna firman-Nya: *Mereka bertanya kepadamu tentang haid. Katakanlah, "Haid itu adalah suatu kotoran."* Oleh sebab itu, *hendaklah kalian menjauhkan diri dari wanita di waktu haid; dan janganlah kalian mendekati mereka sebelum mereka suci. Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu.* (Al-Baqarah: 222), hingga akhir ayat. Bersuci menunjukkan boleh mendekatinya. Ketika Maimunah dan Aisyah r.a. mengatakan bahwa salah seorang di antara mereka bila mengalami haid, maka ia memakai kain sarung dan masuk bersama Rasulullah Saw. di dalam selimutnya. Hal ini menunjukkan bahwa tidak sekali-kali beliau menghendaki demikian melainkan ingin melakukan persetubuhan.⁴⁸

⁴⁴ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440.

⁴⁵ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440.

⁴⁶ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440.

⁴⁷ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440.

⁴⁸ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 440-441.

Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepada kalian. (Al-Baqarah: 222) Makna ayat ini menganjurkan dan memberikan petunjuk tentang cara menggauli mereka sesudah bersuci. Bahkan Ibnu Hazm berpendapat, wajib melakukan jimak setelah tiap habis haid, karena berdasarkan firman-Nya: *Apabila mereka telah suci, maka campurilah mereka itu di tempat yang diperintahkan Allah kepada kalian.* (Al-Baqarah: 222).⁴⁹

Pendapat ini tidak mempunyai sandaran, mengingat masalahnya terjadi dengan adanya perintah sesudah larangan. Sehubungan dengan masalah ini banyak pendapat di kalangan ulama Usul yang mengomentarkannya. Di antara mereka ada yang mengatakan bahwa makna yang terkandung di dalam ayat ini menunjukkan pengertian wajib, sama halnya dengan ayat yang mutlak. Mereka berpendapat sama dengan yang dikatakan oleh Ibnu Hazm dan memerlukan jawaban yang sama pula dengannya.⁵⁰

Di antara mereka ada yang berpendapat bahwa makna ayat ini menunjukkan *ibahah* (pembolehan), dan mereka menjadikan larangan yang mendahuluinya merupakan *qarinah* yang memalingkan makna ayat dari pengertian wajib. Akan tetapi, pendapat ini masih perlu dipertimbangkan.⁵¹

Pendapat yang kuat sesuai dengan makna yang terkandung di dalam dalil ini mengatakan bahwa permasalahannya dikembalikan kepada hukum sebelumnya, yakni kepada perintah sebelum ada larangan. Jika perintahnya menunjukkan pengertian wajib, maka hukumnya wajib. Perihalnya sama dengan pengertian yang terkandung di dalam firman-Nya: *Apabila sudah habis bulan-bulan Haram, maka bunuhlah orang-orang musyrik itu.* (At-Taubah: 5) Atau menunjukkan makna mubah, maka hukumnya mubah pula. Seperti makna yang terkandung di dalam firman-Nya: *Dan apabila kalian telah menyelesaikan ibadah haji, maka boleh berburu.* (al-Maidah: 2).⁵²

Dalil-dalil di atas memperkuat pendapat ini. Imam Gazali dan ulama lainnya meriwayatkan pendapat ini, lalu dipilih oleh sebagian para Imam Mutakhhirin; pendapat inilah yang sah. Para ulama sepakat bahwa seorang wanita apabila masa haidnya telah habis, tidak halal digauli suaminya sebelum mandi dengan air atau tayamum jika bersuci dengan air tidak dapat

⁴⁹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵⁰ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵¹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵² Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 441.

dilakukannya karena uzur berikut dengan segala persyaratannya. Kecuali Imam Abu Hanifah; ia mengatakan bahwa jika darah haidnya baru terhenti lebih dari sepuluh hari yang merupakan batas maksimal masa haid menurutnya, maka si wanita halal bagi suaminya begitu darahnya terhenti, tidak perlu mandi terlebih dahulu.⁵³

Ibnu Abbas mengatakan sehubungan dengan firman-Nya: sebelum mereka bersuci. (Al-Baqarah: 222) Yakni suci dari darah haidnya. Apabila mereka telah suci. (Al-Baqarah: 222) Yaitu bersuci dengan air. Demikian pula apa yang dikatakan oleh Mujahid, Ikrimah, Al-Hasan, Muqatil ibnu Hayyan, dan Al-LaiS ibnu Sa'd serta lain-lainnya.⁵⁴

Firman Allah Swt.: Istri-istri kalian adalah (seperti) tanah tempat kalian bercocok tanam. (Al-Baqarah: 223) Ibnu Abbas mengatakan bahwa yang dimaksud dengan al-hars ialah peranakan (kemaluan).⁵⁵

Dalam firman selanjutnya disebutkan: maka datangilah tanah tempat bercocok tanam kalian itu bagaimana saja kalian kehendaki. (Al-Baqarah: 223) Yakni bagaimanapun caranya menurut kehendak kalian, baik dari depan ataupun dari belakang dengan syarat yang didatangnya adalah satu lubang, yaitu lubang kemaluan, seperti yang telah ditetapkan oleh banyak hadis.⁵⁶

Ibnu Abu Hatim mengatakan, telah menceritakan kepada kami Yunus ibnu Abdul A'la, telah menceritakan kepada kami Ibnu Wahb, telah menceritakan kepadaku Malik ibnu Anas, Ibnu Juraij, dan Suf-yan Ibnu Sa'id As-Sauri. Disebutkan bahwa Muhammad ibnul Munkadir pernah menceritakan kepada mereka bahwa Abdullah ibnu Jabir pernah menceritakan kepadanya, orang-orang Yahudi sering berkata kepada kaum muslim, "Barang siapa yang mendatangi istrinya dari arah belakang, maka kelak anaknya akan bermata juling." Lalu turunlah firman-Nya: Istri-istri kalian adalah (seperti) tanah tempat bercocok tanam kalian, maka datangilah tanah tempat bercocok tanam kalian itu bagaimana saja kalian kehendaki. (Al-Baqarah: 223).⁵⁷

Hadis ini (yang mengatakan mendatangi istri dari belakang pada liang anusny) dapat ditakwilkan seperti pengertian terdahulu, yaitu mendatangi

⁵³ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵⁴ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵⁵ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 441.

⁵⁶ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 442.

⁵⁷ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-Azim*, Juz 1, h. 442.

istri dari belakang pada farjinya, bukan pada liang anusnyanya. Sekalipun pendapat ini (mendatangi istri boleh pada liang anusnyanya) dinisbatkan kepada sejumlah ahli fiqih Madinah dan lain-lainnya –sebagian dari mereka menisbatkan kepada Imam Malik di dalam Kitabus Sirr-nya– tetapi kebanyakan ulama memprotes kesahihannya. Sesungguhnya hadis yang diriwayatkan melalui berbagai jalur periwayatan telah menyebutkan adanya larangan melakukan perbuatan itu (mendatangi istri pada liang anusnyanya).⁵⁸

Abu Bakar ibnu Ziad An-Naisaburi mengatakan, telah menceritakan kepadaku Ismail ibnu Husain, telah menceritakan kepadaku Israil ibnu Rauh, bahwa ia pernah bertanya kepada Malik ibnu Anas, "Bagaimanakah menurutmu tentang mendatangi wanita pada liang anusnyanya?" Malik ibnu Anas menjawab, "Kalian ini tiada lain adalah kaum Arab, tiada lain bercocok tanam itu hanyalah pada lahan yang disediakan untuknya, maka janganlah kalian melampaui batas farji." Aku berkata, "Hai Abu Abdullah, sesungguhnya mereka mengatakan bahwa engkau mengatakan demikian (yakni boleh mendatangi wanita pada liang anusnyanya)." Malik ibnu Anas menjawab, "Mereka berdusta kepadaku, mereka berdusta kepadaku."⁵⁹

Riwayat ini memang terbukti bersumber darinya (Malik ibnu Anas), dan pendapat inilah yang dipegang oleh Imam Abu Hanifah, Imam Syafii, dan Imam Ahmad ibnu Hambal beserta semua murid mereka. Pendapat ini juga merupakan mazhab dari Sa'id ibnu Musayyab, Abu Salamah, Ikrimah, Tawus, Ata, Sa'id ibnu Jubair, Urwah ibnu Zubair, Mujahid ibnu Jabr, dan Al-Hasan serta lain-lainnya dari kalangan ulama Salaf. Mereka mengingkari perbuatan tersebut dengan kecaman yang sangat keras. Di antara mereka ada yang menyebutnya sebagai perbuatan orang kafir, menurut pendapat jumbuh ulama. Dalam masalah ini telah diriwayatkan pula sesuatu hal dari salah seorang ahli fiqih ulama Madinah, hingga mereka menceritakannya dari Imam Malik. Akan tetapi, kesahihannya masih perlu dipertimbangkan.⁶⁰

At-Tahawi mengatakan bahwa Asbag ibnul Farj meriwayatkan dari Abdur Rahman ibnul Qasim yang mengatakan, "Aku belum pernah menjumpai seorang pun yang menjadi panutanku dalam agamaku merasa ragu bahwa perbuatan tersebut halal," yakni menyetubuhi istri pada liang anusnyanya. Kemudian ia membacakan firman-Nya: Istri-istri kalian adalah (seperti) tanah

⁵⁸ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 444.

⁵⁹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 449.

⁶⁰ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 449-450.

tempat kalian bercocok tanam. (Al-Baqarah: 223) Setelah itu ia mengatakan, "Dalil apakah lagi yang lebih jelas dari-pada ini?" Demikianlah menurut riwayat At-Tahawi. Telah diriwayatkan pula oleh Imam Hakim, Imam Daruqutni, dan Khatibul Bagdadi, dari Imam Malik melalui berbagai jalur yang menunjukkan pengertian bahwa hal tersebut diperbolehkan. Akan tetapi, di dalam sanad-sanadnya terdapat kelemahan yang sangat. Guru kami (Al-Hafiz Abu Abdullah Az-Zahabi) merincikannya di dalam suatu juz yang ia gabungkan untuk membahas masalah ini.⁶¹

At-Tahawi mengatakan, telah diriwayatkan kepada kami oleh Muhammad ibnu Abdullah ibnu Abdul Hakam, bahwa ia pernah mendengar Imam Syafii mengatakan, "Tiada suatu hadis pun dari Nabi Saw. yang berpredikat sahih menerangkan kehalalannya, tiada pula yang mengharamkannya. Akan tetapi, menurut analogi (kias)nya menunjukkan bahwa perbuatan tersebut hukumnya halal." Pendapat ini diriwayatkan oleh Abu Bakar Al-Khatib, dari Abu Sa'id As-Sairafi, dari Abul Abbas Al-Asam yang mengatakan bahwa ia pernah mendengar Muhammad ibnu Abdullah ibnu Abdul Hakam berkata, "Aku pernah mendengar Imam Syafii mengatakan ...," lalu ia menuturkannya.⁶²

Abu Nasr As-Sabbag mengatakan bahwa Ar-Rabi' bersumpah dengan menyebut nama Allah yang tiada Tuhan selain Dia, sesungguhnya dia (yakni Ibnu Abdul Hakam) telah berdusta terhadap Imam Syafii dalam masalah ini, karena Imam Syafii sendiri menaskan keharamannya di dalam enam buah kitab hasil karyanya.⁶³

Kesimpulan

Berdasarkan uraian-uraian di atas dapat disimpulkan bahwa haid merupakan proses atau siklus berulang yang terjadi kepada wanita secara alami sebagai bentuk pensucian diri terhadap wanita. Jika dilik lebih jauh haid merupakan proses mengeluarkan kotoran atau darah kotor dari kemaluan wanita, demikian juga yang dijelaskan dalam al-Qur'an dan diinterpretasikan oleh para mufasir terhadap ayat-ayat yang berkenaan dengan kesehatan reproduksi pada wanita.

⁶¹ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 450.

⁶² Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 450.

⁶³ Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri al-Dimasyqi, *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*, Juz 1, h. 450.

Al-Qur'an menaruh perhatian khusus kepada wanita, hal ini dapat dilihat ketika al-Qur'an berbicara tentang pentingnya kesehatan reproduksi pada wanita. Bahasan terkait reproduksi pada wanita kiranya masih membutuhkan kajian lebih lanjut dengan melihat ayat-ayat lain yang menyangkut masalah kesehatan atau masalah kewanitaan yang dikaji dengan menggunakan berbagai pendekatan dari berbagai disiplin ilmu agar menghasilkan wawasan yang lebih jauh dari sebelumnya.

DAFTAR PUSTAKA

- AD Kusumaningtyas, dkk. *Seksualitas dan Agama Kesehatan Reproduksi dalam Perspektif Agama-Agama*. Jakarta: Gramedia. 2015.
- Aminuddin, dkk. *Pendidikan Agama Islam untuk Perguruan Tinggi Umum*. Cet. III; Bogor: Ghalia Indonesia. 2014.
- al-Asfahani, al-Ragib. *Mu'jam Mufradat Alfaz al-Qur'an al-'Azim wa al-Sab'al al-Masani*. Juz 12. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-Arabi, t.th.
- A.J. Wensinck. *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfaz al-Qur'an al-Karim*. Beirut: Dar al-Ma'rifat. 2002. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223". <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>
- al-Baihaqi, Ahmad bin al-Husain bin 'Ali bin Musa al-Khusraujirdi al-Khurasani Abu Bakr. *Sunan al-Kubra*. Juz 1. Cet. III; Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. 1424 H/2003 M.
- al-Bantani, Nawawi. *Tafsir al-Munir*. Jilid 1. t.d. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223". <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>
- al-Basri, Abu Dawud Sulaiman bin Dawud bin Jarud al-Tayalisi. *Musnad Abi Dawud al-Tayalisi*. Juz 3. Cet. I; Mesir: Dar Hajar. 1419 H/1999 H.
- al-Busti, Muhammad bin Hibban bin Ahmad bin Hibban bin Mu'az bin Ma'bad al-Tamimi Abu Hatim al-Darimi. *Sahih Ibn Hibban Bittartib Ibn Balban*. Juz 4. Cet. II; Beirut: Muassasah al-Risalah. 1414 H/1993 M.
- al-Dimasyqi, Abu al-Fida' Isma'il bin 'Umar bin Kasir al-Qurasyi al-Basri. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Juz 1. Cet. I; Beirut: Dar al-Kitab al-'Ilmiyah. 1419 H.
- , *Tafsir al-Qur'an al-'Azim*. Juz 1. Cet. I; t.t: Dar al-Tayyibah li Nasyr wa Tauzi'. 1420 H/1999 M.

- Dja'far, Ahmad Nurcholish dan Alamsyah M. *Agama Cinta Menyelami Samudra Cinta Agama-Agama/* Jakarta: PT Elex Media Komputindo Kompas Gramedia. 2015.
- EO Asekun-Olarinmoye Department of Community Medicine, Faculty of Clinical Sciences, College of Health Sciences, Osun State University, Community attitudes towards the reproductive rights and sexual life of people living with HIV/AIDS in Olorunda Local Government Area, *In Journal HIV/AIDS – Research and Palliative Care, Osogbo, Nigeria*. Juni 2015. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", *Jurnal Ulunnuha* 8. No. 2. Desember. 2019.
<https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>
- Ibn Abi Hatim, Abu Muhammad 'Abd al-Rahman bin Muhammad bin Idris bin Munzir al-Tamimi al-Hanzali al-Razi. *Tafsir al-Qur'an al-'Azim li Ibn Abi Hatim*. Juz 2. Cet. II; Saudi Arabia: Maktabah Nizar Mustafa al-Baz. 1419.
- Islam, Khalil Nurul. *Jangan Dibaca Ini Jadi Terlalu Mudah*. t.d.
- Kementrian Agama RI. *Ummul Mukminin Al-Qur'an dan Terjemahnya Untuk Wanita*. Juz 2. Jakarta: WALI Oasis Terrace Resident. 2016.
- al-Maragi, Ahmad bin Mustafa. *Tafsir al-Maragi*. Juz 2. Cet. I: Mesir: Syirkah Maktabah wa Matba'ah al-Babi al-Halabi wa Auladuh. 1365 H/1946 M.
----- *Tafsir al-Maragi*. terj. Bahrun Abubakar dan Hery Noer Aly. Jilid 2. Cet. II; Semarang: Karya Toha Putra Semarang. 1993 M.
- Mulia, Musdah. *Muslimah Reformis Perempuan Pembaru Keagamaan*. Bandung: Mizan. 2005.
- *Kemuliaan Perempuan dalam Islam*. Jakarta: PT Elex Media Komputindo. 2014.
- Munawwir, Ahmad Warson. *al-Munawwir*. Yogyakarta: Pustaka Progressip. 1997.
- Murni, Dewi. "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223".
<https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>
- al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Husain al-Qusyairi. *al-Musnad al-Sahih al-Mukhtasar Binaql al-'Adl 'An al-'Adl ila Rasulillah Sallallah 'Alah wa Sallam*. Juz 1. Beirut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi. t.th.
- al-Qazwaini, Ibn Majah Abu Abdullah Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibn Majah*. Juz 1. t.t: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabiyyah. t. th.

- Ridwan, Saifuddin Mujtabah dan M. Yusuf. *Nikmatnya Seks Islami*. Jakarta: Pustaka Marwa. 2010.
- Shihab, Quraish. *Tafsir al-Mishbah Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Quran*. Juz 1. Jakarta: Lentera Hati, 2012. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223". <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>
- al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'as bin Ishaq bin Basyir bin Syaddad bin 'Amr al-Azdi. *Sunan Abi Dawud*. Juz 1. Beirut: Maktabah al-'Asriyah. t.th.
- al-Suyuti, Jalal al-Din Muhammad bin Ahmad al-Mahalli dan Jalal al-Din 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr. *Tafsir Jalalain*. Cet. I; Kairo: Dar al-Hadis. t.th.
- al-Syaibani, Abu 'Abdillah Ahmad bin Muhammad bin Hanbal bin Hallal bin Asad. *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Juz 21. Cet. I: t.t: Muassasah al-Risalah. 1421 H/2001 M.
- . *Musnad al-Imam Ahmad bin Hanbal*. Juz 33. Cet. I; t.t: Muassasah al-Risalah. 1421 H/2001 M.
- al-Tahawi, Abu Ja'far Ahmad bin Muhammad bin Sulamah bin 'Abd al-Malik bin Salamah al-Azdi al-Hajari al-Misri. *Syarh Ma'ani al-Asar*. Juz 3. Cet. I; t.t: 'Alim al-Kitab. 1414 H/1994 M.
- al-Tunisi, Muh}ammad al-Tahir bin Muhammad bin Muhammad al-Tahir bin 'Asyur. *al-Tahrir wa al-Tanwir - Tahrir al-Ma'na al-Sadid wa Tanwir al-'Aql al-Jadid min Tafsir al-Kitab al-Majid*. Juz 2. Tunis: Dar al-Tunisiyyah li al-Nasyr. 1984 M.
- Umar, Nasaruddin. "Menstruasi Taboo dalam Kajian Kultural Islam" dalam *Islam dan Konstruksi Seksualitas*. Yogyakarta: Ford Foundation dan Pustaka Pelajar. 2002.
- United Nations Population Fund. (1994). 94-09-04: Cairo Declaration on Population & Development. International Conference of Parliamentarians on Population and Development. Retrieved from <http://www.un.org/popin/icpd/confrence/bkg/egypt.html>. Dikutip dalam Dewi Murni, "Kesehatan Reproduksi Menurut al-Qur'an Surah al-Baqarah/2 Ayat 222-223", *Jurnal Ulunnuha* 8. No. 2. Desember, 2019. <https://ejournal.uinib.ac.id/jurnal/index.php/ulunnuha/article/view/1254>

TASYAHUD PERSPEKTIF HADIS NABI; SUATU KAJIAN HADIS

Fadhlina Arief Wangsa, Nurul Iqram Asdar

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

Efawe70@gmail.com, nuruliqram.a08@gmail.com

Abstract

Differences in terms of understanding and practice from various groups, not only within the community but there are also differences among the clergy, especially the scholars of the four schools of thought. This research is library research, by collecting related literature and then presenting it in a qualitative descriptive manner, namely displaying the data as it is. There are different views regarding the reading, sitting position and position of the fingers at the time of the final tasyahud which is a difference in understanding or interpreting a hadith. However, sitting at the end of the day is a must (rukun) when performing prayers. Sitting last in prayer, some are done with iftirosy or Tawarruk. There are also various tahi'at pronunciations contained in the hadith that can be practiced.

Keywords;

Hadith, Prayer, Final Tasyahud

Abstrak;

Perbedaan dalam hal pemahaman dan pengamalan dari berbagai kalangan yang tidak hanya pada kalangan masyarakat namun juga terdapat perbedaan dari kalangan ulama, khususnya ulama empat mazhab. Penelitian ini merupakan penelitian pustaka (library research), dengan mengumpulkan literatur yang terkait kemudian disajikan secara deksriptif kualitatif, yakni menampilkan data sebagaimana adanya. Adanya perbedaan pandangan mengenai bacaan, posisi duduk dan posisi jari jemari pada saat tasyahud akhir merupakan perbedaan dalam memahami atau memaknai suatu hadis. Namun duduk tahi'at akhir ini menjadi keharusan (rukun) saat melaksanakan salat. Duduk terakhir dalam salat, ada yang dilakukan dengan iftirosy atau tawarruk. Terdapat pula macam-macam lafaz tahi'at yang terdapat dalam hadis boleh diamalkan.

Keyword;

Hadis, Salat, Tasyahud akhir

Pendahuluan

Dalam agama Islam, salat menempati kedudukan tertinggi sebab tidak ada ibadah yang kedudukannya setara dengan salat dan merupakan tiang agama. Maka dari itu, salat memiliki rukun dan syarat sahnya. Apabila tidak terlaksana hal tersebut maka salat dinyatakan batal atau tidak sah. Salah satu rukun salat ialah, duduk tasyahud.

Berdasarkan sumber ajaran al-Qur'an dan hadits yang diperkaya penafsiran para ulama ternyata menunjukkan dengan jelas berbagai pandangan dalam ibadah yang telah memberi corak hitam putihnya perjalanan hidup

seseorang. Karena itu dengan adanya kajian teks hadis dapat memberikan pemahaman yang konkret.

Dalam penerapannya terdapat pula perbedaan dalam hal pemahaman dan pengamalan dari berbagai kalangan. Perbedaan tersebut tidak hanya di kalangan masyarakat namun juga terdapat perbedaan dari kalangan ulama, khususnya ulama empat mazhab tersebut yang eksistensi ajarannya masih banyak dianut oleh umat Islam

Perbedaan tersebut terjadi sebab berbeda dalam memahami suatu hadis, menyebabkan seringnya menjadi bahan perdebatan kontradiktif di kalangan umat muslim di Indonesia. Menimbulkan sikap merasa paling benar dan saling menjatuhkan sesama. Sehingga dapat menyesatkan antar sesama muslim baik dalam hal perbedaan mazhab maupun perbedaan pandangan.

Olehnya itu, penulis akan memaparkan beberapa hadis dan perbedaan pandangan ulama terkait dengan tasyahud akhir.

Tata Cara Duduk Tasyahud akhir

Duduk tahiat / tasyahud akhir adalah duduk tahiat pada rakaat terakhir dalam salat, baik salat yang terdiri atas empat rakaat, atau tiga rakaat, atau dua rakaat, yang setelah selesai berdoa lalu ditutup dengan salam. Namun duduk terakhir dalam salat tersebut ada yang dilakukan dengan iftirosy atau dengan tawarruk. Maksud dari duduk iftirosy adalah duduk dengan menegakkan kaki kanan dan membentangkan kaki kiri kemudian menduduki kaki kiri tersebut. Sedangkan duduk tawarruk adalah duduk dengan menegakkan kaki kanan dan menghamparkan kaki kiri kedepan (di bawah kaki kanan), dan duduknya di atas tanah/lantai.¹

Sebagaimana hadis yang menjelaskan tentang duduk tasyahud akhir yaitu:

حَتَّىٰ إِذَا كَانَتِ السَّجْدَةُ الَّتِي فِيهَا التَّسْلِيمُ، أَخْرَجَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَقَعَدَ مُتَوَرِّكًا عَلَىٰ شِقِّهِ الْاَيْسَرِ²

Artinya:

"Hingga tatkala sampai sujud terakhir yang ada salamnya, maka Nabi saw. mengeluarkan kaki kirinya dan beliau duduk dengan tawarruk diatas sisi kiri beliau saw". HR. Abu Daud

Adapun cara duduk tasyahud akhir yaitu dengan cara memajukan atau memindahkan kaki kirinya ke depan, dan mendirikan tapak kaki kanannya

¹Abu Malik, *Sahih Fiqh Sunnah*, (al-Maktabah al-Taufiqiyah) 1/347.

²Sulaiman bin al-Asy'as bin Syadad bin 'Amru Abu Daud al-Azdy, *Sunan Abi Daud*, juz I, (Kairo: Dar al-Hadis, 1346 H), h. 252.

dengan menghadapkan jari-jarinya ke arah qiblat, dan duduk di tempat duduknya, ini berdasarkan dalil hadis:

عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَمْرٍو بْنِ عَطَاءٍ، أَنَّهُ كَانَ جَالِسًا مَعَ نَفَرٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَذَكَرْنَا صَلَاةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ أَبُو حُمَيْدٍ السَّاعِدِيُّ: أَنَا كُنْتُ أَحْفَظُكُمْ لِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «رَأَيْتُهُ إِذَا كَبَّرَ جَعَلَ يَدَيْهِ حِذَاءَ مَنْكِبَيْهِ، وَإِذَا رَكَعَ أَمَكَّنَ يَدَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ، ثُمَّ هَصَرَ ظَهْرَهُ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ اسْتَوَى حَيْثُ تَبَى يَعُودُ كُلُّ فَقَارٍ مَكَانَهُ، فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَ يَدَيْهِ غَيْرَ مُفْتَرِشٍ وَلَا قَابِضِهِمَا، وَاسْتَقْبَلَ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِ رِجْلَيْهِ الْقِبْلَةَ، فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَيَّ رِجْلَيْهِ الْبُسْرَى، وَنَصَبَ الْيُمْنَى، وَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ قَدَّمَ رِجْلَهُ الْبُسْرَى، وَنَصَبَ الْأُخْرَى وَقَعَدَ عَلَى مَقْعَدَتِهِ»³

Artinya:

“Diriwayatkan dari Muhammad bin ‘Amr bin At’a’. bahwa ketika ia duduk bersama beberapa orang shahabat Nabi saw. ia menceritakan cara salat Nabi saw. kemudian berkatalah Abu Hamud as-Sa’idiy: saya melihatnya ketika bertakbir beliau menjadikan (mengangkat) kedua tangannya setentang dengan bahunya, dan apabila ruku’ beliau meletakkan kedua tangannya dengan kuat pada lututnya serta meletakkan kedua tangannya dengan kuat pada lutunya seta membungkukkan punggungnya, apabila mengangkat kepala beliau meluruskan (badannya) sehingga semua tulang-tulang kembali pada tempatnya. Kemudian apabila bersujud bahwa meletakkan kedua tangannya dengan tidak membentangkannya dan tidak pula menyampaikan keduanya seta menghadapkan semua ujung jari-jari kedua beliau duduk di atas kaki kirinya dan mendirikan tapat kaki kanannya, dan apabila duduk pada rakaat terakhir, beliau memajukan kaki kirinya ke depan dan mendirikan tapak kaki yang (kanan) dan duduk di tempat duduknya”. HR. Bukhari.

Berdasarkan penjelasan hadis tersebut, maka jelaslah bahwa duduk pada rakaat terakhir, sekalipun salatnya hanya dua rakaat adalah sama dengan duduk tasyahud akhir pada salat-salat yang terdiri ke tiga.

Posisi Duduk Tahiat menurut Mazhab yaitu:

a. Mazhab al-Hanafiyah, posisi duduk tasyahud akhir sama dengan posisi duduk antara dua sujud, yaitu duduk iftirasy. Al-Kasani (w. 587 H) ulama mazhab al-Hanafiyah menuliskan dalam kitabnya Basdai’u Ash-Shanai’ sebagai berikut:

³AbuAbdillahMuhammad, bin Isma’il bin Ibrahim al-Ju’fi al Bukhari, *Sahih al Bukhari*, Juz I. h. 165.

“Adapun cara duduknya menurut sunnah adalah dengan mengiftirasykan kaki kiri ke dua posisi duduk dan duduk di atasnya dan melempangkan kaki kanan.”⁴

Dan posisi duduk (tahiyyat) akhir seperti posisi duduk pada (tahiyyat) awal, sebagaimana kami riwayat kandari hadis Wail dan Aisyah. Dan posisi itu lebih enak buat badan, lebih utama dari duduk tawaruk yang menjadi pilihan Imam Malik.⁵ Dasar pendapat ini adalah sebagai berikut:

عَنْ وَائِلِ بْنِ حُجْرٍ، قَالَ: قَدِمْتُ الْمَدِينَةَ، قُلْتُ: لَأَنْظُرَنَّ إِلَى صَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا جَلَسَ، يَعْنِي لِلتَّشَهُدِ، افْتَرَشَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَوَضَعَ يَدَهُ الْيُسْرَى، يَعْنِي، عَلَى فَخِذِهِ الْيُسْرَى، وَنَصَبَ رِجْلَهُ الْيُمْنَى.⁶

Artinya:

“dari wa’il bin Hajar, berkata aku datang ke Madinah untuk melihat salat Rasulullah saw. ketika beliau duduk (tasyahud), beliau duduk iftirasy dan meletakkan tangan kirinya diatas paha kirinya dan menashabkan kakinya yang kanan”. HR. Tirmizi.

b. Mazhab al-Malikiyah, sebagaimana diterangkan di dalam kitab Asy-Syarhu Ash-Shaghir menyunnahkan untuk duduk tawaruk baik pada tasyahud awal maupun untuk tasyahud akhir.

Dalilnya adalah hadith Nabi: “Dari Ibnu Mas’ud berkata bahwa Rasulullah saw. duduk ditengah salat dan akhirnya dengan duduk tawaruk.

c. Mazhab Asy-Syafi’iyah, sedangkan jumhur ulama menetapkan bahwa posisi duduk untuk tasyahud akhir adalah dudduk tawaruk. Posisinya hampir sama dengan istirasy, namun posisi kaki kiri tidak diduduki melainkan dikeluarkan ke arah bawah kaki kanan. Sehingga duduknya di atas tanah tidak lagi di atas lipatan kaki kiri seperti iftirasy.

Asy-Syafi’iyah dan al-Hanbilah sama-sama berpendapat bahwa untuk duduk tasyahud akhir. Yang disunnahkan adalah duduk tawaruk ini.

Namun keduanya berbeda pendapat ketika bicara duduk tasyahud akhir untuk salat yang dua rakaat dan tidak ada tasyahud awalnya, seperti salat subuh, salat jum’at, salat witir satu rakaat, shalah dhuha, salat Idul Fitri dan Idul Adha serta umumnya salat-salat Sunnah yang lainnya. Pertanyaannya “apakah duduknya tawaruk atau iftirasy?”

Mazhab Syafi’i berpendapat bahwa duduk pada saat tasyahud akhir baik yang memiliki dua rakaat maupun yang hanya memiliki satu tasyahud maka

⁴Al-Kasani, *Badai’u Ash-Shanai’*, jilid I, h. 211.

⁵Ibnu al-Humam, *FathulQadir*, jilid I, h. 316.

⁶Muhammad bin ‘Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dahak al-Tirmizi, *Sunan al-Tirmizi*, Juz I (Bairut: Dar al-Garib al-Islami, 1998 M), h. 379.

semuanya dilakukan dengan duduk tawaruk. Mereka berdalil dengan hadis Abu Humaid al-Sa'idi, beliau berkata:

أَنَا كُنْتُ أَحْفَظُكُمْ لِصَلَاةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ «رَأَيْتُهُ إِذَا كَبَّرَ جَعَلَ يَدَيْهِ حِدَاءً مِنْكَبِيهِ، وَإِذَا رَكَعَ أَمَكَنَ يَدَيْهِ مِنْ رُكْبَتَيْهِ، ثُمَّ هَصَرَ ظَهْرَهُ، فَإِذَا رَفَعَ رَأْسَهُ اسْتَوَى حَتَّى يَعُودَ كُلُّ فِقَارٍ مَكَانَهُ، فَإِذَا سَجَدَ وَضَعَ يَدَيْهِ غَيْرَ مُفْتَرِشٍ وَلَا قَابِضِهِمَا، وَاسْتَقْبَلَ بِأَطْرَافِ أَصَابِعِ رِجْلَيْهِ الْقِبْلَةَ، فَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَتَيْنِ جَلَسَ عَلَى رِجْلِهِ الْيُسْرَى، وَنَصَبَ الْيُمْنَى، وَإِذَا جَلَسَ فِي الرَّكْعَةِ الْآخِرَةِ قَدَّمَ رِجْلَهُ الْيُسْرَى، وَنَصَبَ الْآخِرَى وَقَعَدَ عَلَى مَفْعَدَتِهِ»

Artinya:

"Aku adalah orang yang paling hafal shalatnya Rasulullah sallallahu 'alaihi wasallam diantara kalian. Aku melihat beliau apabila bertakbir maka beliau mensejajarkan kedua tangannya dengan kedua pundaknya, apabila beliau ruku' maka beliau meletakkan kedua tangannya diatas kedua lututnya kemudian beliau meluruskan punggungnya, apabila beliau bangun dari ruku' maka beliau berdiri tegak hingga tulang punggungnya kembali ketempat asalnya, apabila beliau sujud maka beliau meletakkan kedua tangannya tanpa menidurkan kedua lengannya dan juga tidak meletakkannya (pada lambungnya) serta beliau menghadapkan jari-jari kaki beliau kearah kiblat, apabila beliau duduk pada rakaat kedua maka beliau duduk diatas kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya (duduk iftirasy), dan apabila beliau duduk pada rakaat terakhir maka beliau mengedepankan kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya serta beliau duduk diatas tempat duduknya -bukan diatas kaki kirinya- (duduk tawarruk)." HR. Al-Bukhari

Imam Nawawi rahimahullah berkata, Imam Syafi'i dan para sahabat kami berkata: "hadis Abu Humaid jelas membedakan antara dua duduk tasyahud, sedangkan hadis-hadis yang lainnya adalah hadiss yang muthlaq, maka wajib dibawakan sesuai dengan hadis ini (hadis Abu Humaid). Barangsiapa yang meriwayatkan duduk tawarruk, maka yang dimaksud adalah duduk tasyahud akhir, dan barangsiapa yang meriwayatkan duduk iftirasy, maka yang dimaksud adalah duduk tasyahud awal, dan harus diadakan penggabungan (al-Jam'u) antara hadis-hadis yang shahih, terlebih hadis Abu Humaid As Sa'id ini telah disetujui oleh sepuluh orang pembesar para sahabat radiyallahu'anhum.⁷

d. Mazhab al-Hanabilah. Mazhab Hanbali berpendapat bahwa duduk untuk salat yang hanya memiliki satu tasyahud maka duduknya adalah duduk iftirasy. Sebagaimana yang dikatakan oleh Ibnu Qudamah rahimahullah, Dan tidaklah dilakukan d

⁷ An-Nawawi, *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*, jilid III, h. 413.

e. Duduk tawarruk kecuali pada salat yang memiliki dua tasyahud, yaitu pada tasyahud yang kedua.⁸

Mereka berdalil dari beberapa hadis, diantaranya hadis 'Aisyah ra. :

وَكَانَ يَقُولُ فِي كُلِّ رُكْعَتَيْنِ التَّحِيَّةَ، وَكَانَ يَفْرِشُ رِجْلَهُ الْيُسْرَى وَيَنْصِبُ رِجْلَهُ الْيَمْنَى⁹

Artinya:

"adalah beliau saw. mengucapkan tahiyyat pada setiap dua rakaat, dan beliau menghamparkan kaki kirinya dan menegakkan kaki kanannya (duduk iftirasy)". HR. Muslim

Tasyahud terakhir termasuk rukun salat. Diriwayatkan dari 'Abdullah (bin Mas'ud) radiyallahu 'anhu ia berkata, Rasulullah saw. bersabda:

إِذَا قَعَدَ أَحَدُكُمْ فِي الصَّلَاةِ فَلْيَقُلْ: التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، فَإِذَا قَالَهَا أَصَابَتْ كُلَّ عَبْدٍ لِلَّهِ صَالِحٍ فِي السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ¹⁰.

Artinya:

"jika salah seorang diantara kalian duduk (tasyahud akhir) di dalam salat, maka hendaklah ia membaca: "segala salam hormat milik Allah, shalawat dan kebaikan. Semoga keselamatan, rahmat Allah, dan keberkahan-Nya senantiasa dilimpahkan kepada engkau, wahai Nabi. Semoga keselamatan senantiasa dilimpahkan kepada kami dan kepada hamba-hamba Allah yang shalih. Aku bersaksi bahwasanya tiada sesembahan (yang berhak untuk disembah) selain Allah dan aku bersaksi bahwa Muhammad adalah hamba-Nya dan utusan-Nya" Muttafaqun 'alaihi. HR. Bukhari dan Muslim.

Posisi Jari Jemari Ketika Tasyahud¹¹ :

1. Mazhab Maliki : dianjurkan ketika duduk tasyahud agar menekuk jari jemari kecuali telunjuk dan jempol tangan sebelah kanan, meluruskan telunjuk dan jempol, telunjuk kearah bawah jempol, menggerakkan jari telunjuk secara terus menerus ke kanan dan kiri dengan gerakan sedang.
2. Mazhab Hanafi : menunjuk dengan jari telunjuk sebelah kanan saja, andai terputus atau cacat tidak dapat digantikan jari yang lain dari jari jemari tangan kanan dan kiri ketika berakhir tasyahud. Jari telunjuk diangkat

⁸ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, jilid II, h. 227.

⁹ Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz I (Bairut: Dar Ihya' al-Turas). h. 357.

¹⁰ AbuAbdillah Muhammad, bin Isma'il bin Ibrahim al-Ju'fi al Bukhari, *Sahih al Bukhari*, Juz VIII. h. 72. Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz I, h. 301.

¹¹ Syekh Abu Bakar al-Jaza'iri, *al-Fiqh 'ala al-Madzahib al-Arba'ah*, 1/323. Lihat Abdul Somad, *Tanya Jawab Seputar Salat*, h. 52.

ketika menafikan Tuhan selain Allah pada ucapan لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ, menurunkannya kembali ketika menetapkan ke Tuhanan Allah pada lafadz إِلَّا اللَّهُ. dengan demikian maka mengangkat telunjuk sebagai tanda munafikan (Tuhan selain Allah) dan menurunkan telunjuk sebagai tanda menetapkan (Allah sebagai Rabb yang disembah).

3. Mazhab Hanbali : menekuk jari kelingking dan jari manis, melingkarkan jempol dan jari tengah, menunjuk dengan jari telunjuk pada tasyahud dan doa ketika menyebut lafaz Allah tanpa menggerakkannya.
4. Mazhab Syafi'i : menggenggam semua jari jemari tangan kanan, kecuali telunjuk, menunjuk dengan telunjuk pada lafaz إِلَّا اللَّهُ, terus mengangkat telunjuk tanpa menggerakkannya hingga berdiri pada tasyahud awal dan hingga salam pada tasyahud akhir dengan memandang ke arah jari telunjuk selama waktu tersebut. Afdhal menggenggam jempol di samping telunjuk dan posisi jempol di tepi telapak tangan.

Do'a setelah tasyahud akhir:

Mohon perlindungan kepada Allah dari empat perkara

اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عَذَابِ جَهَنَّمَ، وَمِنْ عَذَابِ الْقَبْرِ، وَمِنْ فِتْنَةِ الْمَحْيَا وَالْمَمَاتِ، وَمِنْ شَرِّ فِتْنَةِ الْمَسِيحِ الدَّجَالِ¹²

Artinya:

"Ya Allah, aku berlindung kepada-Mu dari siksa jahannam, siksa kubur, fitnah hidup, dan mati, serta keburukan fitnah al-Masih Dajjal."

Berdo'a untuk dirinya sendiri sebelum salam

اللَّهُمَّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي ظُلْمًا كَثِيرًا، وَلَا يَغْفِرُ الذُّنُوبَ إِلَّا أَنْتَ، فَاعْفِرْ لِي مَغْفِرَةً مِنْ عِنْدِكَ، وَارْحَمْنِي إِنَّكَ أَنْتَ الْعَفُورُ الرَّحِيمُ¹³

Artinya:

"Ya Allah sesungguhnya aku telah menzhalimi diriku sendiri dengan kezhaliman yang banyak, dan tidak ada yang dapat mengampuni dosa-dosa selain Engkau. Maka ampunilah aku dengan ampunan dari-Mu. Dan sayangilah aku, sesungguhnya Engkau Maha Pengampun lagi Maha Penyayang."

¹² Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz I, h. 412.

¹³ AbuAbdillahMuhammad, bin Isma'il bin Ibrahim al-Ju'fi al Bukhari, *Sahih al Bukhari*, Juz I. h. 116.

Macam-macam Lafaz Tahiat

1. Tahiat Ibnu Mas'ud ra.

ابْنُ مَسْعُودٍ، يَقُولُ: عَلَّمَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَكَفَّي بَيْنَ كَفَّيهِ، التَّشَهُدَ، كَمَا يُعَلِّمُنِي السُّورَةَ مِنَ الْقُرْآنِ: «التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، وَالصَّلَوَاتُ وَالطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ»¹⁴

Artinya :

Ibnu Mas'ud berkata: Rasulullah sallallahu 'alaihi wasallam mengajarku tasyahud, dalam keadaan telapak tanganku berdasa diantara dua telapak tangan beliau, sebagaimana beliau mengajarku surat al-Qur'an: «Semua salam/keselamatan milik Allah, demikian pula shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wata'ala) salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah subhanahu wata'ala dan keberkahannya. Salam kesejahteraan atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada sesembahan yang berhak disembah selain Allah. Dan aku bersaksi bahwasannya Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya.» HR. Al-Bukhari

Sebagian sahabat Nabi sallallahu 'alaihi wasallam meriwayatkan dengan

السَّلَامُ عَلَيَّ النَّبِيِّ

menggantikan,

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ

Di antara yang meriwayatkan demikian adalah Abdullah Ibnu Mas'ud radiyallahu 'anhu dalam sahih al-Bukhari no. 6265 dan selainnya, dengan jalur selain jalur riwayat di atas. Beliau berkata, "Kami mengatakan saat Nabi sallallahu 'alaihi wasallam masih hidup.

السَّلَامُ عَلَيْكَ

"keselamatan atasmu...."

Tatkala Nabi sallallahu 'alaihi wasallam telah wafat, kami mengatakan,

السَّلَامُ عَلَيَّ النَّبِيِّ

"keselamatan atas Nabi"

Al-Hafiz Ibnu Hajar berkata, "Menurut tambahan riwayat ini zahirnya para sahabat mengucapkan,

السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ

Dengan huruf *kaf* kata ganti kedua (yang diajak bicara) ketika Nabi masih hidup. Tatkala Nabi sallallahu 'alaihi wasallam sudah meninggal, mereka

¹⁴ AbuAbdillah Muhammad, bin Isma'il bin Ibrahim al-Ju'fi al Bukhari, *Sahih al Bukhari*, juz VIII, h. 59.

menyebutkan dengan lafadz *ghaib* (kata ganti orang ketiga yang tidak hadir). Mereka mengatakan

السَّلَامُ عَلَي النَّبِيِّ

Al-Imam al-Albani mengatakan, “Dalam hal ini masalahnya lapang. Sebab, lafaz mana pun yang diucapkan oleh seorang yang salat, asalkan itu *tsabit* pasti dari Rasulullah sallallahu ‘alaihi wasallam, dia telah menepati sunnah.” (al-Ashl, 3/891)

2. Tahiat Ibnu Abbas radiyallahu ‘anhu

Menurut al-Imam asy-Syafi’i *rahimahumullah*, tasyahud ini paling beliau senangi karena paling sempurna. Meski demikian, beliau tidak mempermasalahkan orang lain yang mengamalkan tasyahud selain ini selama hadisnya sahih. (*al-Umm*, bab “at-tasyahud wash Shalah ‘alan Nabi”). Adapun bacaannya:

«التَّحِيَّاتُ الْمُبَارَكَاتُ، الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ»¹⁵

Artinya:

“Semua salam / keselamatan, keberkahan – keberkahan, demikian pula shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wata’ala) dan ucapan-ucapan yang baik (yang pantas disanjungkan kepada Allah) adalah milik Allah, salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada sesembahan yang berhak disembah kecuali Allah. Dan aku bersaksi bahwasanya Muhammad adalah Rasul Allah.” HR. Muslim

3. Tahiat Abu Musa al-Asy’ari radiyallahu ‘anhu

Lafaznya,

التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ¹⁶

Artinya:

“Semua salam / keselamatan ucapan-ucapan yang baik (yang pantas disanjungkan kepada Allah subhanahu wata’ala), demikian pula shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wa ta’ala) adalah milik Allah. Salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam kesejahteraan atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada sesembahan

¹⁵ Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz I, h. 302.

¹⁶ Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Sahih Muslim*, Juz I, h. 303.

yang berhak disembah kecuali Allah. Dan aku bersaksi bahwasanya Muhammad adalah hamba dan Rasul-Nya." HR. Muslim.

4. Tahiat Ibnu Umar radiyallahu 'anhu

Lafaznya,

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ الصَّلَوَاتُ الطَّيِّبَاتُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ¹⁷

Artinya:

"Semua salam / keselamatan milik Allah demikian pula shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wa ta'ala) dan ucapan-ucapan yang baik (yang pantas disanjungkan kepada Allah subhanahu wa ta'ala). Salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam kesejahteraan atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada ssesembahan yang berhak disembah kecuali Allah saja tidak ada sekutu bagi-Nya. Dan aku bersaksi bahwasanya Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya". HR. Abu Daud.

5. Tahiat Umar Ibnu al-Khattab radiyallahu 'anhu

Umar mengajarkannya kepada manusia dalam keadaan beliau berada di atas mimbar, lafaznya,

التَّحِيَّاتُ لِلَّهِ، الزَّكَايَاتُ لِلَّهِ، الطَّيِّبَاتُ الصَّلَوَاتُ لِلَّهِ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ¹⁸

Artinya:

"Semua salam / keselamatan milik Allah, amal-amal saleh yang menumbuhkan pahala untuk pelakunya di akhirat adalah untuk Allah, demikian pula ucapan-ucapan yang baik (yang pantas disanjungkan kepada Allah subhanahu wata'ala) dan shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wata'ala) adalah milik Allah. Salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam kesejahteraan atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada sesembahan yang berhak disembah kecuali Allah. Dan aku bersaksi bahwasanya Muhammad adalah hamba dan rasul-Nya." HR. Malik dalam Muwatta.

6. Tahiat 'Aisyah radiyallahu 'anhu

Lafaznya,

¹⁷ Sulaiman bin al-Asy'as bin Syadad bin 'Amru Abu Daud al-Azdy, *Sunan Abi Daud*, juz I, h. 255.

¹⁸ Malik bin Anas bin Malik bin 'Amr al-Asbahi al-Madani, *Muwatta al-Imam Malik*, juz I (Bairut: Dar Ihya' al-Turas al-'Arabi, 1406 H/1985M) h. 90.

«التَّحِيَّاتُ الطَّيِّبَاتُ، الصَّلَوَاتُ الرَّكِيَّاتُ لِلَّهِ، أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، السَّلَامُ عَلَيْكَ أَيُّهَا النَّبِيُّ وَرَحْمَةُ اللَّهِ وَبَرَكَاتُهُ، السَّلَامُ عَلَيْنَا وَعَلَى عِبَادِ اللَّهِ الصَّالِحِينَ، السَّلَامُ عَلَيْكُمْ»¹⁹

Artinya :

“Semua salam / keselamatan, ucapan-ucapan yang baik (yang pantas disanjungkan kepada Alla subhanahu wa ta’ala), shalawat (doa-doa pengagungan kepada Allah subhanahu wa ta’ala), demikian pula amal-amal saleh yang menumbuhkan pahala untuk pelakunya di akhirat adalah untuk Allah. Aku bersaksi bahwasanya tidak ada sesembahan yang berhak disembah kecuali Allah saja tidak ada sekutu baginya. Dan aku bersaksi bahwasanya Muhammaad adalah hamba dan rasul-Nya. Salam kesejahteraan atasmu wahai Nabi, rahmat Allah dan keberkahan-Nya. Salam kesejahteraan atas kami dan atas hamba-hamba Allah yang saleh. Salam kesejahteraan atas kalian.”

Kesimpulan

Duduk terakhir dalam salat tersebut ada yang dilakukan dengan iftirosy atau dengan tawarruk. Maksud dari duduk iftirosy adalah duduk dengan menegakkan kaki kanan dan membentangkan kaki kiri kemudian menduduki kaki kiri tersebut. Sedangkan duduk tawarruk adalah duduk dengan menegakkan kaki kanan dan menghamparkan kaki kiri kedepan (di bawah kaki kanan), dan duduknya di atas tanah/lantai duduk terakhir dalam salat tersebut ada yang dilakukan dengan iftirosy atau dengan tawarruk.

Berbagai lafaz tentang tasyahud akhir, semuanya terdapat dalam hadis. Bacaan tersebut boleh diamalkan oleh orang yang salat, semuanya shahih dan mencukupinya. Ulama sepakat bolehnya membaca semua tasyahud yang ada.

DAFTAR PUSTAKA

Al Quran

Al-Azdy, Sulaiman bin al-Asy’as bin Syadad bin ‘Amru Abu Daud. *Sunan Abi Daud*. Juz I. Kairo: Dar al-Hadis. 1346 H.

Al-Bukhari, AbuAbdillah Muhammad, bin Isma’il bin Ibrahim al-Ju’fi. *Sahih al Bukhari*. Bairut;Daru al Kutub 1422.

Al-Jaza’iri, Syekh Abu Bakar. *al-Fiqh ‘ala al-Madzahib al-Arba’ah*. 1/323

Al-Kasani, *Badai’u Ash-Shanai’*, jilid I.

Al-Madani, Malik bin Anas bin Malik bin ‘Amr al-Asbahi. *Muwatta al-Imam Malik*. (Bairut: Dar Ihya’ al-Turas al-‘Arabi. 1406 H/1985M.

¹⁹ Malik bin Anas bin Malik bin ‘Amr al-Asbahi al-Madani, *Muwatta al-Imam Malik*, juz I, h. 91.

- Al-Naisaburi, Abu al-Hasan Muslim bin al-Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi. *Sahih Muslim*. Juz I. Bairut: Dar Ihya' al-Turas.
- Al-Tirmizi, Muhammad bin 'Isa bin Saurah bin Musa bin al-Dahak. *Sunan al-Tirmizi*, Juz I. Bairut: Dar al-Garib al-Islami, 1998 M.
- An-Nawawi. *al-Majmu' Syarh al-Muhadzdzab*. jilid III.
- Ibnu al-Humam, *FathulQadir*, jilid I.
- Ibnu Qudamah. *al-Mughni*. jilid II.
- Malik, Abu. *Sahih Fiqh Sunnah*. al-Maktabah al-Taufiqiyah. tth.

HARMONI SOSIAL KEAGAMAAN MASYARAKAT HINDU DAN MUSLIM DI DESA JATI BALI

Guruh Ryan Aulia, Isna Khairun Nisa

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar

guruh.ryan@uin-alauddin.ac.id , khairunisaisna95@gmail.com

Abstract;

The Religious Social Harmony of Hindu and Muslim communities in Jati Bali Village show that The social-religious harmony, being peaceful and respectful to each other, while the perceptions of Muslims show that there are no differences in understanding in various differences in terms of ethnicity, race and religion. Supporting factors build and strengthen the foundations of harmony and place love in the lives of religious people. The inhibiting factors are today's challenges, the establishment of houses of worship, and interfaith marriages that are not approved by their parents. the local government is able to maintain the harmony that has existed in the village. Preferably in the village it is necessary to increase the learning of youth in order to build a tolerance system. Interfaith marriages should be carried out with the consent of both parties so that there are no disagreements. To be approved for the construction of a house of worship, the local community must obtain approval from the government.

Keywords;

Social Harmony; Hindu; Muslim

Abstrak;

Harmoni Sosial Keagamaan Masyarakat Hindu dan Muslim di Desa Jati Bali menunjukkan bahwa harmoni sosial keagamaan, bersikap damai dan saling menghargai, sedangkan persepsi umat Muslim menunjukkan bahwa tidak terjadi selisih paham diberbagai perbedaan baik perbedaan suku, ras dan Agama. Faktor pendukung membangun dan memperkuat dasar-dasar kerukunan dan menempatkan cinta kasih dalam kehidupan umat beragama. Faktor penghambat tantangan masa kini, pendirian dalam rumah ibadah, dan perkawinan beda Agama yang tidak disetujui oleh orang tua. pemerintah setempat mampu mempertahankan keharmonisan yang telah terjalin di desa tersebut. Sebaiknya dalam desa diperlukan peningkatan pembelajaran terhadap remaja agar membangun sistem toleransi. Perkawinan beda agama sebaiknya dilakukan dengan persetujuan kedua belah pihak agar tidak terjadi selisih paham. Untuk dapat disetujui pembangunan rumah ibadah maka masyarakat setempat harus mendapatkan persetujuan dari pemerintah.

Kata Kunci;

Harmoni Sosial; Hindu; Muslim

Pendahuluan

Keberagaman Indonesia yang berimplikasi pada keragaman yang lainnya terdapat pada tatatan kehidupan masyarakat yang terhimpun dalam suatu ideologi yaitu Pancasila. Konsep keberagaman diantaranya suku, ras, pola culture dan agama yang menuntut penguasaan masyarakat terhadap

adanya komunikasi multikultura yang sangat penting di masyarakat.¹ Agama dapat di harapkan untuk membangkitkan kesadaran tentang pentingnya dan bernilainya kehadiran orang lain, yang mungkin memiliki perbedaan dan keunikan tersendiri. Kehadiran orang lain dapat menyadarkan kita bahwa pentingnya kehadiran mereka, memberikan peluang bagi eksistensi diri serta tumbuhnya kesantunan toleransi.

Tatanan realitas masyarakat Indonesia yang plural sering kali dihadapkan dengan dua persoalan pertama, adanya keberagaman suku, agama, dan ras yang biasa disebut dengan SARA, hal ini dapat menjadi kebanggaan bangsa Indonesia karena memiliki keunikan sehingga dapat di pandang oleh bangsa lain karena memiliki ciri khas tersendiri, sehingga nampak perbedaan bangsa Indonesia dengan bangsa lainnya yang ada di dunia. Kedua namun Indonesia memiliki kecenderungan terjadinya konflik dan berbagai aksi-aksi yang timbul karena SARA. Tetapi disisi lain setiap agama telah mengajarkan umatnya untuk selalu berperilaku dan berbuat baik kepada siapapun dan di manapun.²

Menurut Wiliam James pengalaman beragama dalam setiap individu bersifat unik dan setiap individu menyadari adanya empat hal. Pertama, bahwa dunia merupakan bagian sistem yang spiritual yang dengan sendirinya memberikan nilai bagi dunia indrawi. Kedua bahwa tujuan dari masalah adalah menyatukan dirinya sendiri dengan alam yang lebih tinggi darinya. Ketiga, keyakinan beragama membangkitkan semangat baru di dalam hidup. Keempat, bahwa Agama mengembangkan kepastian dan rasa aman serta damai bahkan menyegarkan cinta dalam hubungan kemanusiaan. Dari empat hal tersebut poin keempat menjelaskan bahwasanya Agama mengembangkan kepastian rasa aman dan damai serta menyegarkan cita dalam hubungan kemanusiaan, dijadikan landasan dalam hidup bermasyarakat yang menghasilkan harmoni sosial keagamaan antara kelompok Hindu dan Islam di Desa Jati Bali Kecamatan Ranomeeto. Tampaknya komunitas Hindu dan Muslim mendominasi di Desa Jati Bali merasakan bahwasanya agama memberikan rasa aman dan kedamaian serta menyegarkan cinta dalam hubungan masyarakat. Sehingga terjadi harmoni sosial keagamaan di Desa Jati Bali Kecamatan Ranomeeto Kabupaten Konawe Selatan.³

¹I Putu Suardipa, "filosofi dalam aksioma multicultural masyarakat Hindu Bali", *Jurnal Widya Katambung*. Vol. 8, no. 2 Hal 2

²I. G. A. Artatik, "Pola Integrasi umat Hindu-nasrani: Studi kerukunan beragama Di Desa Dalung" *Jurnal Widya Wretta*, Vol. 1 Nomor 1, April 2018, h. 2

³Biyanto, "Pemikiran William James Tentang Agama", *Jurnal IAIN Sunan Ampel Media Komunikasi dan Informasi Keagamaan*, Edisi XIV, (Desember 1998-1999),53

Harmoni sosial keagamaan mengarah kepada sikap yang terbuka dan mau mengakui keberadaan berbagai suku bangsa, warna kulit, bahasa, adat istiadat, budaya bahasa, serta agama. Sebagai mana di jelaskan dalam Q.S Al-Hujarat/ 49:13:

يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۗ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ

Terjemahannya:

*Wahai manusia, sesungguhnya Kami telah menciptakan kamu dari seorang laki laki dan perempuan. Kemudian, Kami menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan bersuku-suku agar kamu saling mengenal. Sesungguhnya yang paling mulia di antara kamu di sisi Allah adalah orang yang paling bertakwa. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui lagi Maha Teliti.*⁴

Tidak ada satu pun manusia yang mampu menolak sunnatullah ini. Dengan demikian sudah selayaknya bagi manusia untuk mengikuti petunjuk Tuhan dalam menghadapi perbedaan-perbedaan antar umat beragama yang berbeda termasuk dalam salah satu risalah teologi Islam, karena Tuhan senantiasa mengingatkan kita akan keragaman manusia, baik dilihat dari sisi agama, suku, warna kulit, adat-istiadat dan lain sebagainya.

Manusia pada hakikatnya mempunyai sifat dinamis. Dalam artian bahwa manusia dalam kehidupannya cenderung berpindah-pindah. Perpindahan manusia atau penduduk dari suatu tempat ke tempat lainnya (migrasi) dapat berupa perpindahan penduduk dari kota ke desa atau sebaliknya. Migrasi atau yang sering disebut dengan perpindahan penduduk tidak merata, pada suatu daerah tertentu, tetapi hal itu tidak mungkin untuk di jauhkan, karena merupakan program pemerintah.⁵

Rasa Solidaritas dan bahkan ikatan emosional antar penduduk terlihat kuat. Harmoni keberagaman umat Hindu Bali sangat menjunjung tinggi adat, kebudayaan, dan agama yang di anut oleh sebagian besar penduduk Bali. Kebudayaan Bali sejalan dengan perkembangan hubungan manusia dengan manusia, manusia dengan alam, dan manusia dengan Tuhan yang Maha Esa. Ketiga hubungan inilah yang disebut dengan *Tri Hita Karana* yang menjadi dasar untuk menumbuhkan kebahagiaan yang bertahan hingga kini.⁶

⁴ <https://www.merdeka.com/quran/al-hujurat/ayat-13>

⁵ Nyoman Suarsana, "lingkungan Hidup dan Kebudayaan Bali (Sebuah Deskripsi Tentang Perubahan)", *Journal of Anthropology*, Vol. 1. No. 1. September 2017; h. 1

⁶ Ni Komang Wisesa Subagia, Thesis "Persepsi masyarakat terhadap konsep Tri Hita Kirana sebagai implementasi hukum alam", (2016) h.4

Pada Tahun 1968 terjadi ketidakcocokan antara penduduk Muslim dengan penduduk Hindu Bali di Desa Jati Bali Ranomeeto. Karena penduduk Bali adalah Pendatang dari Pulau Bali yang kemudian membawa adat dan kebudayaan-Nya, dan penduduk asli tolaki (Muslim) menjauh dengan orang Bali. Hal tersebut dikarenakan ada perbedaan persepsi tentang Babi. Suku tolaki (Muslim) mengharamkan Babi, sedangkan masyarakat Bali tidak. Perbedaan tersebut sampai menimbulkan sikap yang kurang harmonis.⁷

Masyarakat Bali sejak dulu memiliki hal-hal yang tetap melekat pada setiap sendi kehidupan mereka yakni agama, adat istiadat, kepercayaan dan sistem peribadatan mereka. Sebagai landasan-landasan dalam segala aspek kehidupan masyarakat Bali. Suku Bali yang transmigrasi di daerah Jati Bali sebagian besar adalah beragama Hindu yang menyebabkan kehidupan tatanan sosial dan tradisional mereka pada norma-norma, tradisi serta nilai-nilai kehidupan yang tercipta menjadi bukti bahwa agama Hindu merupakan dasar aturan kehidupan mereka sehari-hari. Fakta-fakta inilah yang membedakan masyarakat Bali dari masyarakat yang lain.⁸

Belakangan ini telah terjadi berbagai pemahaman agama yang fanatik dan dibarengi dengan konflik sosial dimana-mana,⁹ walaupun bisa dikatakan konflik sosial dapat terjadi karena adanya pemahaman agama, tetapi tidak dapat dihindari akan terjadinya konflik agama, di era sekarang ini khususnya di Indonesia. Pemahaman-pemahaman agama telah masuk, segala usaha maupun tindakan untuk memperjuangkan keberadaannya entah karena alasan sosial, agama, suku, dan kebudayaan, yang tentunya memiliki visi dan misi tersendiri maupun jalan sendiri untuk mencapai tujuan yang di harapkan.

Agama selalu disangkutpautkan dengan sangpencipta sebagai penguasa yang individual atas hidup mereka. Agama selalu di hubungkan dengan sang pencipta sebagai pemilik segalanya, sehingga apa yang dituangkan dalam kitab mereka akan memperjuangkan dan melaksanakan dengan sungguh-sungguh karena dianggap memberikan kedamaian pada kehidupan yang sedang di jalani dalam kehidupan setelah tiada. Agama Islam maupun Hindu Bali sama-sama mempertahankan keberadaannya dengan menunjukkan identitasnya. umat Hindu

⁷I Ketut Suardika, Tesis: "Komunitas Tradisional di Daerah Transmigrasi" (Surabaya Ir-Perpustakaan Universitas Airlangga, 2000) h. 38-39

⁸Monika Ata & Agus S. Ekomadyo, "Adaptasi Arsitektur Tradisional Bali pada Tempat-tempat Komunal Di Desa Balinuraga, Kalianda, Lampung Selatan", *Jurnal arsitektur dan perkotaan*, vol 09, no 02, Juli 2018. h 2-3

⁹Siti Aisyah, "Konflik Sosial Dalam Hubungan Antar Umat Beragama", *Jurnal Dakwah Tabligh*, Vol. 15, No. 2, (Desember 2014:189-208), 194.

<http://journal.uinalauddin.ac.id/index.php/tabligh/article/viewFile/348/319> (Akses 5 Januari 2023)

Bali yang memegang erat konsep *Tri Hita Karana*, dan tetap melestarikan kebudayaannya dan adat istiadatnya, walaupun berada di daerah yang mayoritas beragama Islam yang yang memegang erat kitab sucinya.¹⁰

Harmonisasi sosial adalah semangat yang seimbang dalam kelompok. Harmoni sosial akan tercipta didalam komunitas masyarakat yang menjadi fakta, kemudian sangat penting di tengah-tengah masyarakat, namun hal tersebut tidak menjadi penghalang untuk saling berkomunikasi walaupun terdapat perbedaan yang menonjol. Perbedaan kelompok masyarakat ini tidak membuat kebenaran diantara kelompok yang lain, dan tidak menyalahkan, tetapi dengan perbedaan keyakinan ini dapat di jadikan sebagai kekuatan untuk menghasilkan suatu harmoni sosial keagamaan.¹¹

Untuk menciptakan harmoni sosial keagamaan dapat dikatakan bahwa memahami agama ada dua cara yang pertama yaitu vertikal di mana kepercayaan seseorang yang dilakukan terhadap tuhan secara langsung seperti beribadah kepada Tuhan. Sedangkan secara horizontal dapat di bangkitkan melalui kegiatan bermasyarakat, yakni dengan melekatkan satu dengan yang lain kemudian mewujudkan sikap toleransi di antara masyarakat tersebut. Sikap toleransi masyarakat inilah yang menjadi tanggung jawab karena toleransi adalah kedamaian, kerukunan, dan menghargai satu dengan yang lainnya yang menumbuhkan harmoni sosial.

Desa Jati Bali merupakan salah satu wilayah yang ada di Kecamatan Ranomeeto Kabupaten Kendari Provinsi Sulawesi Tenggara. Desa ini adalah daerah transmigrasi perintis atau yang pertama di Provinsi Sulawesi Tenggara, yang mulai datang pada tanggal 21 November 1968. Nama Jati Bali merupakan usulan oleh beberapa pemuka agama. Kata *Jati* berarti sungguh-sungguh karena kata *Jati* diambil dari bahasa daerah Bali, yang artinya sungguh. Sedangkan kata Bali di gunakan untuk menjadi nama desa, agar penduduk setempat selalu mengingat asal-usul mereka yaitu Bali. Masyarakat Hindu Bali identik dengan berbagai kegiatan upacara ritual budaya dan adat istiadat. Adat dan agama sangat berpengaruh dalam kehidupan masyarakat.¹² Selain itu untuk

¹⁰I Wayan Gata, "Pola Interaksi Keberagaman Masyarakat Multikultural di Desa Pengastulan" (Skripsi Sarjana, fakultas Ushuluddin dan Studi Agama, Universitas Islam Negeri Mataram, 2022), h.20

¹¹Abdurrahman Wahid dkk, "Dialog: Kritik & Identitas Agama" (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2019), h 49.

¹²Ni Luh Putu Metasari, "perubahan dan Kontinyuitas Tradisi Budaya Bali Oleh komunitas Orang-Orang Bali yang Tinggal Di Surakarta", *Journal of Rural and Development*, Volume IV No. 1, Februari 2013, h. 2

menunjukkan kesungguhan mereka setia pada adat dan tradisi leluhurnya di Bali.¹³

Harmoni Sosial Keagamaan

Harmoni dapat di artikan sebagai keselarasan, kecocokan, bahkan keserasian, atau menyeimbangkan dan menyenangkan. Harmoni dapat pula diartikan sebagai adanya kesejukan, kehangatan, keterpaduan, kerukunan yang mendalam dengan sepenuh hati yang melibatkan dua bagian sekaligus yaitu fisik dan psikis. Keharmonisan merupakan tujuan kehidupan yang didambakan bagi seluruh umat manusia baik harmonis di dalam ruang lingkup kekeluargaan, pertemanan, maupun di lingkungan sekitar.¹⁴ Harmoni sosial adalah tujuan kehidupan masyarakat yang tidak muncul begitu saja di tengah kehidupan masyarakat. Namun perlu di pertimbangkan di setiap elemen dari masyarakat tersebut. Semua bagian kehidupan masyarakat harus saling mendorong satu sama lain agar terciptanya harmoni sosial di tengah masyarakat.

Harmoni sosial keagamaan dapat dikatakan terjadi ketika adanya interaksi sosial di dalam suatu masyarakat yang berjalan dengan sewajarnya dan tanpa ada tekanan atau paksaan dari salah satu unsur atau elemen masyarakat meskipun di dalam masyarakat tersebut terdapat perbedaan kepercayaan. Namun perbedaan kepercayaan bukanlah suatu hambatan untuk mewujudkan harmoni sosial, sebaliknya justru akan memper-erat harmoni sosial.¹⁵

Ketika suatu masyarakat tidak ada kecocokan, individu yang ada di dalam akan selalu merasakan ketidaknyamanan dan perilaku yang bersifat menentang akan tampak di tengah kehidupan masyarakat. Hal tersebut akan timbul akibat ketidakpuasan terhadap suasana kehidupan masyarakat tersebut karena terdapat kepercayaan yang berbeda. Hal tersebut sering kali menjadi penyebab ketidakcocokan kehidupan sosial masyarakat.

Persepsi Masyarakat Hindu dan Muslim terhadap Harmoni Sosial

Harmoni adalah keselarasan, kecocokan, keseimbangan yang menyenangkan. Harmoni mengacu pada kenyamanan, keterpaduan atau bahkan kerukunan yang mendalam dengan sepenuh hati yang melibatkan dua

¹³I Ketut Suardika, Tesis : "Komunitas Tradisional di daerah Transmigrasi" (Surabaya, Ir-Perpustakaan Universitas Airlangga, 2000) h. 38-39

¹⁴M Roqib, "Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender)", (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2018)

¹⁵Yuni Istiani, "Pendidikan Multikultural Dalam Menciptakan Harmoni Sosial Keagamaan.Pdf, Prosiding Seminar Nasional Reforming Pedagogy",3, <https://www.usd.ac.id/seminar/snrp2016/wpcontent/uploads/2017/01/SNRP57.pdf> diakses pada 8 Januari 2023).

aspek sekaligus yaitu aspek fisik dan psikis. Harmoni sosial adalah tujuan kehidupan masyarakat yang tidak nampak begitu saja di tengah kehidupan masyarakat di Desa Jati Bali Kecamatan Ranomeeto. Semua bagian dari kehidupan masyarakat saling mendorong satu sama dengan yang lainnya, agar terciptanya harmoni sosial keagamaan di tengah masyarakat. Harmoni sosial keagamaan dapat dikatakan bahwa ketika terjalin interaksi sosial di dalam suatu masyarakat maka akan berjalan dengan wajar tanpa adanya tekanan ataupun paksaan dari pihak manapun, meskipun terdapat keyakinan yang berbeda.

1. Masyarakat Hindu

Setelah Harmoni sosial keagamaan yang terjadi tidak hanya dalam kegiatan sosial, namun juga terjadi ketika kegiatan keagamaan itu diselenggarakan. Hal tersebut dapat kita lihat ketika salah satu umat beragama sedang melakukan kegiatan keagamaan dan mereka turut mengundang perwakilan umat beragama yang beragama Islam sebagai bentuk menghargai secara sosial keberagamaannya. Hal ini dialami oleh masing-masing umat beragama ketika salah satu mengadakan kegiatan keagamaan.

Dalam kegiatan aktivitas sosial juga terjadi harmoni di antara kedua umat beragama yang tinggal di dalam satu desa tersebut. Seperti dalam rangkaian upacara menyambut hari Raya Nyepi, umat Hindu selalu mengadakan bakti sosial di dalam pura, dan mengadakan bakti sosial di desa bersama dengan umat Muslim. Tujuan diadakannya kegiatan sosial ini yang diikuti oleh kedua umat ini yaitu untuk terus menjaga dan membangun harmoni sosial keagamaan. Pengakuan umat Islam dalam memperingati hari kemerdekaan bangsa, umat hindu ikut serta dalam mengadakan lomba di lapangan Desa dan diikuti oleh seluruh anak-anak Desa Jati Bali.

Dalam kegiatan gotong royong , serta rapat rutin yang dilakukan tiap wilayah rukun tetangga, kedua umat beragama ini akan selalu duduk bersama dan membaur menjadi satu. Dalam hal ini masyarakat Hindu mempercayai bahwa Harmoni sosial keagamaan dapat membuat tali silaturahmi antar Agama semakin erat, dan bahkan menjalin hubungan kekeluargaan, seperti menikahkan agama Hindu dengan Muslim. Walaupun pada awalnya masyarakat Hindu masih susah di terima di kalangan masyarakat Muslim.

2. Masyarakat Muslim

Dalam Islam harmoni sosial keagamaan yang terjadi tidak hanya dalam kegiatan sosial saja, akan tetapi juga terjadi ketika kegiatan keagamaan diselenggarakan. Pada awal kedatangan Umat Hindu Bali ini mereka sangat tidak mudah diterima di penduduk setempat, karena adanya perbedaan suku, kebudayaan dan bahkan Agama. Tentunya sangat tidak mudah untuk

menyesuaikan diri dalam waktu yang sangat singkat. Butuh waktu untuk bersosialisasi di masyarakat setempat. Namun dengan seiring perkembangan zaman kini masyarakat Hindu dan Muslim menjalin keharmonisan sosial antar umat beragama, saling menghargai, saling bekerja sama.

Harmoni sosial keagamaan di Desa Jati Bali Kecamatan Ranomeeto tidak akan terlaksana atau tidak akan terwujud apabila tidak ada faktor yang menjadi latar belakang terjadinya harmoni sosial keagamaan tersebut.

Latar Belakang Harmoni Sosial Keagamaan di Desa Jati Bali

Harmoni sosial keagamaan di Desa Jati Bali Kecamatan Ranomeeto tidak akan terlaksana atau tidak akan terwujud apabila tidak ada faktor yang menjadi latar belakang terjadinya harmoni sosial keagamaan tersebut. beberapa faktor yang melatar belakangi harmoni sosial keagamaan di antaranya:

1. Pemahaman Agama

Pemahaman agama yang merupakan salah satu faktor yang melatarbelakangi terjadinya harmoni sosial keagamaan yang terjadi, sering kali pemahaman dan pengalaman para penganutnya membuat ajaran menjadi kabur. seperti yang diajarkan oleh masyarakat Hindu dan Islam di Desa jati Bali yang memiliki pemahaman Agama seperti yang diajarkan oleh setiap masing-masing Agama.

Dengan pemahaman Islam yang masih menjaga tradisi-tradisi lokal tentunya hal tersebut menjadi problem ketika umat Hindu yang ada di Desa Jati Bali melakukan kegiatan. Kelompok Islam tradisional memiliki kelenturan dan nilai inti universal dalam merespons tradisi dan budaya lokal yang ada, dengan catatan tidak bertentangan dengan prinsip-prinsip ajaran Agama Islam sebagai wujud kerahmatan bagi umat manusia di muka bumi ini.

Pemahaman keagamaan masing-masing agama yang ada di Desa Jati Bali tidak hanya dijadikan pemahaman di dalam kepala saja melainkan diwujudkan dalam sikap sehari-hari sebagai umat beragama yang tinggal dalam satu wilayah Desa. Saling membantu ketika salah satu umat beragama akan mengadakan kegiatan keagamaan dan kegiatan sosial

2. Ajaran Agama

Setiap Agama memiliki ajaran yang berbeda satu sama satu sama lain, akan tetapi pada dasarnya fungsi Agama bersifat universal. Dalam setiap agama memiliki ajarannya masing-masing, yang pasti semua agama mengajarkan persaudaraan, persatuan dan perdamaian.

Kedua Agama yang tinggal di Desa Jati Bali ini memiliki ajaran yang bertujuan mengedepankan prinsip-prinsip kebersamaan. Melalui masing-masing ajaran dari kedua Agama. Para penganut menerapkan dalam kehidupan sehari-harinya sehingga terwujudnya harmoni sosial keagamaan di Desa Jati Bali.

3. Kesadaran Cinta Tanah Air

Keyakinan seseorang yang beragama kepada agamanya tidak akan mengurangi cinta tanah airnya. Karena seluruh agama mengharuskan pemeluknya untuk menjaga kedaulatan dan kehormatan bangsa dan negaranya.

Cinta tanah air merupakan perasaan yang timbul dari hati seseorang warga negara untuk merawat, mengabdikan, membela, melindungi tanah airnya dari ketidakharmonisan berupa ancaman dan gangguan. Cinta tanah air seharusnya dipahami secara luas, cinta tanah air juga sering dikenal dengan istilah Nasionalisme, yang merupakan kepastian tertinggi bagi Individu atau warga terhadap bangsa dan negaranya.

4. Toleransi

Toleransi ialah konsep modern yang berguna untuk menggambarkan sifat saling kerja sama dan menghormati di tengah kelompok masyarakat yang berbeda budaya, bahasa, etnis, bahasa, politik maupun agama. Bentuk toleransi yang diajarkan oleh agama Islam adalah persaudaraan universal, persaudaraan yang melindungi hak-hak orang lain serta dapat diterimanya perbedaan di tengah masyarakat Islam.

Toleransi dapat dikatakan kegiatan atau perilaku yang menuju kepada suatu kerelaan untuk melihat dan menerima kenyataan pada perbedaan-perbedaan yang dimiliki oleh orang lain, yang disertai pula dengan kesabaran, menghargai perbedaan pendapat, serta menahan diri dengan kata lain toleransi dapat pula diartikan sebagai membiarkan, membolehkan, dan menenggang

Faktor Pendukung dan Penghambat Harmoni Sosial Keagamaan

Dalam upaya mewujudkan harmoni sosial keagamaan yang terjadi di tengah-tengah masyarakat, tentunya dibutuhkan beberapa faktor yang dapat mempengaruhi terjadinya harmoni sosial keagamaan tersebut. Berikut adalah faktor pendorong dan faktor penghambat terjadinya harmoni sosial keagamaan.

1. Faktor Pendukung Terjadinya Harmoni Sosial Keagamaan

Dalam menjalin harmoni sosial keagamaan tentunya ada faktor yang menjadi alasan untuk melaksanakan harmoni sosial keagamaan dan faktor pendukung

- a. Membangun dan memperkuat dasar-dasar kerukunan dimulai dari Internal dan antar umat beragama itu sendiri.
- b. membangun suasana hidup yang beragama kondusif dalam rangka menyempurnakan pendalaman dan penghayatan agama dan pengalaman dalam keberagamaan yang mendukung untuk pembinaan kerukunan hidup antar umat beragama.
- c. Selalu menempatkan cinta kasih dalam kehidupan umat beragama dengan cara menghilangkan perasaan saling curiga kepada umat agama lain. Sehingga tercipta suasana harmoni antar manusia tanpa dipengaruhi faktor tertentu seperti agama
- d. Menerima orang lain apa adanya. Setiap umat beragama harus mampu menerima seseorang apa adanya baik itu kekurangan ataupun kelebihan, tidak melihat umat beragama lain dengan kaca mata agama yang dianutnya

Dalam menjalin harmoni sosial keagamaan tentunya ada faktor yang menjadi alasan untuk melaksanakan harmoni sosial keagamaan. dengan adanya faktor pendukung ini akan menjadikan masyarakat menjadi rukun dan damai karena dalam setiap Agama mengajarkan untuk saling menerima apa adanya dan tidak melihat Agama lain dengan pandangan Agama yang dianutnya. Selain faktor pendorong adapula faktor penghambat dalam menjalin harmoni sosial keagamaan.

2. Faktor Penghambat Harmoni Sosial Keagamaan

Selain faktor pendorong didalam mewujudkannya harmoni sosial keagamaan, terdapat pula faktor yang menjadi penghambat atau mengganjal terjadinya harmoni sosial keagamaan tersebut. Antara lain

- a. Banyak dari kalangan remaja dewasa ini menolak agama sehingga tidak menunjukkan sikap toleransi terhadap agama lain Bhineka Tunggal Ika merupakan simbol yang dipahami bahwa kesatuan itu ada karena adanya perbedaan di dalam negara Indonesia. Berbeda-beda tetap satu. Akan tetapi atas dasar lahirnya semboyan ini lahirlah konflik SARA (Suku, Agama, Ras, Antar golongan) merupakan dampak masih dangkalnya seseorang dalam memahami harmoni sosial keagamaan dengan cara musyawarah sesuai dengan demokrasi pancasila.

- b. Pendirian rumah ibadah sering kali menimbulkan konflik karena tanpa ada persetujuan kedua belah pihak dalam pembangunan rumah ibadah dan tanpa persetujuan pemerintah. Dalam upaya mendirikan rumah ibadah tidak melihat situasi dan kondisi umat beragama dalam kacamata stabilitas sosial dan kebudayaan masyarakat setempat maka akan menutup kemungkinan menjadi sumberpertengkaran atau permasalahan.
- c. Perkawinan beda agama merupakan ikatan lahir dan batin antara seorang pria dan seorang wanita, yang karena berbeda agama, menyebabkan tersangkutnya dua peraturan yang berlainan mengenai perkawinan beda Agama. Dari perkawinan Agama dapat menimbulkan hubungan yang tidak harmonis, terlebih pada Anggota keluarga masing-masing pasangan yang berkaitan dengan perkawinan, bahkan harta benda, dan warisan dan yang paling penting itu adalah keharmonisan tidak akan bertahan lama.

Kesimpulan

Persepsi masyarakat Hindu tentang harmoni sosial keagamaan adalah dimana mereka merasa aman dan nyaman. Sedangkan masyarakat Muslim harmoni sosial adalah mereka saling menghargai dan tidak terjadi selisih paham di Desa Jati Bali. Harmoni sosial keagamaan tidak akan terwujud apabila toleransi keagamaan tidak ada dan tidak diterapkan. Sehingga toleransi tersebut dilakukan oleh umat Hindu dan Muslim di Desa jati Bali terjadi dalam kehidupan sehari-harinya, guna tetap menjaga hubungan antar agama.

Faktor pendukung terjadinya harmonisasi sosial keagamaan adalah membangun dan memperkuat dasar-dasar kerukunan antar umat beragama, mengupayakan dalam membangun sistem toleransi dan persatuan nasional, membangun suasana hidup beragama yang kondusif, memperdalam nilai-nilai spiritual yang implementatif bagi manusia yang mengarahkan kepada nilai-nilai ketuhanan, menerima orang lain dengan apa adanya. Adapun yang menjadi faktor penghambat tantangan masa kini di era perkembangan zaman yang semakin modern sering kali menjadi hambatan untuk mewujudkan keharmonisan dalam sosail keberagamaan, pendirian rumah ibadah masi sering kali menjadi pro dan kotra dalam membangun sebuah rumah ibadah, perkawinan beda Agama sering kali menimbulkan konflik karena adanya perbedaan sehingga sulit untuk menerima satu dengan yang lainnya.

DAFTAR PUSTAKA

Aisyah Siti. *Konflik Sosial dalam Hubungan Antar Umat Beragama*, Jurnal Dakwah Tabligh

- <http://journal.uinalauddin.ac.id/index.php/tabligh/article/viewFile/348/319> akses pada Tanggal 5 Januari 2022. 2014
- Artatik I.G.A. *Pola Interaksi Umat Hindu dan Nasrani Studi Kerukunan Umat Beragama di Desa Dalung*, Jurnal Widya Wretta, Vol. 1 No. 1. 2018
- Ata Monika & Ekomadyo Agus S. *Adaptasi Arsitektur Tradisional Bali pada Tempat- Tempat Komunal di Desa Balinuraga*, Jurnal Aksitektur dan Perkotaan, Vol. 9, No. 2 hal. 2-3. 2018
- Biyanto, " *Pemikiran William James Tentang Agama* ", Jurnal IAIN Sunan Ampel Media Komunikasi dan Informasi Keagamaan, Edisi XIV, (Desember 1998-1999), 53 Contoh Judul Skripsi dan Metodologinya, (Cet. I; Yogyakarta: DEEPUBLISH, 2018), h. 50-51.
- <https://www.merdeka.com/quran/al-hujurat/ayat-13>
- Istiani Yuni. *Pendidikan Multikultural Dalam Menciptakan Harmoni Sosial Keagamaan*. Prosiding Seminar Nasional Reforming Pedagogy, 3.
- Metasari Putu Ni Luh. *Perubahan dan Kontinuitas Tradisi Budaya Bali Oleh Komunitas Orang-orang Bali yang Tinggal Di Surakarta*, Jurnal Of Rural and Development Vol IV, No.1 hal 2. 2013
- Roqib M. *Harmoni dalam Budaya Jawa (Dimensi Edukasi dan Keadilan Gender)*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2007) Rosdakarya, 1993), h. 104-105.
- Suardika I Ketut. *Komunitas Tradisional di Daerah Transmigrasi*, Surabaya, Perpustakaan Universitas Airlangga, hal 38-39. 2000
- Suardipa I Putu. *Filosofi dalam Aksioma Multicultural masyarakat Hindu Bali*, Jurnal Widya Katambung, Vol. 8. No 2.
- Suarsana I Nyoman. *Lingkungan Hidup dan Kebudayaan Bali*, Jurnal Antropologi, Vol. 1 No. 1
- Subagia Siwesi Ni Komang. *Persepsi Masyarakat Terhadap Konsep Tri Hita Kirana Sebagai Implementasi Hukum Alam*, Hal 4.
- Wahid Abdurrahman Dkk, *dialog kritik dan identitas* (Yogyakarta Pustaka Pelajar 2023

KAJIAN GEOGRAFI POLITIK PADA PERISTIWA PENAKLUKKAN KHAIBAR DI MASA PEMERINTAHAN NABI MUHAMMAD SAW

Kaslam

Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar
etos.kaslam@uin-alauddin.ac.id

Abstract

The conquest of Khaibar in Islamic history is one of the important events that has an interesting political geography dimension to study. This incident occurred in 628 AD, when Muslims experienced conflict with Jewish tribes in Khaibar, which marked strategic steps in securing and strengthening the position of Muslims in the region. The purpose of this article is to analyze the conquest of Khaibar during the reign of Prophet Muhammad SAW using a political geography approach. By using the library research method, we collect reference materials from credible sources. The result is the Prophet Muhammad SAW. used the strategy of Urban Warfare in the conquest of Khaibar's strongholds. Apart from that, Jungle Warfare was also implemented by controlling air and logistical sources outside the fort. Because it is very dependent on the defense of the fort, the tactic used is to control one fort together. And the final strategy is to form small teams to outwit and break up the concentration of the Jewish army, so that all the strongholds are conquered by the Muslims.

Keywords

Khaibar, Urban Warfare, Political Geography

Abstrak

Peristiwa penaklukan Khaibar dalam sejarah Islam adalah salah satu peristiwa penting yang memiliki dimensi geografi politik yang menarik untuk dikaji. Peristiwa ini terjadi tahun 628 Masehi, ketika umat Muslim mengalami konflik dengan suku-suku Yahudi di Khaibar, yang menandai langkah-langkah strategis dalam mengamankan dan memperkuat kedudukan umat Muslim di wilayah tersebut. Tujuan artikel ini adalah untuk menganalisis peristiwa penaklukan Khaibar di masa Pemerintahan Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan pendekatan geografi Politik. Dengan menggunakan metode library research, kami mengumpulkan bahan referensi dari sumber yang kredibel. Hasilnya Nabi Muhammad SAW. memakai strategi Urban Warfare (Perang Kota) dalam penaklukan Khaibar yang dikelilingi benteng-benteng. Selain itu, diterapkan juga Jungle Warfare (Perang Hutan) dengan menguasai sumber air dan logistik yang letaknya di luar benteng. Karena sangat bergantung dengan pertahanan bentengnya., maka taktik yang digunakan adalah menguasai benteng satu persatu. Dan strategi terakhir adalah membentuk regu-regu kecil untuk mengecoh dan memecah konsentrasi tentara Yahudi, sehingga semua benteng berhasil ditaklukkan oleh kaum muslimin.

Kata Kunci

Khaibar, Perang Kota, Geografi Politik

Pendahuluan

Peristiwa penaklukan Khaibar dalam sejarah Islam adalah salah satu peristiwa penting yang memiliki dimensi geografi politik yang menarik untuk dikaji. Khaibar adalah sebuah benteng yang terletak sekitar 160 kilometer sebelah utara kota Madinah di Arab Saudi. Khaibar sangat istimewa karena memiliki tanah yang subur dan air yang berlimpah. Dengan kesuburan tanahnya ini, Khaibar menjadi salah satu kawasan penghasil kurma, biji-bijian, dan buah-buahan. Oleh karena itu, Khaibar juga sering disebut sebagai negeri Hijaz yang subur atau negeri Hijaz yang kuat.

Peristiwa penaklukan Khaibar terjadi pada tahun 628 Masehi (6 H) dalam sejarah Islam. Peristiwa ini terjadi setelah Perjanjian Hudaibiyah pada tahun 628 Masehi, ketika Nabi Muhammad ﷺ dan umat Muslim kembali ke Mekah untuk melakukan ibadah umrah. Setelah perjanjian tersebut, umat Muslim juga mengalami peningkatan dalam jumlah dan kekuatan. Kemudian, pada tahun yang sama, umat Muslim mengalami konflik dengan suku-suku Yahudi di Khaibar, yang akhirnya berujung pada penaklukan Khaibar oleh pasukan Muslim di bawah komando Nabi Muhammad ﷺ. Ini adalah peristiwa yang penting dalam sejarah Islam dan menandai langkah-langkah strategis dalam mengamankan dan memperkuat kedudukan umat Muslim di wilayah tersebut.

Awalnya, kaum Yahudi Khaibar tidak menunjukkan permusuhan terhadap umat Islam, hingga para penguasa Bani Nadhir bergabung dengan mereka setelah diusir dari Madinah. Kemudian babak baru dalam hubungan mereka dengan umat Islam dimulai. Pemimpin terkemuka Bani Nadhir yang bergabung dengan Yahudi di Khaibar termasuk Sallam bin Abi al-Huqaiq, Kinānah bin Abi al-Huqaiq dan Huyai bin Akhtāb.¹

Mereka berafiliasi dengan Khaibar, menyimpan kebencian terhadap umat Islam. Oleh karena itu, ketika ada kesempatan untuk menyerang umat Islam, mereka tidak menyia-nyiakannya. Apalagi tidak hanya menunggu kesempatan yang tepat, mereka juga aktif menghasut kaum Quraisy untuk menyerang umat Islam dan suku-suku di sekitar Mekkah. Perang Ahzab atau Perang Khandaq adalah hasil dari provokasi mereka. Dalam situasi kritis, ketika umat Islam bentrok dengan pasukan sekutu saat ini, mereka kembali berhasil membujuk Bani Qurayzah untuk membatalkan perjanjian damai dengan Rasūlullāh. Oleh karena itu, Rasūlullāh Shallallahu 'alayhi wa sallam sangat meragukan Bani Quraizhah setelah pasukan sekutu memutuskan untuk mundur.

¹ Almanhaj.2012. *Peperangan Khaibar*. diakses pada tanggal 20 Agustus 2023 melalui link: <https://almanhaj.or.id/4246-peperangan-khaibar.html>

Sebelum peristiwa Penaklukan Khaibar, terdapat ketegangan antara suku-suku Yahudi di wilayah Hijaz, termasuk di Khaibar, dengan umat Muslim di Madinah. Beberapa suku Yahudi telah melanggar perjanjian dan berusaha merusak hubungan dengan kaum Muslimin. Salah satu contohnya adalah peran suku-suku Yahudi dalam upaya memicu konflik dan konspirasi melawan umat Muslim. Suku-suku Yahudi memiliki pengaruh ekonomi dan politik yang signifikan di wilayah tersebut. Namun, dengan munculnya Islam dan berkembangnya umat Muslim di Madinah, terjadi persaingan kekuasaan dan pengaruh politik antara kaum Muslimin dan suku-suku Yahudi. Suku-suku Yahudi merasa terancam oleh pertumbuhan Islam dan ingin mempertahankan pengaruh mereka.

Suku-suku Yahudi juga terlibat dalam beberapa konflik dengan umat Muslim. Ada laporan tentang dukungan mereka terhadap musuh-musuh Muslim, seperti suku Quraish di Mekah. Konflik ini memperburuk hubungan antara suku-suku Yahudi dan umat Muslim, menyebabkan ketegangan lebih lanjut. Nabi Muhammad ﷺ adalah pemimpin umat Muslim dan mendakwahkan ajaran Islam di wilayah tersebut. Namun, banyak suku Yahudi yang tidak menerima atau menentang ajaran Nabi Muhammad ﷺ. Ini juga menjadi salah satu faktor yang menyebabkan ketegangan antara kedua belah pihak.

Allah Swt. menurunkan ayat-ayat untuk melawan Khaibar dan menjanjikan kemenangan. Untuk itu, Nabi Muhammad SAW. dengan para sahabat dari Hudaibiyah sebanyak 1600 orang, termasuk 200 pasukan berkuda, segera berangkat ke Khaibar. Khaibar merupakan daerah dengan tanah yang sangat subur dan banyak mata air sehingga tidak heran jika tumbuh pohon kurma di sana. Daerah ini ditempati oleh orang-orang Yahudi yang selalu memiliki antipati yang mendalam terhadap Islam². Seruan untuk perang Khaibar dalam firman Allah Swt. Q.S. Al-Fath ayat 20 yang berbunyi:

وَعَدَكُمْ اللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا فَعَجَّلَ لَكُمْ هَذِهِ ۚ وَكَفَّ أَيْدِيَ النَّاسِ عَنْكُمْ وَلِتَكُونَ آيَةً
لِّلْمُؤْمِنِينَ وَيَهْدِيَكُمْ صِرَاطًا مُّسْتَقِيمًا

Terjemahan:

20. Allah menjanjikan kepada kamu harta rampasan yang banyak yang dapat kamu ambil, maka disegerakan-Nya harta rampasan ini untukmu dan Dia menahan tangan manusia dari (membinasakan)mu (agar kamu mensyukuri-Nya) dan agar hal itu menjadi bukti bagi orang-orang mukmin dan agar Dia menunjuki kamu kepada jalan yang lurus. (QS. Al-Fath ayat 20)

²Sulaiman Rasyid, 2020. *Pelajaran dari Peristiwa Perang Khaibar*. Diakses pada tanggal 18 Agustus 2023 melalui kanal : <https://www.uii.ac.id/pelajaran-dari-peristiwa-perang-khaibar/>

Dalam tafsir Kementerian Agama RI, dijelaskan bahwa Allah SWT telah menjanjikan banyak kemenangan dan rampasan kepada kaum muslimin dari orang-orang kafir secara bertahap di masa depan. Allah akan segera melimpahkan kemenangan dan harta rampasan perang di Khaibar. Allah SWT. juga mengamankan dan mencegah orang-orang Yahudi di Madinah dari gangguan yang menghancurkan harta benda kaum Muslimin ketika mereka datang ke Makkah dan Khaibar³.

Mereka patut mensyukuri fakta tersebut dan menggunakannya sebagai bukti kebenaran Nabi Muhammad SAW sebagai utusan yang diutus oleh Allah SWT untuk umat manusia. Semoga Allah menolong dan menolong kaum muslimin terhadap ancaman dan serangan musuh baik datang maupun tidak, dalam jumlah besar maupun kecil. Allah membimbing umat Islam ke jalan yang benar dan diridai-Nya.

Menurut Ibnu Jar^{3r}, yang dimaksud dengan perkataan, "Allah menahan tangan manusia yang akan membinasakan Nabi Muhammad dan kaum Muslimin" ialah keinginan dan usaha penduduk Khaibar dan kabilah-kabilah lain yang bersekutu dengan mereka, karena dalam hati mereka masih terdapat rasa dengki dan sakit hati. Kabilah yang bersekutu dengan penduduk Khaibar itu ialah kabilah Asad dan Gafhatan.

Sedangkan dalam tafsir Ibnu Katsir, dijelaskan bahwa *maka disegerakan-Nya harta rampasan ini untukmu. (Al-Fath: 20)* Yaitu kemenangan atas tanah Khaibar. dan *Dia menahan tangan manusia dari (membinasakan)mu (Al-Fath: 20)* Yakni kalian tidak tertimpa keburukan yang dipendam oleh hati musuh kahan yang selalu ingin memerangi dan membunuh kalian. Demikian pula Allah Swt menahan tangan musuh-musuh kalian dari membinasakan orang-orang yang kamu tinggal di belakang kalian yang terdiri dari anak-anak dan kaum wanita kalian⁴.

Banyak ketidaksepakatan sosial dan ekonomi antara suku-suku Yahudi dan Muslim. Misalnya, ketidaksepakatan terkait transaksi perdagangan atau hak-hak properti menyebabkan gesekan antara kelompok-kelompok ini. Selain itu, juga terdapat insiden-insiden yang memicu ketegangan, seperti serangan-serangan kecil atau provokasi-provokasi antara suku-suku Yahudi dan Muslim di wilayah tersebut. Insiden-insiden semacam itu memperburuk hubungan dan memperbesar ketegangan.

Ketegangan antara suku-suku Yahudi di wilayah Hijaz dan umat Muslim menjadi salah satu faktor penting dalam perkembangan peristiwa di masa itu,

³ Kementerian Agama RI. (2013). *Al Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lembaga Percetakan Al Qur'an

⁴ Katsir. (2018). *Terjemahan Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Insan Kamil

termasuk peristiwa penaklukan Khaibar. Nabi Muhammad ﷺ dan umat Muslim berusaha untuk mengelola ketegangan ini dengan berbagai cara, termasuk upaya-upaya diplomasi, perjanjian, dan langkah-langkah strategis untuk menjaga keamanan dan kestabilan wilayah.

Khaibar terletak di wilayah Hijaz yang merupakan rute penting dalam perdagangan antara Mekah dan Madinah. Topografi daerah tersebut adalah campuran dari pegunungan dan lembah-lembah. Jalur perdagangan harus melintasi medan yang beragam, termasuk gurun pasir, bukit-bukit, dan dataran. Jalur perdagangan di Khaibar menghubungkan dua pusat ekonomi utama, yaitu Mekah dan Madinah. Ini adalah jalur yang penting untuk perdagangan regional, termasuk perjalanan karavan yang membawa berbagai jenis barang, seperti barang dagangan, makanan, dan barang-barang lainnya.

Jalur perdagangan di Khaibar juga memiliki potensi risiko dari serangan atau gangguan oleh kelompok-kelompok suku yang bersaing atau memiliki ketegangan dengan umat Muslim. Inilah salah satu alasan mengapa mengamankan jalur perdagangan menjadi penting. Khaibar memiliki posisi strategis yang dapat memberikan pengaruh pada jalur perdagangan. Kekuasaan yang dimiliki oleh suku-suku Yahudi di Khaibar dapat berdampak pada akses dan kelancaran perdagangan antara Mekah dan Madinah.

Pada masa itu, umat Muslim di Madinah semakin menguat dan berkembang. Setelah sejumlah perjanjian damai dengan suku-suku Arab dan Yahudi, umat Muslim ingin menjamin keamanan wilayah mereka dan menghindari potensi ancaman dari suku-suku yang tidak bersahabat. Nabi Muhammad ﷺ dan umat Muslim di Madinah berusaha untuk memperkuat kedaulatan Islam di wilayah tersebut. Penaklukan Khaibar dapat dilihat sebagai langkah untuk mengurangi pengaruh suku-suku Yahudi yang merongrong stabilitas dan kedaulatan Muslim.

Nabi Muhammad ﷺ diakui sebagai pemimpin dan otoritas tertinggi dalam komunitas Muslim. Kepemimpinannya mencakup aspek agama, politik, dan sosial. Kehadiran Nabi sebagai pemimpin dan utusan Allah memberikan landasan hukum dan moral untuk pengambilan keputusan dan tindakan politik. Pada saat itu, hukum Islam (syariah) menjadi landasan hukum yang digunakan dalam menjalankan kehidupan masyarakat. Prinsip-prinsip hukum Islam memberikan kerangka kerja untuk mengatur aspek-aspek politik, hukum, ekonomi, dan sosial dalam masyarakat Muslim.

Masyarakat Muslim di Madinah dapat dianggap sebagai negara Islam pertama dalam sejarah. Dalam konteks ini, kedaulatan Islam diwujudkan melalui pembentukan struktur pemerintahan yang berdasarkan prinsip-prinsip

Islam. Nabi Muhammad ﷺ berperan sebagai pemimpin politik dan agama, dan dia juga memimpin negara tersebut. Penerapan nilai-nilai Islam dalam pemerintahan dan pengambilan keputusan politik ini untuk menciptakan masyarakat yang adil dan harmonis berdasarkan pedoman agama.

Ada juga faktor keadilan yang memainkan peran dalam peristiwa khaibar. Terdapat laporan tentang perlakuan buruk yang diterima oleh sejumlah Muslim dari suku-suku Yahudi di Khaibar. Penaklukan tersebut, dalam konteks ini, dapat dianggap sebagai upaya untuk menegakkan keadilan dan melindungi hak-hak umat Muslim. Terdapat laporan tentang diskriminasi terhadap umat Muslim dalam hal perdagangan dan transaksi ekonomi. Umat Muslim menghadapi perlakuan yang tidak adil atau dihambat dalam melakukan bisnis atau aktivitas ekonomi oleh sejumlah suku-suku Yahudi.

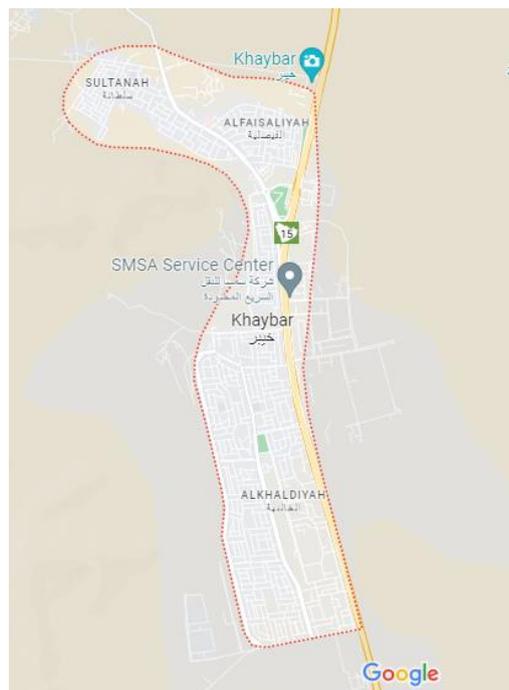
Beberapa suku Yahudi melanggar perjanjian atau kesepakatan yang telah dibuat dengan umat Muslim. Termasuk mengingkari komitmen mereka dalam menjaga perdamaian atau hubungan baik yang seharusnya dijaga sesuai dengan perjanjian yang ada. Provokasi atau pelecehan yang dilakukan oleh suku-suku Yahudi terhadap umat Muslim. Tindakan semacam ini dimaksudkan untuk menimbulkan ketegangan dan konflik antara kelompok-kelompok tersebut. Suku Yahudi juga melakukan pembatasan terhadap praktik agama umat Muslim. Ini mencakup larangan untuk menjalankan ibadah. Oleh karena itu, Tindakan-tindakan ini merusak hubungan sosial di wilayah tersebut sehingga menciptakan suasana ketidakharmonisan dan meningkatkan ketegangan antara kelompok-kelompok muslim dan yahudi. Adapun tujuan artikel ini adalah untuk menganalisis peristiwa penaklukan Khaibar di masa Pemerintahan Nabi Muhammad SAW dengan menggunakan pendekatan geografi Politik.

Lokasi Geografis Khaibar

Khaibar adalah sebuah oasis yang terletak sekitar 160 kilometer sebelah utara kota Madinah di Provinsi Madinah Arab Saudi. Sebelum munculnya Islam pada abad ke-7, daerah tersebut telah dihuni oleh suku-suku Yahudi Arab hingga jatuh ke tangan tentara Muslim di bawah Muhammad selama Pertempuran Khaybar pada tahun 628 M. Khaibar terletak di wilayah Hijaz, dekat dengan Madinah. Keberadaan Khaibar menjadi penting karena benteng ini merupakan salah satu posisi strategis yang dapat mengontrol jalur perdagangan utama antara Mekah dan Madinah. Pada masa itu, kendali atas Khaibar berpotensi memberikan pengaruh besar dalam mengendalikan perdagangan dan akses ke Madinah.

Khaibar dibagi menjadi dua paroh. Paroh pertama terdiri dari lima benteng, yaitu Benteng Na'im, Benteng Ash-Shab bin Muadz, Benteng Qal'ah Az Zubair, Benteng Ubay, dan Benteng An-Nizar. Tiga benteng pertama tersebut berada di Nathat, sedangkan dua lainnya berada di Asy-Syiq. Sedangkan Paroh kedua yang juga disebut Al-Khatibah, memiliki tiga benteng, yaitu Benteng Al-Qamush (milik Bani Abul Huqaiq dari Bani Nadhir), Benteng Al Wathih, dan Benteng As-Salalim. Sebenarnya di Khaibar masih ada beberapa benteng selain delapan benteng ini, namun benteng-benteng itu relative lebih kecil, tidak sebesar dan sekuat benteng-benteng tersebut.⁵

Wilayah Khaibar memiliki topografi yang bervariasi. Di antara pegunungan dan bukit-bukit, terdapat lembah-lembah yang dapat digunakan untuk pertanian. Kehadiran pegunungan dan bukit-bukit ini memberikan beberapa keunggulan strategis dan pertahanan alami. Seperti umumnya wilayah Hijaz, Khaibar juga memiliki gurun pasir yang tersebar di beberapa bagian wilayahnya. Gurun pasir menciptakan lingkungan yang keras dan berbatu di beberapa area.



Gambar 1 Peta Lokasi Khaibar (Sumber: <https://goo.gl/maps/BC19WGPfr1ox2MrQ7>)

Salah satu hal yang membuat Khaibar penting adalah kesuburan tanahnya. Wilayah ini memiliki beberapa lembah yang cukup subur dan cocok untuk

⁵Syaikh Shafiyurrahman Al-Mubarakfuri.(2011). *Sirah Nabawiyyah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar halaman 431

pertanian. Hal ini memungkinkan pertumbuhan tanaman seperti kurma, biji-bijian, dan buah-buahan. Meskipun berada di lingkungan gurun, Khaibar memiliki beberapa sumber air yang mengalir melalui wilayah ini. Keberadaan air merupakan faktor penting dalam menjaga pertanian dan keberlanjutan hidup masyarakat di wilayah ini.

Khaibar memiliki fitur alamiah yang dapat digunakan untuk pertahanan. Bukit-bukit dan pegunungan memberikan posisi yang tinggi untuk pengawasan dan perlindungan. Kekuatan alam ini dapat dimanfaatkan dalam konteks pertahanan wilayah. Dalam konteks sejarah Islam, Khaibar menjadi penting karena wilayah ini mengandung sumber daya ekonomi dan strategis yang dapat mendukung komunitas Muslim di Madinah. Penaklukan Khaibar oleh umat Muslim menjadi bagian dari usaha untuk mengamankan wilayah, memanfaatkan sumber daya, dan memperkuat posisi politik dan ekonomi umat Islam pada masa itu.

Tinjauan geografi politik terhadap lokasi Khaibar melibatkan analisis interaksi antara faktor geografis dan politik yang mempengaruhi peristiwa dan dinamika pada masa penaklukan Khaibar oleh umat Islam. Teori keseimbangan kekuasaan, yang berfokus pada bagaimana kekuatan politik dan militer dapat mempengaruhi dinamika penaklukan wilayah. Dalam konteks penaklukan Khaibar, upaya untuk mengamankan wilayah tersebut dipandang sebagai langkah strategis untuk menjaga keseimbangan kekuatan antara suku-suku Yahudi dan umat Muslim di wilayah tersebut. Topografinya yang bervariasi di sekitar Khaibar memiliki implikasi terhadap pertahanan wilayah. Pegunungan



Gambar 2 Benteng Khaibar (Sumber : <https://hidayatullah.com/wp-content/uploads/2022/08/Benteng-Khaibar.jpg>)

dan bukit-bukit memberikan posisi yang menguntungkan untuk pertahanan, karena dapat digunakan sebagai posisi pengawasan dan penghalang alami terhadap serangan.

Khaibar terletak di jalur perdagangan utama antara Mekah dan Madinah. Wilayah ini memiliki potensi untuk mengendalikan akses ke perdagangan dan ekonomi di wilayah tersebut. Kontrol atas wilayah ini memberikan kekuatan tawar kepada penguasa wilayah terhadap perdagangan dan aktivitas ekonomi. Kesuburan tanah dan sumber daya alam di Khaibar dapat menjadi faktor ekonomi yang kuat. Wilayah ini dapat menghasilkan berbagai jenis produk pertanian, seperti kurma dan biji-bijian. Potensi ekonomi ini dapat memengaruhi dinamika politik dan hubungan antara berbagai kelompok di wilayah tersebut.

Khaibar dihuni oleh suku-suku Yahudi yang memiliki pengaruh ekonomi dan politik. Kehadiran suku-suku Yahudi dan interaksi mereka dengan umat Muslim menciptakan dinamika politik dan sosial yang kompleks. Ketegangan dan persaingan politik antara kelompok-kelompok ini dapat mempengaruhi perkembangan peristiwa. Faktor geografis, seperti topografi dan keberadaan pertahanan alami, mempengaruhi strategi penaklukan. Umat Muslim di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad ﷺ merencanakan taktik penaklukan yang memanfaatkan kondisi geografis untuk mencapai tujuan mereka.

Konteks Politik dan Sosial

Sebelum penaklukan, Khaibar dikuasai oleh suku Yahudi. Suku-suku Yahudi di wilayah tersebut memiliki pengaruh ekonomi dan politik yang signifikan. Namun, hubungan mereka dengan umat Muslim tidak selalu harmonis, dan terdapat ketegangan politik dan sosial yang muncul seiring perkembangan Islam di wilayah tersebut. Sebelum kedatangan Islam, Khaibar dihuni oleh suku-suku Yahudi. Masyarakat Khaibar pada saat itu didominasi oleh suku-suku Yahudi dan mereka memiliki sistem sosial dan ekonomi mereka sendiri. Mereka terdiri dari beberapa kabilah atau suku, seperti Banu Nadir, Banu Qurayza, dan lain-lain.

Khaibar didasarkan pada struktur suku atau kabilah. Setiap kabilah memiliki kepemimpinan dan hierarki internalnya sendiri. Suku-suku ini memiliki interaksi dan hubungan sosial mereka sendiri. Khaibar adalah daerah oasis yang subur dengan sumber daya pertanian, seperti tanaman kurma dan pohon zaitun. Mata pencaharian utama penduduk Khaibar adalah pertanian dan peternakan. Mereka juga memiliki bentuk perdagangan lokal dengan suku-suku lain di wilayah tersebut.

Sebagian besar penduduk Khaibar adalah suku-suku Yahudi. Mereka mengikuti agama Yahudi dan memiliki komunitas dan praktik keagamaan mereka sendiri. Khaibar memiliki beberapa benteng yang melindungi masyarakat Yahudi di sana. Setiap suku atau kabilah memiliki kepemimpinan dan struktur politik mereka sendiri. Namun, mereka juga bisa memiliki interaksi dan konflik dengan suku-suku Arab lainnya di sekitar wilayah tersebut. Ketika Nabi Muhammad dan umat Islam menaklukkan Khaibar pada tahun 628 M, kondisi sosial masyarakat berubah secara signifikan. Setelah penaklukan, umat Islam memainkan peran penting dalam mengatur wilayah ini, dan hubungan antara suku-suku Yahudi dengan umat Islam berkembang dalam berbagai aspek.

Strategi Penaklukan

Teori Perang Kota (*Urban Warfare Theory*) berfokus pada pertempuran di lingkungan perkotaan dan menggambarkan kompleksitas serta tantangan yang terlibat dalam konflik di dalam kota⁶. Bangunan-bangunan, jalan-jalan sempit, dan infrastruktur perkotaan lainnya dapat memberikan keuntungan bagi pasukan yang bertahan, sementara pasukan menyerang perlu mengatasi kendala seperti pertahanan jarak dekat dan risiko kerusakan sipil.

Perang kota merujuk pada situasi dimana terjadi konflik berskala kecil antara kelompok atau fraksi di dalam suatu kota atau daerah perkotaan. Konflik semacam ini melibatkan berbagai faktor, seperti politik, agama, etnis, atau sumber daya. Meskipun disebut "perang," namun skala konflik ini lebih kecil dibandingkan dengan perang antar-negara atau perang saudara yang melibatkan negara atau wilayah yang lebih luas. Penaklukan Khaibar adalah hasil dari strategi politik dan militer Nabi Muhammad ﷺ untuk memastikan stabilitas dan keamanan wilayah Madinah. Penaklukan ini juga dapat dilihat sebagai upaya mengurangi pengaruh suku Yahudi yang berpotensi mengancam keamanan umat Muslim.

Dalam perjalanan ke Khaibar, Nabi Muhammad SAW mengambil jalan lewat Gunung Ashr. Setelah melewati Ash-Shahba', beliau bermalam di suatu Lembah yang disebut Ar-Raji'. Setelah melewati Ash-Shahba', beliau bermalam di sebuah lembah bernama Ar-Raji'. Dari tempat ini ke Ghatafan dilakukan perjalanan lagi selama semalam. Orang-orang Gathafan telah mempersiapkan diri dengan baik dan berangkat ke Khaibar untuk membantu orang-orang Yahudi, dan baru berjalan cukup jauh ketika mereka mendengar keributan di

⁶ Wikipedia. 2020. *Perang Kota*. Diakses pada tanggal 19 Agustus melalui link: https://id.wikipedia.org/wiki/Pertempuran_kota

belakang mereka. Mereka percaya bahwa kaum Muslim telah menyerang keluarga dan harta benda yang ditinggalkan di Gathafan. Akibatnya, mereka menyerah untuk membantu orang-orang Yahudi, karena takut suatu saat kaum muslimin justru akan menyerang keluarga dan harta benda yang mereka tinggalkan.

Nabi Muhammad SAW. menggunakan strategi yang disebut ilmu militer modern *Urban Warfare*. Khaibar adalah negara kota yang dikelilingi oleh benteng berbenteng, ciri khas pertahanan negara Yahudi kuno di Arab. Dalam beberapa kasus, mereka bahkan melakukan perang hutan karena sumber air Yahudi dan logistik mereka dikuasai oleh kaum Muslimin, terutama yang berada di luar benteng Khaibar. Pemenang perang hutan yang berlarut-larut itu pasti ada hubungannya dengan orang yang pertama kali menguasai air dan pertanian di sekitar lokasi perang. Hal ini dapat dimengerti karena orang-orang Yahudi di Khaibar sangat bergantung pada produk pertanian mereka yang didistribusikan ke seluruh penjuru didalam benteng.⁷

Nabi Muhammad SAW sangat jeli melihat situasi di mana kaum Yahudi sangat bergantung pada pertahanan benteng mereka. Oleh karena itu, taktiknya adalah menguasai setiap benteng Yahudi. Orang Yahudi sering menyerang dengan panah berapi dan beracun dari dalam dan dari atap benteng. Cara Nabi Muhammad SAW untuk menaklukan benteng-benteng Khaibar sangatlah cerdas. Dia memerintahkan tim kecil untuk menipu dan mengganggu konsentrasi tentara Yahudi. Ketika pasukan pangkalan mencoba merebut benteng dengan serangan besar-besaran. Jadi perang ini telah berubah menjadi perang yang mengerikan dengan panah api dan beracun yang ditembakkan dari kedua sisi.

Pertempuran benteng adalah jenis pertempuran di mana satu kelompok atau pasukan berusaha merebut atau menguasai sebuah benteng atau struktur pertahanan yang kuat. Benteng tersebut umumnya dirancang untuk melindungi wilayah, pasukan, atau sumber daya strategis dari serangan musuh. Pertempuran benteng seringkali melibatkan taktik dan strategi yang kompleks, karena benteng-benteng ini biasanya memiliki pertahanan yang kokoh, seperti tembok tinggi, parit, menara pengawas, dan elemen pertahanan lainnya. Pertempuran benteng dapat menjadi peristiwa yang sangat berdarah dan berkepanjangan, karena pasukan yang menyerang harus mengatasi tantangan-tantangan besar dalam mencoba menembus pertahanan yang kuat. Di sisi lain,

⁷Tilham Martasyabana. 2020. *Rasulullah dan Taktik Militer Perang Khaibar*. Diakses pada tanggal 18 Agustus melalui link: <https://suaraislam.id/rasulullah-dan-taktik-militer-perang-khaibar/>

pasukan yang mempertahankan benteng juga harus waspada terhadap berbagai jenis serangan dan upaya pengepungan.

Pengepungan adalah blokade militer terhadap sebuah kota atau benteng dengan tujuan merebut kota atau benteng tersebut, baik dengan kekuatan langsung atau dengan menimbulkan banyak korban musuh (gesekan). Pengepungan biasanya diikuti oleh invasi. Pengepungan biasanya terjadi ketika sebuah kota atau benteng menolak untuk menyerah dan sulit untuk melancarkan serangan frontal. Pengepungan dilakukan dengan cara mengepung target, menghalangi masuk dan keluarnya pasukan atau kargo, serta mengurangi pertahanan musuh dengan senjata pengepungan, serangan artileri, dan penggeledahan, atau terkadang dengan tipu muslihat atau pengkhianatan. Meskipun hasil dari pengepungan tidak dapat ditentukan secara militer, seringkali ditentukan oleh kelaparan, kehausan, atau penyebaran penyakit yang mungkin menimpa penyerang atau pembela⁸.

Perubahan Geopolitik

Setelah Nabi Muhammad SAW merasa aman dari serangan salah satu dari tiga sayap musuh dan mendapat keamanan penuh setelah gencatan senjata ditegaskan, pandangannya beralih ke dua sayap lainnya, yaitu Yahudi dan beberapa suku di Najd, sehingga Stabilitas, keamanan, dan kemakmuran benar-benar cukup untuk menciptakan perdamaian di seluruh kawasan, baru setelah itu umat Islam dapat fokus menyebarkan risalah Allah SWT.⁹

Khaibar merupakan kandang konspirasi dan pengkhianatan, pangkalan militer, sumber permusuhan dan pemicu perang, maka tidak mengherankan jika Khaibar menjadi sasaran pertama yang dilirik orang-orang muslim. Dengan penaklukan Khaibar, pengaruh suku Yahudi di wilayah tersebut berkurang drastis. Hal ini mengubah dinamika politik dan kekuasaan di Hijaz. Keberhasilan penaklukan Khaibar memperkuat posisi politik dan otoritas Nabi Muhammad ﷺ serta komunitas Muslim di Madinah.

Kekalahan Yahudi di Khaibar memiliki dampak signifikan terhadap dinamika geopolitik pada masa awal Islam di wilayah Arab. Penaklukan Khaibar merupakan salah satu dari beberapa kemenangan awal umat Islam yang membantu mengkonsolidasikan kekuatan mereka di wilayah Arab. Ini memberikan dorongan moral dan keyakinan pada komunitas Muslim serta

⁸ Wikipedia. 2020. *Pengepungan*. Diakses pada tanggal 19 Agustus 2023 melalui link <https://id.wikipedia.org/wiki/Pengepungan>

⁹Syaikh Shafiyurrahman Al-Mubarakfuri.(2011). *Sirah Nabawiyyah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar halaman 425

meningkatkan pengaruh Nabi Muhammad sebagai pemimpin dan panglima militer.

Kemenangan di Khaibar dan penaklukan wilayah-wilayah sekitarnya membuka jalan bagi ekspansi Islam ke daerah-daerah lain di Arab. Ini adalah bagian dari proses yang lebih besar dalam menyebarkan agama Islam dan menguasai wilayah yang lebih luas. Kekalahan suku-suku Yahudi di Khaibar dan wilayah-wilayah lainnya mengakibatkan pengusiran, penyerahan, atau perjanjian dengan umat Islam. Hal ini mengubah posisi suku-suku Yahudi dalam geopolitik wilayah tersebut. Banyak suku Yahudi kehilangan otonomi dan kontrol wilayah yang mereka miliki sebelumnya.

Kemenangan di Khaibar juga memperkuat kedudukan Madinah sebagai basis utama umat Islam. Madinah menjadi pusat kekuasaan dan administrasi Islam di bawah kepemimpinan Nabi Muhammad. Ini juga membantu memperkuat persatuan antara suku-suku Arab dan Muslim Muhajirin dan Anshar di Madinah. Kekalahan suku-suku Yahudi di Khaibar dan wilayah-wilayah lainnya mengubah dinamika politik dan sosial di wilayah tersebut. Kekuasaan yang sebelumnya dipegang oleh suku-suku Yahudi beralih kepada umat Islam. Ini mempengaruhi cara wilayah-wilayah ini dikelola dan diatur.

Keberhasilan dalam menghadapi suku-suku Yahudi di Khaibar juga memperkuat keyakinan umat Islam terhadap ajaran Islam dan perjuangan mereka. Ini dapat membantu menarik lebih banyak pengikut dan mengkonsolidasikan pengaruh Islam dalam masyarakat. Setelah penaklukan Khaibar, perjanjian-perjanjian dengan suku-suku Yahudi dan aturan-aturan baru diberlakukan oleh umat Islam. Hal ini berkontribusi pada pembentukan tata hukum dan tata kelola dalam masyarakat Muslim awal.

Pengaruh Ekonomi dan Sumber Daya Alam

Khaibar memiliki lahan pertanian yang subur dan sumber daya alam yang berpotensi menguntungkan. Setelah penaklukan, pengelolaan sumber daya ini berpindah ke tangan Muslim, yang dapat memberikan dampak ekonomi signifikan bagi komunitas Muslim di Madinah. Khaibar mempunyai pasar bernama Pasar An Nathah. Pasar ini dilindungi oleh Kabilah Ghathafan. Kabilah Ghathafan menganggap bahwa Khaibar termasuk wilayah kekuasaannya.

Selain itu, terdapat banyak pemukiman Yahudi di kawasan tersebut, bahkan diyakini sebagai pemukiman Yahudi terbesar di semenanjung Arab Saudi. Orang Yahudi yang tinggal di Khaibar adalah pedagang dan petani kaya. Kebanyakan dari mereka memiliki tanaman merambat, pohon kurma, sayuran dan biji-bijian. Orang-orang Yahudi Khaibar juga memiliki pabrik sutra yang

besar dan pabrik perkakas dan senjata dari logam. Wilayah Khaibar berfokus pada tiga titik: Nathat, Shiqq dan Khatibah.¹⁰

Khaibar adalah sebuah oasis di wilayah Arab yang memiliki potensi ekonomi yang signifikan pada masa itu. Daerah ini adalah oasis yang subur dengan sumber daya air, yang memungkinkan pertanian untuk berkembang. Tanaman kurma, pohon zaitun, dan berbagai jenis tanaman lainnya dapat tumbuh di sana. Pertanian menjadi mata pencaharian utama penduduk Khaibar. Tanaman kurma dan zaitun adalah produk unggulan Khaibar. Kurma adalah sumber makanan yang penting, sedangkan minyak zaitun digunakan dalam masakan dan berbagai keperluan lainnya. Kehadiran tanaman-tanaman ini memberikan kontribusi besar pada ekonomi dan perdagangan Khaibar.

Selain pertanian, peternakan juga menjadi bagian penting dari ekonomi Khaibar. Ternak seperti kambing dan domba dipelihara untuk diambil daging, susu, dan wolnya. Hasil-hasil peternakan ini juga memiliki nilai ekonomi yang signifikan. Khaibar terletak di jalur perdagangan penting antara Madinah dan kota-kota lain di wilayah Arab. Kehadiran sumber daya alam yang melimpah membuat Khaibar menjadi pusat perdagangan lokal di daerah tersebut.

Salah satu aset penting Khaibar adalah sumber daya air yang ada di oasis tersebut. Adanya sumber-sumber air yang dapat dimanfaatkan untuk pertanian dan pemenuhan kebutuhan air bagi penduduk membuat Khaibar menjadi tempat yang strategis untuk pengembangan ekonomi. Khaibar memiliki pengaruh dalam perdagangan regional karena letaknya yang strategis di jalur perdagangan utama. Hal ini memungkinkan pertukaran barang dan jasa dengan wilayah-wilayah sekitarnya.

Khaibar, seperti wilayah lain, memberikan pajak kepada kerajaan atau kelompok suku yang memerintah pada saat itu. Pajak ini berupa produk pertanian atau barang lainnya yang dihasilkan di Khaibar. Kekayaan yang dihasilkan dari pertanian, peternakan, dan perdagangan di Khaibar memberikan kontribusi kepada ekonomi wilayah tersebut, serta wilayah-wilayah yang terlibat dalam perdagangan dengannya. Setelah penaklukan Khaibar oleh umat Islam, penguasaan atas sumber daya alam dan ekonomi wilayah ini berpindah tangan. Umat Islam menggunakan sumber daya alam Khaibar, termasuk pertanian dan kekayaan lainnya, untuk mendukung ekonomi mereka serta memberikan bantuan bagi masyarakat yang membutuhkan.

¹⁰Muhammad Hafil, 2020. *Khaibar dan kisah penaklukan kaum yahudi*. Diakses pada tanggal 18 agustus 2023 melalui link <https://islamdigest.republika.co.id/berita/qg1z35430/khaibar-dan-kisah-penaklukan-kaum-yahudi>

Kesimpulan

Berdasarkan analisis diatas, maka disimpulkan bahwa Peristiwa penaklukan Khaibar dalam sejarah Islam adalah salah satu peristiwa penting yang memiliki dimensi geografi politik. Peristiwa ini terjadi tahun 628 Masehi, ketika umat Muslim mengalami konflik dengan suku-suku Yahudi di Khaibar, yang menandai langkah-langkah strategis dalam mengamankan dan memperkuat kedudukan umat Muslim di wilayah tersebut.

Nabi Muhammad SAW. memakai strategi *Urban Warfare* (Perang Kota) dalam penaklukan Khaibar yang dikelilingi benteng-benteng. Selain itu, diterapkan juga *Jungle Warfare* (Perang Hutan) dengan menguasai sumber air dan logistik yang letaknya di luar benteng. Karena sangat bergantung dengan pertahanan bentengnya., maka taktik yang digunakan adalah menguasai benteng satu persatu. Dan strategi terakhir adalah membentuk regu-regu kecil untuk memecah dan memecah konsentrasi tentara Yahudi, sehingga semua benteng berhasil ditaklukan oleh kaum muslimin.

DAFTAR PUSTAKA

- Al Qur'an dan Terjemahan*. (2019). Jakarta: Kementerian Agama RI.
- Almanhaj. (2012). *Peperangan Khaibar*. Retrieved from <https://almanhaj.or.id/4246-peperangan-khaibar.html>
- Al-Mubarakfuri, S. S. (2011). *Sirah Nabawiyah*. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Hafil, M. (2020). *Khaibar dan kisah penaklukan kaum yahudi*. Retrieved from <https://islamdigest.republika.co.id/berita/qg1z35430/khaibar-dan-kisah-penaklukan-kaum-yahudi>
- Katsir, I. (2018). *Terjemahan Tafsir Ibnu Katsir*. Jakarta: Insan Kamil.
- Kementerian Agama RI. (2013). *Al Qur'an dan Tafsirnya*. Jakarta: Lembaga Percetakan Al Qur'an.
- Martasyabana, I. (2020). *Rasulullah dan Taktik Militer Perang Khaibar*. Retrieved from <https://suaraislam.id/rasulullah-dan-taktik-militer-perang-khaibar/>
- Rasyid, S. (2020). *Pelajaran dari Peristiwa Perang Khaibar*. Retrieved from <https://www.uui.ac.id/pelajaran-dari-peristiwa-perang-khaibar/>
- Wikipedia. (2020). *Pengepungan*. Retrieved from <https://id.wikipedia.org/wiki/-Pengepungan>
- Wikipedia. (2020). *Perang Kota*. Retrieved from https://id.wikipedia.org/wiki/-Pertempuran_kota

Jurnal Ushuluddin

Media Dialog Pemikiran Islam

P-ISSN: 1411-2140