

MULTICULTURAL VALUES IN THE CONCEPT OF ISLAMIC BROTHERHOOD: A Study from the Hadith Perspective

Muhammad Abror Rosyidin¹; Qoidul Khoir²; Damanhuri³; Abdillah Dzul Fikri⁴

¹ Pascasarjana Universitas Islam Malang, Malang, Indonesia, 22403011014@unisma.ac.id;

² Sekolah Tinggi Ilmu Syariah Nurul Qarnain, Jember, Indonesia, qoidul.khoir@stisnq.ac.id;

³ Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia, damanhuri@gmail.com;

⁴ Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, abdillah.dz.fikri@gmail.com;

Abstract

This study examines the multicultural values conveyed by the Prophet Muhammad (peace be upon him) in Hadith al-Bukhārī No. 6065. The tendency to harm and hate one another in this era of openness threatens Islamic brotherhood, making this study essential to reaffirm the teachings of Rasulullah SAW on harmony and multiculturalism. The research focuses on four main aspects: (1) the analysis of the hadith's authenticity, (2) the jurisprudential (fiqh) analysis of the hadith, (3) the correlation of Hadith al-Bukhārī 6065 with the Qur'an and other hadiths, and (4) the multicultural values embedded within the hadith. This study adopts a qualitative approach using library research methods by consulting relevant literature and documents. The findings of this study are as follows: (1) no defects, instances of tadlīs, or other weaknesses were found in either the matn (text) or isnād (chain of transmission) of Hadith al-Bukhārī 6065; (2) the hadith aligns with Qur'anic verses such as al-Ḥujurāt [49]:10 and Āli 'Imrān [3]:103, as well as with other hadiths (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 6076 and 6064; 6 narrations from Ṣaḥīḥ Muslim 2641; Sunan Abī Dāwūd 4910; Jāmi' at-Tirmidhī 1935/Sunan at-Tirmidhī 2039; al-Muwatta' 2639 and 2640; and Musnad Aḥmad 12073, 12691, 13053, 13179, 13180, 13354, 13935, and 14016); (3) Hadith al-Bukhārī 6065 conveys three key messages: (a) prohibition of tadābur (turning away from one another), tabāguḍ (mutual hatred), and taḥāsud (envy); (b) command to foster brotherhood; and (c) prohibition of al-ḥajr (shunning others); and (4) the multicultural values contained in the hadith include spiritual-religious values, the universality of brotherhood, harmony between theoretical and practical paradigms, and socio-spiritual balance.

Keywords: Multicultural Values, Islamic Brotherhood, Hadith

NILAI-NILAI MULTIKULTURAL DALAM PERSAUDARAAN ISLAM PERSPEKTIF HADIS

Muhammad Abror Rosyidin¹; Qoidul Khoir²; Damanhuri³; Abdillah Dzul Fikri⁴

¹ Pascasarjana Universitas Islam Malang, Malang, Indonesia, 22403011014@unisma.ac.id;

² Pascasarjana Universitas Islam Malang, Malang, Indonesia, 22403011017@unisma.ac.id;

³ Universitas Islam Negeri Sunan Ampel, Surabaya, Indonesia, damanhuri@gmail.com;

⁴ Universitas al-Azhar, Kairo, Mesir, abdillah.dz.fikri@gmail.com

Abstrak

Penelitian ini membahas nilai-nilai multikultural yang dipesankan Rasulullah SAW dalam hadis al-Bukhārī nomor 6065. Perilaku saling menyakiti dan membenci di era keterbukaan berpotensi merusak persaudaraan umat Islam, sehingga kajian ini penting untuk menegaskan ajaran Rasulullah SAW tentang harmoni dan multikulturalisme. Penelitian ini fokus pada (1) analisis kualitas hadis; (2) analisis fikih hadis; (3) korelasi hadis al-Bukhārī 6065 dengan Al-Qur'an dan hadis-hadis lain; serta (4) nilai-nilai multikultural yang terkandung di dalam hadis al-Bukhārī 6065. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi pustaka dari literatur dan dokumen yang berkaitan dengan tema penelitian. Hasil penelitian ini adalah (1) tidak ditemukan kecacatan, ke-tadlīs-an, maupun unsur-unsur kelemahan lain dari matan maupun sanad hadis al-Bukhārī 6065; (2) hadis al-Bukhārī 6065 sejalan dengan ayat 10 al-Ḥujurāt, ayat 103 Āli 'Imrān, dan hadis-hadis lain (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī 6076 dan 6064, 6 riwayat Ṣaḥīḥ Muslim 2641, Sunan Abī Dāūd 4910, Jāmi' at-Tirmizī 1935/Sunan at-Tirmizī 2039, Muwaṭṭa' 2639 dan 2640, serta Musnad Aḥmad 12073, 12691, 13053, 13179, 13180, 13354, 13935, dan 14016); (3) hadis al-Bukhārī 6065 memiliki 3 pesan utama, yaitu (a) larangan berbuat tadābur (saling memalingkan diri), tabāguḍ (saling membenci), dan taḥāsud (saling dengki), (b) perintah untuk menjalin persaudaraan, dan (c) larangan melakukan al-ḥajr; serta (4) nilai-nilai multikultural yang terkandung adalah nilai spiritual-religius, universalitas persaudaraan, nilai keselarasan paradigma antara teori dan praktik, dan nilai keseimbangan sosio-spiritual.

Kata Kunci: Nilai Multikultural, Persaudaraan Islam, Hadis.

PENDAHULUAN

Keberagaman adalah realitas sosial yang tidak terelakkan dalam kehidupan manusia, mencakup aspek budaya, agama, bahasa, dan etnis. Di era globalisasi, interaksi antara berbagai kelompok masyarakat semakin intensif, menciptakan peluang sekaligus tantangan dalam menjaga harmoni sosial. Studi mengenai pluralisme dan multikulturalisme menunjukkan bahwa masyarakat yang mampu mengelola keberagaman secara inklusif cenderung lebih stabil dan sejahtera.¹ Sebaliknya, ketegangan berbasis identitas dapat memicu konflik yang berkepanjangan, seperti yang terjadi dalam berbagai kasus di Timur Tengah dan Asia Tenggara. Dalam konteks ini, nilai-nilai Islam mengenai persaudaraan (*ukhuwah*) menawarkan pendekatan yang unik dan relevan dalam membangun harmoni multikultural.

Islam sebagai agama *rahmatan lil 'alamīn* memiliki fondasi sosial yang kuat dalam membangun hubungan antar umat manusia. Konsep *ukhuwah* islamiyah menekankan pada kesetaraan, solidaritas, dan kasih sayang sebagai dasar dalam membangun kehidupan sosial yang harmonis. Konsep ini tidak hanya mengikat sesama muslim, tetapi juga mendorong hubungan baik dengan non-muslim dalam bingkai keadilan dan toleransi.² Studi terbaru dalam bidang sosiologi Islam menunjukkan bahwa prinsip *ukhuwah* islamiyah dapat menjadi instrumen penting dalam menciptakan kohesi sosial di masyarakat multikultural.³

Salah satu hadis yang paling relevan dalam konteks ini adalah hadis yang diriwayatkan oleh Imam al-Bukhārī No. 6065, yang menyatakan bahwa seorang muslim adalah saudara bagi muslim lainnya dan tidak boleh menzalimi, meninggalkannya, atau merendharkannya. Hadis ini mengandung pesan fundamental mengenai etika sosial dalam Islam, yang menekankan pentingnya menjaga kehormatan dan kesejahteraan sesama manusia. Dengan demikian, kajian terhadap hadis ini dapat memberikan kontribusi

¹ Din Oloan Sihotang, *HARMONI MODERASI BERAGAMA: Pemahaman, Kesadaran, dan Penerapannya* (Lombok Tengah: Penerbit P4I, 2024), 23.

² Ruslina Dwi Wahyuni et al., "HARMONISASI NASIONALISME DALAM BINGKAI UKHUWAH ISLAMIAH," *Ar Rasyiid: Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (February 28, 2024): 8, <https://doi.org/10.70367/arrasyiid.v2i1.14>.

³ Ansar Tohe, "Peran Pemikiran Islam Dalam Transformasi Pendidikan Multikultural Di Indonesia," *JUANGA: Jurnal Agama Dan Ilmu Pengetahuan*, June 30, 2024, 120.

besar dalam memahami dan mengaplikasikan nilai-nilai persaudaraan dalam masyarakat yang beragam.

Dalam sejarah Islam, konsep ukhuwah islamiyah telah diterapkan dengan sangat baik, terutama dalam Piagam Madinah. Dokumen ini menjadi bukti bahwa Rasulullah SAW membangun masyarakat yang berbasis pada prinsip keadilan, kesetaraan, dan kerja sama antar-kelompok yang berbeda. Piagam ini mengakui keberagaman agama dan etnis di Madinah serta menegaskan hak dan kewajiban setiap komunitas dalam menciptakan kehidupan sosial yang harmonis.⁴ Model ini memberikan pelajaran penting bahwa harmoni multikultural dapat dicapai melalui prinsip saling menghormati dan menegakkan nilai-nilai keadilan sosial.

Namun, realitas di era modern menunjukkan bahwa implementasi nilai-nilai ukhuwah islamiyah masih menghadapi tantangan besar. Diskriminasi berbasis agama, radikalisme, dan politik identitas masih menjadi faktor utama yang menghambat integrasi sosial di banyak negara dengan populasi muslim yang besar⁵. Selain itu, meningkatnya sentimen islamofobia di beberapa bagian dunia menunjukkan bahwa narasi persaudaraan Islam belum sepenuhnya dipahami secara luas.⁶ Tantangan-tantangan ini menegaskan bahwa konsep *ukhuwah islamiyah* perlu direinterpretasi dan diaplikasikan dalam konteks sosial yang lebih luas agar tetap relevan dalam menjawab dinamika global.

Penelitian terdahulu tentang kerukunan multikultural dalam ajaran Islam sebagian besar mengadopsi pendekatan tematik (*maudū'ī*), yang berfokus pada kontekstualisasi hadis tanpa analisis kritis terhadap keasliannya atau mata rantai transmisinya (*isnād*).

⁴ Sukandarman Sukandarman and Ainur Rofiq Sofa, "Harmoni Dalam Keberagaman: Toleransi Dan Kerukunan Antar Umat Beragama Berdasarkan Al-Qur'an Dan Hadits," *Perspektif: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Bahasa* 2, no. 4 (December 9, 2024): 127, <https://doi.org/10.59059/perspektif.v2i4.1870>.

⁵ M. Taufiq Rahman, *Agama Dan Politik Identitas Dalam Kerangka Sosial*, ed. Rifki Rosyad and Asep Iwan Setiawan, vol. 1 (Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020), 24, <https://etheses.uinsgd.ac.id/47995/>.

⁶ M. Faizal Zaky Mubarak and M. Taufiq Rahman, "Membandingkan Konsep Islam Keindonesiaan Dengan Islam Nusantara Dalam Kerangka Pluralisme," *ResearchGate*, December 9, 2024, <https://doi.org/10.15575/jis.v1i4.11813>.

Misalnya, Ridho (2017)⁷ dan Marbun (2023)⁸ meneliti penerapan nilai-nilai *ukhuwah Islamiyah* dalam masyarakat multikultural tetapi mengabaikan verifikasi sanad. Demikian pula, Sukandarman & Sofa (2024) menganalisis toleransi berbasis Al-Qur'an dan hadis tanpa mengevaluasi keandalan tradisi yang dikutip. Meskipun karya-karya ini memberikan wawasan berharga tentang interpretasi kontekstual, karya-karya ini tidak memiliki pemeriksaan ketat terhadap kredibilitas hadis—kesenjangan yang merusak penerapannya sebagai referensi normatif.⁹

Dari ketiga penelitian sebelumnya, tentu peneliti menilai adanya perbedaan yang mencolok dengan penelitian ini. Pertama, peneliti menggunakan studi *tahlili*. Kedua, peneliti menggunakan satu hadis sebagai objek penelitian, lalu menyediakan hadis dan ayat Al-Qur'an semakna yang relevan. Maka di sini, peneliti merasa bahwa ada unsur orisinalitas dalam penelitian ini.

Penulis melihat bahwa permasalahan-permasalahan yang dihadapi saat ini, berkaitan dengan persaudaraan terdapat potensi ketidaksesuaian dengan ajaran Rasulullah SAW di mana di era keterbukaan ini, saling menyakiti, saling membenci dan saling menyerang berpotensi menjadi perusak hubungan persaudaraan di antara umat Islam, dan ini dapat mengganggu harmonisasi dan multikulturalisasi kehidupan beragama dan berbangsa. Maka penulis merasa perlu menyediakan penelitian hadis berbasis *tahlili* sekaligus menyediakan pemahaman hadisnya, agar pembaca dapat mengetahui bahwa hadis yang diangkat ini benar-benar kredibel, dan wajib untuk diikuti, dengan kontekstualisasi masa kini yang dijelaskan berkaitan dengan persaudaraan Islam.

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kualitatif dengan pendekatan literatur (pustaka). Dalam konteks studi hadis, penelitian ini menggunakan metode *tahlili*, yaitu penelitian salah satu hadis yang bertujuan untuk menganalisis secara rinci dari segi sanad dan

⁷ Ali Ridho, "INTERNALISASI NILAI PENDIDIKAN UKHUWAH ISLAMIYAH, MENUJU PERDAMAIAN (SHULHU) DALAM MASYARAKAT MULTIKULTURAL PERSPEKTIF HADIS," *At-Tajdid: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 1, no. 02 (January 16, 2019), <https://doi.org/10.24127/att.v1i02.848>.

⁸ Siti Kholidah Marbun, "Analisis Pemahaman Dan Implementasi Nilai-Nilai Multikulturalisme Dalam Hadis Sebagai Landasan Untuk Membangun Harmoni Sosial Di Era Globalisasi," *SHAHIH (Jurnal Ilmu Kewahyuan)* 6, no. 2 (December 13, 2023): 248–65, <https://doi.org/10.51900/shh.v6i2.19400>.

⁹ Sukandarman and Sofa, "Harmoni Dalam Keberagaman."

matan.¹⁰ Dalam metode *taḥlīlī*, ada dua aspek penelitian yang harus terlewati. Pertama adalah analisa sanad, meliputi *takhrīj* hadis secara komprehensif yang disebutkan di dalamnya bagan sanad, biografi umum rawi dan komentar ulama terhadap rawi tersebut (*jarḥ wa ta'dīl*), *i'tibār* jalur sanad berupa penyebutan *mutāba'āt* dan *syawāhid*, kesimpulan status hadis, *al-laṭāif al-isnādiyyah*, serta menjelaskan permasalahan yang berkaitan dengan ilmu *muṣṭalah* hadis. Kedua adalah analisa matan atau redaksi hadis, meliputi penelitian tentang *sabab wurud wa irād al-hadis*, korelasi antar matan dan judul, komparasi lafaz hadis yang memiliki makna yang sama, menjelaskan kalimat yang samar dalam hadis, *syarḥ al-hadīs* atau menjelaskan hadis dari berbagai sisi: a) penjelasan matan dari segi bahasa, b) penjelasan hukum fikih (fikih hadis), c) penjelasan teologi, d) penjelasan nilai akhlak dan *tazkiyah*, serta yang terakhir adalah penjelasan umum makna dari hadis yang diteliti.¹¹

Dari sini dapat diketahui kuat-lemahnya hadis dari perspektif sanad, tersambung dan terputusnya sanad hadis, dan mengetahui sejarah hidup dan riwayat hidup perawi sehingga dapat menghukumi sebuah hadis menjadi sahih, hasan, daif, mauquf, marfū', mursal, mauṣūl, maqtū'. Bahkan penting dalam metode ilmiah ini untuk studi nama, julukan, sebutan, nasab, keluarga, dan keterkaitan antara satu perawi dengan perawi yang lain.¹²

Ditambah, analisis kontekstualisasi di dalamnya, agar tidak hanya fokus pada manfaat teoritik juga manfaat praktik di dalam kaitannya dengan implementasi nilai-nilai multikulturalisme yang terkandung di dalam hadis yang dibahas. Analisis kontekstualisasinya, peneliti mengirisnya dari konteks sosial, budaya, dan kemasyarakatan yang terjadi dan relevan dengan pesan yang terinterpretasikan dari pemahaman hadis.

PEMBAHASAN

Hadis Tentang Persaudaraan (Ṣaḥīḥ al-Bukhārī Nomor 6065)

Pembahasan Konsep persaudaraan antara Muhajirin dan Anshar dalam Islam didasarkan pada iman, di mana meskipun

¹⁰ Rā'id Muhammad 'Abd al-'Abīdī, *Al-Ḥadīṣ al-Taḥlīlī Wa Dirāsah Ta'ṣīliyah Taḥbīqiyah* (Baghdad: Maktab Syams al-Andalus li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyr, 2018), 11.

¹¹ al-Abidi, 19–20.

¹² Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Uṣūl Al-Takhrīj Wa Dirāsati al-Asānid* (Riyāḍ: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nasyr wa at-Tauzī', 1996), 137.

sebelumnya tidak saling mengenal dan tidak memiliki ikatan darah, mereka dipersatukan oleh iman yang mendorong mereka untuk saling membantu dan mendukung satu sama lain. Persaudaraan ini sangat penting untuk kemajuan setiap komunitas dan dibangun di atas dasar iman.¹³

Persaudaraan itu, tentu saja tidak boleh didasari atas dasar kedengkian dan kebencian. Sikap-sikap yang dapat merusak hati jini bisa menjadi biang rusaknya persaudaraan. Maka ini relevan dengan yang dipesankan oleh satu hadis Rasulullah SAW di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, hadis nomor 6065. Hadis tersebut berbunyi:

حَدَّثَنَا أَبُو الْيَمَانِ ، أَخْبَرَنَا شُعَيْبٌ ، عَنِ الزُّهْرِيِّ قَالَ : حَدَّثَنِي أَنَسُ بْنُ مَالِكٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ : "لَا تَبَاغَضُوا ، وَلَا تَحَاسَدُوا ، وَلَا تَدَابَرُوا ، وَكُونُوا عِبَادَ اللَّهِ إِخْوَانًا ، وَلَا يَجُلُ مُسْلِمٌ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ."

"Abu al-Yamān menceritakan kepada kami, Syu'aib mengabarkan kepada kami, dari az-Zuhri berkata, 'Anas bin Mālik ra. Menceritakan kepadaku bahwa Rasulullah saw. bersabda: 'Jangan saling membenci, jangan iri satu sama lain, jangan mencari (keburukan) satu sama lain, dan jadilah hamba Allah yang bersaudara. Tidak boleh seorang muslim meninggalkan saudaranya lebih dari tiga hari'".
(HR. Bukhārī).¹⁴

Analisis Kualitas Hadis

Takhrīj Komprehensif

Hadis tersebut berada dalam *Kitab al-Adab* (adab) dalam bab larangan berbuat *ḥasud* dan *tadābur*. Hadis tersebut merupakan hadis *marfū'* yaitu hadis yang berkaitan dengan ucapan, tindakan, atau perbuatan Nabi Muhammad SAW. Menurut Hafidz Hasan Mas'udi, hadis *Marfu'* adalah hadis yang disandarkan kepada Nabi SAW, baik berupa perkataan, perbuatan, ketetapan, sifat, hakikat, maupun hukum baik sanadnya *muttaṣil* (bersambung) atau *munqaṭi'* (tidak bersambung), baik disandarkan oleh sahabat, tābi'īn, atau selain

¹³ Muhammad Suaidi Yusuf and Zalfa Nanda Oktaviani, "Konsep Persaudaraan Kaum Muhajirin Dan Kaum Anshar Dalam Al-Qur'an," *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (June 30, 2021), <https://doi.org/10.62109/ijiat.v2i1.13>.

¹⁴ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Ju'fi al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 4 (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010), 15.

keduanya.¹⁵ Dilihat dari hadis di atas, terlihat hadis tersebut *muttaṣil* kepada Nabi SAW. Ada empat jenis *marfū'*, yaitu *marfū' qaulī*, *marfū' fi'lī*, *marfū' taqrīrī*, serta *marfū' al-washfy*. Dari empat jenis *marfū'* ini, hadis terkait masuk dalam kategori *marfū' qaulī* di mana perkataan Nabi SAW dikutip secara langsung oleh Sahabat Anas ibn Mālik RA.¹⁶ Hadis ini ditemukan dalam beberapa kitab yang dikeluarkan oleh beberapa *mukharrijīn* (para perawi hadis), antara lain:

Ṣaḥīḥ al-Bukhārī

Hadis al-Bukhārī 6065 sebagai hadis dengan sanad jalur utama yang dipakai oleh peneliti untuk penelitian ini, memiliki matan sebagaimana dicantumkan di atas. Adapun perawinya, Abu al-Yamān al-Ḥakam ibn Nāfi' dari Syu'aib ibn Abī Ḥamzah dari Ibn Syihāb al-Zuhrī dari Sahabat Anas ibn Mālik. Hadis ini memiliki beberapa kesamaan matan dengan beberapa hadis lain, baik sama-sama di *Ṣaḥīḥ Bukhārī* atau di kitab lain, dan yang memiliki redaksi paling mirip adalah hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor 6076. Rawi pada hadis 6076 adalah 'Abdullāh ibn Yusuf, Mālik ibn Anas, Ibn Syihāb, dan Anas bin Mālik. Perbedaan ada di rawi setelah Ibn Syihāb, di mana hadis 6065 tertera nama Syu'aib ibn Abī Ḥamzah, lalu Abū al-Yamān. Jika keduanya berada di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, maka tak perlu diragukan lagi kesahihannya. Hanya saja, hadis nomor 6076 berada di bab *al-Hajrah*, sedangkan 6065 berada bab "Mā Yanhā 'an at-Tahāsud wa at-Tadābur". Di *al-Bukhārī* 6064 juga tertera hadis semacamnya, yaitu Riwayat Bisyr Ibn Muhammad, dikabarkan oleh 'Abdullah oleh Ma'mar, dari Hammam ibn Munabbih, dari Abū Hurairah RA.¹⁷

¹⁵ Hāfiẓ Hasan Mas'ūdī, *Minhatu Al-Mugīṣ Fī 'Ilmi Muṣṭalaḥi al-Ḥadīṣ* (Surabaya: Maktabah Muhammad ibn Ahmad Nabhan wa Auladuh, n.d.), 14.

¹⁶ Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taisīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ* (Singapura: al-Haramain, 1985), 129.

¹⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:17.

Skema 1: I'tibar Sanad Jalur Utama (Bukhārī 6065)



Ṣaḥīḥ Muslim

Ada pula hadis dengan redaksi yang hampir sama persis, tetapi berada di *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor 2641 dalam bab “Tahrīm al-Taḥāsud wa al-Tabāguḍ wa al-Tadābur” diriwayatkan oleh Yaḥyā ibn Yaḥyā, Mālik ibn Anas, Ibn Syihāb, dan Anas ibn Mālik. Imam Muslim memasukkan beberapa hadis yang sama dengan Riwayat lain dalam nomor tersebut, seperti hadis ḥājib ibn Walīd, Muhammad ibn ḥarb, Muhammad Ibn Walīd al-Zubaidī, al-Zuhrī dan Anas ibn Mālik, serta hadis ḥarmalah ibn Yaḥyā, Ibn Wahab, Yūnus, dari Ibn Syihāb dari Anas ibn Mālik. Kedua hadis itu, redaksinya sama dengan hadis Muslim 2641 riwayat Yaḥyā ibn Yaḥyā maupun Bukhārī 6065. Ada pula di dalam nomor 2641, hadis mirip dari Zuhair ibn Ḥarb, Ibn Abī ‘Umar, ‘Amr al-Nāqid, dari Ibn ‘Uyainah, dari al-Zuhrī dari Anas ibn Mālik. Sementara ada dua Riwayat lain dalam nomer tersebut, yaitu Abū Kāmil dari Yazīd ibn Zurai’, dan Muhammad ibn Rāfi’ dari

'Abdullāh ibn Ḥumaid, kedua Riwayat itu datang dari 'Abdurrazzāq dari Ma'mar dari Zuhri.¹⁸

Sunan Abī Dāūd

Hadis yang redaksinya sama dengan Bukhārī 6076 ada di *Sunan Abī Daud* 4910 dengan derajat sahih yang diriwayatkan oleh 'Abdullāh ibn Maslamah dari Mālik ibn Anas, dari Ibn Syihāb dari Anas ibn Mālik.

Jāmi' al-Tirmizī/Sunan al-Tirmizī

Di dalam *Jāmi' al-Tirmizī* 1935 atau di dalam *Sunan al-Tirmizī* hadis nomor 2039 juga dimasukkan hadis yang serupa dengan hadis Muslim 2641 riwayat Zuhair ibn Ḥarb yang diriwayatkan dari jalur 'Abdul Jabbār ibn Alā' ibn Attār dan Sa'īd ibn 'Abdirrahmān diceritakan oleh Sufyān dari Ibn Syihāb az-Zuhri dari Anas ibn Mālik. Hadis ini sebagian riwayat dikatakan hasan, dan riwayat lain sahih. Untuk itu biasa disebut hasan sahih.¹⁹

Al-Muwatta' Imām Mālik

Mālik ibn Anas memasukkan di dalam *al-Muwatta'* -nya hadis semacam ini pula dengan nomor 2639 secara keseluruhan, atau nomor 14 dalam *Kitab al-Ḥusni al-Khuluq* (kitab tentang akhlak yang baik), dengan redaksi yang sama dengan *Bukhārī* 6076 dengan periwayatan yang sangat pendek hanya 3 orang saja, yaitu Mālik sendiri, dari Ibn Syihāb az-Zuhri dari Anas ibn Mālik. Pada hadis ke-15-nya juga terdapat hadis mirip, namun diriwayatkan oleh Mālik dari Abū Zinād dari al-A'rāj, dari Abū Hurairah. Kedua hadis *Muwatta' Malik* ini masuk kategori *mu'an'an*.²⁰

Musnad Aḥmad

Musnad Aḥmad lebih serius lagi soal hadis ini karena mencantumkan 8 hadis dengan riwayat berbeda-beda dan redaksi beragam. Hadis nomor 12073 jalur Sufyān, al-Zuhri, dari Anas ibn Mālik. Adalagi *Musnad Aḥmad* 12691 yang diriwayatkan oleh 'Abdurrazzāq diceritakan oleh Ma'mar, dari al-Zuhri dari Anas ibn Mālik. Di kitab yang sama nomor 13053 yang diriwayatkan oleh 'Abdul A'lā dari Ma'mar dari al-Zuhri dari Anas ibn Mālik. *Musnad Aḥmad* 13179 diriwayatkan oleh Rauḥ dari Syu'bah dari Qatādah, dari Anas ibn Mālik. Hadis 13180 yang diriwayatkan oleh Rauḥ juga tetapi diambil dari jalur Ibn Juraij dan Zakariyyā ibn Ishāq dari Ibn Syihāb

¹⁸ Muslim ibn al-Hajjāj al-Qusyairī an-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Wa Huwa al-Musnad al-Ṣaḥīḥ*, vol. 2, Hadis 2553 (Beirut: Dār al-Ta'sīl, 2014), 423.

¹⁹ Muhammad ibn 'Īsā Saurah al-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī Wa Huwa al-Jāmi' al-Kabīr*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Ta'sīl, 2014), 215.

²⁰ Mālik ibn Anas, *Al-Muwatta'*, vol. 2 (Beirut: Ihyā'u al-Turās al-'Arabī, 1985), 907-8.

dari Anas. Hadis 13354 diriwayatkan oleh Abu al-Yamān, dari Syu'aib ibn Abī Hamzah, dari al-Zuhrī, dari Anas. Hadis riwayat Ahmad yang lain, yaitu nomor 13935 yang juga diambil dari Rauḥ diceritakan dari Syu'bah dari Qatādah dan Anas. Terakhir hadis 14016 yang diriwayatkan dari 'Affān dari Qatādah, dari Anas ibn Mālik. Kedelapan hadis Musnad Aḥmad tadi, disahihkan oleh Syu'aib al-Arnaūṭ karena adanya kesamaan hadis dengan riwayat Bukhārī dan Muslim.

Dari 21 riwayat hadis dari 7 kitab hadis *mu'tabar* (kredibel diakui), 19-nya dari Anas ibn Mālik ditingkat Sahabat, 2 dari Abū Hurairah, 16-nya bersumber dari Ibn Syihāb al-Zuhrī dari Anas ibn Mālik, dan hanya 3 diambil dari Qatādah dari Anas ibn Mālik. Sementara 1 hadis dari Abū Hurairah diambil dari jalur Hammām ibn Munabbih dan 1 hadis dari Abū Hurairah diambil dari al-A'rāj. Dalam aspek makna, semuanya memiliki kesamaan makna hanya saja dengan redaksi dan tingkatan kualitas hadis yang berbeda. Ditemukan 3 hadis dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, 6 riwayat dalam satu nomor hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, masing-masing 1 hadis dalam *Jāmi' al-Tirmizī* dan *Sunan Abī Dāud*, 2 dalam *Muwaṭṭa' Mālik*, serta 8 dari *Musnad Aḥmad*. Menariknya semua hadis telah dinyatakan Sahih, walaupun beberapa karena terangkat oleh riwayat *Bukhārī Muslim*. Hadis juga tebagi menjadi tiga, yaitu *mutawātir*, *masyhūr*, dan *āḥād*. *Mutawātir* diriwayatkan oleh sahabat dengan jumlah yang banyak lebih dari 5 orang, sedangkan kurang dari lima dan lebih dari satu disebut hadis *masyhūr*. Sedangkan *āḥād* diriwayatkan oleh seorang.²¹ Maka dilihat dari sini, hadis ini termasuk kategori hadis masyhur karena diriwayatkan dua orang sahabat, yaitu Anas dan Abū Hurairah RA.

²¹ Abdul Matin Bin Salman, Yusuf Baihaqi, and Kusnadi, "Redefining Khabar Al-Ahad Based on Rashid Rida's Rational Approach in Al-Manar," *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur'an Dan Hadis* 23, no. 2 (July 30, 2022): 221, <https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.2812>.

***Al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* (Profil dan Kualitas Personal Periwat)**

Secara lengkap periwatan hadis ini terdapat empat urutan perawi yang meriwayatkan hadis ini di atas *ṣāhib al-Ṣaḥīḥ* (penyusun sahih) al-Bukhārī, yaitu Abū al-Yamān al-Ḥakam ibn Nāfi', Syu'aib ibn Abī Hamzah, Muhammad ibn Muslim al-Zuhrī, dan Anas ibn Mālik al-Anṣārī. Keempatnya sebagai konsekuensi *jarḥ* dan *ta'dīl*, perlu dibedah dan ditakar keadilannya.

Pertama adalah Abū al-Yamān al-Ḥakam ibn Nāfi' al-Bahrānī al-Ḥamṣī. Ia merupakan seorang budak dari wanita Bahrāniyyah yang kerap disebut Ummu Salamah. Ia lahir pada 138 H, tidak diketahui tempat kelahirannya, namun hidupnya dihabiskan hingga wafat pada 222 H di Kota Homs Syiria (Syam). Menurut Muhammad Ibn Sa'ad al-Zuhrī disebutkan bahwa Abū al-Yamān meninggal pada bulan Dzulhijjah pada tahun 222 H pada masa Khalifah Abū Ishāq ibn Hārūn al-Rasyīd (al-Mu'taṣim) pada masa Dinasti Abbasiyah.²³ Informasi kewafatannya pada 222 H juga terkonfirmasi oleh Imam al-Bukhārī dalam *al-Tārīkh al-Kabīr* dari Ṣafwān dan Syu'aib ibn Abī Hamzah. Ia merupakan seorang dari kalangan *tābi'ul atbā'*.²⁴

Dalam keterangan Imam Ahmad dari riwayat al-Marrūzī bahwa Syu'aib bin Abī Hamzah sulit berbicara, maka ketika ajal menghampirinya, mengumpulkan beberapa orang termasuk Abū al-Yamān dan 'Alī ibn Ayyāsy. Ia menyerahkan kitab-kitabnya kepada mereka berdua, dan mendeklarasikan periwatan keduanya kepadanya. Abū al-Yamān biasa berkata: Syu'aib memberitahuku. Saya tidak tahu apakah dia bersama mereka atau tidak?"

Dari keterangan ini menunjukkan kehadiran Abū al-Yamān mengambil hadis dari Syu'aib. Kehadiran Abū al-Yamān dalam momen akhir Syu'aib itu pun dibenarkan oleh Abū 'Abdillāh (al-Bukhārī). Hadis Syu'aib yang diambil oleh Abū al-Yamān dikonfirmasi oleh Syu'aib tidak secara *munawalah* (dengan cara memberikan kitab) tetapi Abū al-Yamān datang kepada Syu'aib dan turut mengambil buku-buku Syu'aib. Namun, Abū al-Yamān pernah berkata bahwa tidak semua hadis di dalam kitab Syu'aib itu ia baca sendiri, ada pula dibacakan oleh Syu'aib dan ia mendengarkannya, sebagian lain melalui proses pengijazahan, sebagian lagi dengan

²³ Muhammad ibn Sa'ad ibn Munī' al-Zuhrī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 9 (Kairo: Maktabah al-Khāniji, 2001), 477.

²⁴ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Ja'afi al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 2 (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyah, 2008), 344.

munawalah. Syu'aib memperkenankan Abū al-Yamān mengatasmakan semua hadis tersebut dengan kalimat “akhbaranā Syu'aib (telah mengabarkan kepada kami Syu'aib)”. Dari keterangan di atas diperkuat dengan riwayat al-Aṣrām bahwa hadis yang diriwayatkan Abū al-Yamān dari Ṣafwān bin 'Amr, Abū Bakar bin Abī Maryam, Arṭāh, dan Syu'aib bin Abī Hamzah, adalah sah.²⁵

Tabel 1: Predikat *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* Abū al-Yamān

No	Nama	Predikat
1	يحيى بن معين	ثقة ²⁶
2	أبو حاتم الرازي	و هو نبيل ثقة صدوق ²⁷
3	أبو زرعة الرازي	لم يسمع أبو اليمان من شعيب بن أبي حمزة إلا حديثا واحدا ، والباقي إجازة ²⁸
4	أحمد بن حنبل	صالح ²⁹
5	إبن حبان البستي	ذكره في طبقة تبع الأتباع من كتابه (الثقات) ³⁰ .
6	أبو حسن أحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم العجلي الكوفي	لا بأس به ³¹

²⁵ Ahmad ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Al-'Ilālu Wa Ma'rifatu Al-Rijāl 'an Imām Aḥmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayatu al-Marrudzi Wa Ghairihi* (Bombai: Dar as-Salafiyah, 1988), 132–33.

²⁶ Yahyā Ibn Ma'īn, *Tarikh ibn Ma'in Riwayat ad-Duri*, vol. 4 (Amman: al-Yaqutah al-Hamra li al-Barmajiyat, 2015), 446.

²⁷ Abū Muhammad ibn Abdirrahmah ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta'dīl*, vol. 2, 1 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1952), 129.

²⁸ Abu Utsman al-Bardza'i, *Sualat Al-Bardza'i Li Abi Zar'ah Ar-Razi* (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīsh li al-Ṭabā'ah wa al-Nasyar, 2010), 190–91.

²⁹ Ibn Hanbal, *Al-'Ilālu Wa Ma'rifatu Al-Rijāl 'an Imām Aḥmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayatu al-Marrudzi Wa Ghairihi*, 132–33.

³⁰ Muhammad ibn Ḥibbān al-Bustī, *Al-Ṣiqāt*, vol. 8 (Kairo: Dā'irah al-Ma'ārif al-Uṣmāniyah, 2007), 194.

³¹ Aḥmad ibn Ali Ibn Ḥajar Syihāb ad-Dīn al-Asqalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, vol. 1 (Beirut: Muassati al-Risālah, 2005), 470.

7	شمس الدين الذهبي	كان ثقة، نبيلًا، إمامًا ^{٣٢}
8	ابن حجر العسقلاني	ثقة ثبت ^{٣٣}
9	أبو يعلي الخليلي	ثقة ^{٣٤}
10	ابن عمار الموصولي	كان ثقة ^{٣٥}
11	الليث ابن سعد	ثقة، كثرة الحديث، صالح، ثبت ^{٣٦}

Setelah Abū al-Yamān selanjutnya di atasnya ada Syuaib ibn Abī Ḥamzah. Menurut Ibn Saʿīd, ia tinggal di kota yang sama dengan Abū al-Yamān yaitu Kota Homs Syiria (dulu bagian Syam). Ia merupakan *tābiʿul atbāʿ* dari kalangan tua yang usianya jauh di atas Abū al-Yamān.³⁷ Keterangan dari Yaḥyā Ibn Maʿīn bahwa Syuʿaib bin Abī Hamzah adalah hamba Ziyād, dan nama ayahnya adalah Dīnār.³⁸ Yahyā ibn Maʿīn juga menjelaskan bahwa Syuʿaib merupakan seorang yang paling banyak meriwayatkan hadis dari Ibn Syihāb al-Zuhrī dan paling baik di antaranya. Ia merupakan loyalis Bani Umayyah yang mempunyai julukan Abū Basyr yang meninggal pada tahun 162 H.³⁹ Ada pendapat lain, dari Yahyā ibn ṣālih al-Wuḥādī dan Maʿrifatu Yaʿqūb dan Aḥmad Ibn Muhammad ibn ʿIsā dalam *Tārīkh al-Himṣiyyīn*, bahwa kewafatannya terjadi pada 163 H.⁴⁰ Pada masa Khalifah ke-10 Umayyah, Hisyām ibn ʿAbdil Mālik ibn Marwan, diangkat sebagai salah satu sekretaris

³² Syams al-Dīn Abū Abdillāh Muhammad ibn Aḥmad ad-Dimasyqī ibn al-Ḥabābī, *Tārīkh al-Islām Wa Wuffiyat al-Masyāhir Wa al-Iʿlām*, vol. 5 (Beirut: Dar al-Kitab al-ʿArabī, 1987), 557.

³³ al-Aṣḥalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, 2005, 1:470.

³⁴ Abū Yaʿlā al-Khalīlī, *Al-Irsyād Fī Maʿrifati Ulamāʿ al-Ḥadīs* (Riyāḍ: Maktabah ar-Rusyd, n.d.).

³⁵ Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj Yusuf al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmāʿi Al-Rijāl*, vol. 7 (Beirut: Muassati ar-Risālah, 1985), 153–54.

³⁶ al-Aṣḥalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, 2005, 1:470.

³⁷ al-Zuhrī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, 2001, 9:473.

³⁸ Maʿīn, *Tārīkh ibn Maʿīn Riwayāt ad-Dūrī*, 4:424.

³⁹ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ismāʿīl ibn Ibrāhīm al-Jaʿafi al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 4 (Hyderabad: Dāʿirah al-Maʿārif al-Uṣmāniyah, 2008), 222.

⁴⁰ Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj Yusuf al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmāʿi Al-Rijāl*, vol. 12 (Beirut: Muassati al-Risālah, 1985), 520.

negara, setelah sebelumnya menjadi asisten sekretaris negara, al-Zuhrī pada masa Umar ibn ‘Abdil ‘Azīz.⁴¹

Dikonfirmasi oleh Ibn Junaid atau Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Abdillāh al-Khatlā, dalam kompilasi transkrip wawancaranya dengan Yahyā ibn Ma‘īn, menjelaskan bahwa kedekatan Syu’aib dengan al-Zuhrī ini tidak hanya sebatas penyampai dan penerima hadis saja, tetapi juga hubungan antara ketua tim dan sekretarisnya.⁴² Kita tahu bahwa al-Zuhrī adalah seorang yang diperintah oleh ‘Umar ibn ‘Abdil ‘Azīz untuk membukukan hadis. Dalam bahasa Ibn Ma‘īn, al-Zuhrī merupakan sekretaris Sultan (pejabat pemerintahan).⁴³ Bersama dengan Yūnus ibn Yazīd, Syu’aib adalah orang yang menyaksikan proses korespondensi al-Zuhrī dengan Sultan (Khalifah) tentang tim pembukuan hadis yang dibentuk olehnya.⁴⁴

Ibn Abī Hātim menyebutkan keterangan bahwa Syu’aib ini saking dekatnya dengan al-Zuhrī hingga berkesempatan menemani Sang Guru ke Mekkah. Abdullāh ibn Aḥmad ibn Hanbal juga pernah bertanya kepada ayahnya Aḥmad ibn Hanbal tentang Syu’aib ini, bagaimanakah metode periwayatan Syu’aib kepada al-Zuhrī, dikonfirmasi sang ayah bahwa metode yang digunakan adalah tidak ada metode yang menyerupainya sebelumnya, yaitu dengan *imlā’* atau dikte.⁴⁵ Menurut al-Mufaḍḍil ibn Ghassān al-Gallābī menyebutnya menerima 1700 hadis dari al-Zuhrī.⁴⁶

Syu’aib ini meriwayatkan hadis dari beberapa nama *muhaddiṣ*, antara lain, Nāfi’, Ibn al-Munkadar, al-Zuhrī, Zāid ibn Aslam, Abu al-Zunad, dan Abdullah ibn Abdirrahmān ibn Abī Ḥusain, dan nama-nama lain. Beberapa orang juga meriwayatkan hadis darinya, antara lain, Abū Ishāq al-Fazarī, Baqiyah ibn al-Walīd, al-Walīd ibn al-Muslim, Usmān ibn Sa’īd ibn Kaṣīr, ‘Alī ibn ‘Ayyāsy, Abū al-Yamān, dll.⁴⁷

⁴¹ Syams al-Dīn Abū Abdillāh Muhammad ibn Aḥmad al-Dimasyqī ibn al-Ḍahabī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā’i Al-Rijāl*, vol. 4 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭabā’ah wa al-Nasyar, 2004), 288.

⁴² Abū Ishāq Ibrāhīm ibn ‘Abdillāh ibn Junaid al-Khatlā, *Suālāt Ibn Junaid li Ibn Ma‘īn* (Madinah: Maktabah ad-Dar bi al-Madinah al-Munawarah, 1988), 131.

⁴³ al-Khatlā, 236.

⁴⁴ al-Khatlā, 236.

⁴⁵ al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta’dīl*, 1952, 2:344.

⁴⁶ al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā’i Al-Rijāl*, 1985, 12:517–19.

⁴⁷ adz-Dzahabī, *Tahdzib Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā’i Al-Rijāl*, 4:287.

Namun, terdapat kontradiksi *statement* Yahyā Ibn Maʿīn dari riwayat yang lain, yaitu riwayat al-Daqqāq yang mengutip perkataan Yazīd ibn Haiṣam, tertulis nama Syuʿaib ibn Abī Ḥamzah dengan kalimat “Laisa bihī Baʿsun”. Walaupun di dalam keterangan itu ia menjunjung Syuʿaib sebagai orang yang lebih mengetahui riwayat al-Zuhrī dari teman setimnya yang lain, yaitu Yūnus, Maʿmar dan Mālik ibn Anas, tetapi ia sebenarnya “Uṣīqa al-Nās (di-*siqah*-kan oleh orang-orang)”.⁴⁸

Laisa bihī Baʿsun dan *Uṣīqa an-Nās* ini ungkapan derajat hadis yang dibawah *siqah* menurut beberapa ulama hadis, semisal al-Ḍahabī, al-Rāzī dan al-Ṣuyūṭī. Bahkan menurut Ibn Ḥajar hadis-hadis yang perawinya predikat *laisa bihī baʿsun* tersebut hadisnya tidak dapat dijadikan *hujjah* tetapi bisa dijadikan *ibarah*. Hujjah artinya dapat dijadikan sebagai dalil utama, sementara *ibarah* hanya dapat dijadikan sebagai dalil pendukung. Jika terjadi *ikhtilāf* (kontradiksi) antara *hujjah* dan *ibarah* maka yang dimenangkan adalah *hujjah*.⁴⁹ Namun, illat yang dimiliki oleh Syuʿaib ibn Abī Ḥamzah dianggap tertutupi (mahfuḏ) karena dianggap *gairu qāḍiḥah* (tidak berpengaruh) pada kualitas hadis, ditambah lagi ia tidak terbukti melakukan *tadlīs*.

⁴⁸ Yahyā ibn Maʿīn, *Min Kalāmi Abī Zakariyā Yahyā Ibn Maʿīn Fī Al-Rijāl Bi Riwāat Abū Khālīd Ad-Daqqāq* (Damaskus: Dār al-Maʿmūn li al-Turās, 1980), 60.

⁴⁹ Mina Mudrikah Zain, “Perbedaan Maratib Taʿdil di Kalangan Ulama Hadis,” *Diroyah: Jurnal Studi Ilmu Hadis* 2, no. 1 (May 22, 2018): 17–18, <https://doi.org/10.15575/diroyah.v2i1.2492>.

Tabel 2: Predikat *al-Jarḥ wa al-ta'dīl* Syu'aib ibn Abī Ḥamzah

No	Nama	Predikat
1	أبو حاتم الرازي	ثقة، صالح ⁵⁰
2	أبو زرعة الرازي	شعيب أشبه حديثاً وأصح من ابن أبي الزناد ⁵¹ .
3	يحيى بن معين	ثقة ⁵² ، لبس به بأس، أثيق الناس ⁵³
4	أحمد بن حنبل	ثبت صالح الحديث ⁵⁴ ضيق ⁵⁵
5	أحمد بن شعيب النسائي	ثقة ⁵⁶
6	ابن حجر العسقلاني	ثقة عابد ⁵⁷
7	إبن حبان البستي	ذكره في طبقة تبع الأتباع من كتابه (الثقات) ⁵⁸ .
8	أنو دوود السجستاني	كان أصح حديثاً عن الزهري بعد الزبيدي، إمتناع الحديث ⁵⁹
9	أبو يعلى الخليلي	وهو ثقة متفق عليه ، حافظ ، أثنى عليه الأئمة ⁶⁰
10	يعقوب بن شيبه	ثقة ⁶¹

⁵⁰ al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta'dīl*, 1952, 2:344.

⁵¹ al-Aṣḥalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, 2005, 1:172–73.

⁵² al-Khatlā, *Suālāt Ibn Junaid li Ibn Ma'in*, 165.

⁵³ ibn Ma'in, *Min Kalāmi Abī Zakariyā Yaḥyā Ibn Ma'in Fī Al-Rijāl Bi Riwayāt Abū Khālid Ad-Daqqāq*, 60.

⁵⁴ Ibn Hanbal, *Al-'Ilālu Wa Ma'rifatu Al-Rijāl 'an Imām Aḥmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayātu al-Marruzī Wa Gairihi*, 57.

⁵⁵ Abu Daud Sulaiman ibn al-Asy'ats as-Sajistānī, *Suālāt Abī Dāud Li Aḥmad Ibn Hanbal Fī Jarḥi al-Rawāti Wa Ta'dīlihī* (Madinah: Maktabah al-'Ulum wa al-Hikam, 1994), 263.

⁵⁶ al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā'i Al-Rijāl*, 1985, 12:517–19.

⁵⁷ Aḥmad ibn Ali Ibn Ḥajar Syihāb al-Dīn al-Aṣḥalānī et al., *Taqrīb At-Tahzīb* ('Ammān: Bait al-Afkār ad-Dauliyah, 2000), 271.

⁵⁸ Muhammad ibn Ḥibbān al-Bustī, *Al-Ṣiqāt*, vol. 6 (Kairo: Dā'irah al-Ma'ārif al-Usmāniyah, 2007), 438.

⁵⁹ as-Sajistānī, *Suālāt Abī Dāud Li Aḥmad Ibn Hanbal Fī Jarḥi al-Rawāti Wa Ta'dīlihī*, 263.

⁶⁰ al-Aṣḥalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, 2005, 1:172–73.

⁶¹ al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā'i Al-Rijāl*, 1985, 12:517–19.

11	علي بن عياش	و كان ضئينا بالحديث ^{٦٢}
12	أبو حسن أحمد بن عبد الله بن صالح بن مسلم العجلي الكوفي	ثقة ^{٦٣}
13	عثمان بن سعيد الدارمي	ثقة ^{٦٤}
14	أبو الحسن علي بن عمر الدارقطني	أثبت الناس من الزهري ^{٦٥}
15	أبو حفص عمر ابن شاهين	لبس به بأس، أثيق الناس ^{٦٦}

Abū Bakar Muhammad ibn Muslim al-Zuhrī

Pada *ṭabaqah* (urutan) selanjutnya ada Abū Bakar Muhammad ibn Muslim ibn 'Uбайдillah ibn 'Abdillāh ibn Syihāb al-Madanī al-Hijāzī al-Zuhrī al-Qurasyī, atau biasa di dalam literatur hadis disebut Ibn Syihāb al-Zuhrī. Al-Zuhrī diketahui merupakan keturunan suku Quraisy dari Madinah Hijaz, walaupun tidak diketahui tempat kelahirannya secara pasti, tetapi diketahui lahir pada 50 H. Ada perdebatan tahun kewafatannya, al-Bukhārī menuliskan dalam tārīkhnya, al-Zuhrī wafat pada 124 H di Syam.⁶⁷ Lebih rinci keterangan Ibn Ḥibbān menyebut wafatnya al-Zuhrī pada 17 Ramadan 124 H pada hari malam Selasa.⁶⁸ Jalur nasabnya ke atas, merupakan ahli hijaz yang merupakan petinggi Makkah, yaitu sampai pada Banī Zuhrah ibn Kilāb dari jalur ayah, sedangkan dari jalur ibu, ia sampai pada 'Abdu Manat Ibn Kinānah. Dari dua jalur ia merupakan keturunan dari pembesar suku Arab.⁶⁹

Ibn Ḥibbān menjelaskan keunggulan Ibn Syihāb al-Zuhrī dengan menyebutnya sebagai orang yang pernah bertemu 10

⁶² as-Sajistānī, *Suālāt Abī Dāud Li Aḥmad Ibn Hanbal Fī Jarḥi al-Rawāti Wa Ta'dilihim*, 263.

⁶³ al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā'i Al-Rijāl*, 1985, 12:517–19.

⁶⁴ Utsman ibn Sa'īd ad-Darimi, *Tārīkh Usmān ibn Sa'īd ad-Darimī 'an Ibn Ma'in* (Damaskus: Dār al-Ma'mūn li al-Turās, 1980), 42.

⁶⁵ Abū Abdillāh Ibn Bakir, *Suālāt Abū Abdillāh Ibn Bākir Wa Gairihi Li Abī Ḥasan Ad-Dāruquṭnī* ('Ammān: Dār Ammār, 1988), 49.

⁶⁶ Abū Hafṣ 'Umar Ibn Syahin, *Tārīkh Asmā' As-Śiqāt* (Kuwait: Dār as-Salafiyah, 1984), 112.

⁶⁷ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm al-Ja'afi al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, vol. 1 (Hyderabad: Dā'irah al-Ma'ārif al-Usmāniyah, 2008), 221.

⁶⁸ Muhammad ibn Ḥibbān al-Bustī, *Al-Śiqāt*, vol. 5 (Kairo: Dā'irah al-Ma'ārif al-Usmāniyah, 2007), 349.

⁶⁹ Khalīfah ibn Khiyāt Syabab al-'Uṣfurī, *Ṭabaqāt Li Khalīfah Ibn Khiyāt Syabab al-'Uṣfuri Riwayāt Abī 'Umar Ibn Mūsā Ibn Zakariyā al-Tuṣirī* (Baghdad: Baghdad University, 1967), 261.

sahabat Nabi saw. Maka dalam bahasa ini, ada 10 sahabat yang ia ambil hadis dari mereka. Ia orang yang paling kredibel di bidang hadis pada zamannya, dan paling baik dalam kesesuaian pada matan-matan hadis. Ia juga disebut oleh Ibn Ḥibbān sebagai seorang ahli fikih yang unggul. Saudaranya, Abū Munammad ‘Abdullāh ibn Muslim juga seorang ahli hadis, bahkan dinilai lebih unggul dari pada Abū Bakar Ibn Syihāb.⁷⁰ Di antara sahabat yang pernah ia temui ada Anas ibn Mālik, Sahal ibn Sa’ad, ‘Abdurrahmān ibn Azhar, Maḥmud ibn Rabī’ al-Anṣārī, Ibn ‘Umar, dan Sā’ib ibn Yazīd.⁷¹ Soal kebersamaannya dengan ibn al-Musayyib ada yang menyebutkan 7 tahun, 8 tahun, dan 10 tahun.⁷²

Menurut keterangan Ibn Sa’ad, al-Zuhrī ini termasuk dalam *ṭabaqat* (tingkatan) keempat dari golongan *tābi’īn*, atau termasuk *ṣiḡār al-tābi’īn* (*tābi’īn* junior) dan merupakan *ahli Madinah* (penduduk Madinah). Ia mengaku tumbuh sebagai anak laki-laki yang tidak punya uang, atau fakir. Diceritakan pula oleh Ibn Sa’ad bahwa al-Zuhrī mengaku pernah belajar kepada Sa’id ibn al-Musayyib seorang *tābi’īn* senior (*kibār al-tābi’īn*) ahli hadis dan fikih sejak usia 7 tahun. Ia juga mengaku berinteraksi secara intelektual dengan Urwah ibn Zubair, ‘Ubaidullāh ibn ‘Abdillāh ibn ‘Utbah dan Abū Bakar ibn Abdurrahmān ibn al-Hārīt̄s ibn Hisyām sampai ia memahami fikih dan menjadi ahli fikih.

Lalu ia melakukan *rihlah ilmiah* (pengembaraan ilmu) ke Syam dan mengikuti majelis keilmuan di Masjid Damaskus dan bertemu dengan seorang pengajar di masjid tersebut, yaitu Qabisa ibn Ḍu’aib. Qabisa inilah yang memperkenalkan al-Zuhrī kepada dunia pemerintah yang saat itu dipimpin oleh Khalifah ‘Abdul Mālik ibn Marwān. Ia menjadi orang yang kaya dan terpandang dan dermawan karena menjadi *kātib* (juru tulis) di pemerintahan Dinasti Umayyah sampai ia wafat pada 124 H atau 741 M pada masa pemerintahan Hisyām ibn ‘Abdil Mālik ibn Marwān dan telah melayani enam khalifah Umayyah.⁷³

Yang paling fenomenal, ia merupakan orang pertama yang membukukan hadis atas perintah ‘Umar ibn ‘Abdil Azīz, khalifah

⁷⁰ al-Bustī, *Al-Ṣiqāt*, 2007, 5:349–50.

⁷¹ Jamāl al-Dīn Abū al-Hajjāj Yusuf al-Mazī, *Tahzību al-Kamāl Fi Asmā’i al-Rijāl*, vol. 26 (Beirut: Muassati al-Risālah, 1985), 432.

⁷² al-Mazī, 26:433.

⁷³ Muhammad ibn Sa’ad ibn Munī’ az-Zuhrī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 7 (Kairo: Maktabah al-Khaniji, 2001), 429–32.

ke-8 Dinasti Umayyah.⁷⁴ Kedekatannya dengan ‘Umar ibn ‘Abdil Azīz membuat ‘Umar memujinya sebagai orang yang tidak ada orang yang lebih tahu tentang hadis melewatinya dan meminta pengikut-pengikutnya untuk datang kepada al-Zuhrī untuk menimba hadis.⁷⁵

Yaḥyā Ibn Ma‘īn melalui Riwayat Ibn Junaid membandingkan riwayat hadis Ibn Syihāb al-Zuhrī dari ‘Urwah dari ‘Āisyah ra. dengan riwayat Manṣūr ibn Mu‘tamar dari Ibrāhīm dari al-Aswad dari ‘Āisyah ra. yang dianggapnya lebih baik dari riwayat Hisyām ibn ‘Urwah dari ayahnya dari ‘Āisyah RA. Riwayat al-Zuhrī dan Manṣūr dianggap sama kualitasnya. Namun, bagi Yaḥyā Ibn Ma‘īn lebih condong kepada Manṣūr dari pada al-Zuhrī, lebih karena al-Zuhrī merupakan birokrat pemerintah kakhilafahan saat itu yang dianggap kurang terjaga.⁷⁶

Keraguan atas kualitas al-Zuhrī tidak karena itu saja, tetapi ada beberapa keterangan yang menyebabkan keraguan atasnya. Misalkan saja ibn Junaid mengutip cerita dari Ibn Ma‘īn bahwa ia pernah ditanya soal apakah al-Zuhrī mendengarkan langsung hadis dari Ibn ‘Umar, yang kemudian ia mengkonfirmasi “tidak pernah mendengarkan langsung”. Lebih lanjut Ibn Ma‘īn menegaskan lagi, bahwa apakah al-Zuhrī pernah bertemu Ibn ‘Umar RA, ia sedikit ragu-ragu soal ini dengan mengatakan “Yusybih” yang arti *harfiyah*-nya “menyerupai”. Ada kemungkinan yang dimaksud adalah “mungkin pernah bertemu sekali”.⁷⁷ Namun, selanjutnya diperjelas oleh Hāsyim ibn Mārsad al-Ṭabrānī bahwa al-Zuhrī tidak pernah meriwayatkan hadis dari Ibn ‘Umar RA.⁷⁸

Selain Yaḥyā Ibn Ma‘īn memberikan keterangan menguatkan posisi al-Zuhrī, secara objektif ia tidak menafikan ada beberapa keterangannya dari beberapa sumber terpercaya bahwa al-Zuhrī sedikit bermasalah. Sebagaimana yang dikutip oleh ad-Duri bahwa al-Zuhrī diketahui beberapa hadisnya masuk kategori mursal, yaitu hadis yang bersumber tidak dari Nabi SAW, tetapi

⁷⁴ Abū Ḥasan ‘Ālī Ibn al-Madini, *‘Ilāl al-Hadīs Wa Ma‘rifat Al-Rijāl Wa al-Tārīkh ‘Alā Ta‘līqī Abī ‘Abdillāh Mazin Ibn Muhammad as-Sirwāsī* (Riyād: Dār Ibn al-Jauzi, 2005), 86.

⁷⁵ Abū Muhammad ibn Abdirrahmah ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta’dīl*, vol. 8 (Beirut: Dār Ihyā’ al-Turās al-‘Arabī, 1952), 72.

⁷⁶ al-Khatlā, *Suālāt Ibn Junaid li Ibn Ma‘īn*, 232.

⁷⁷ al-Khatlā, 222.

⁷⁸ Abi Sa’id Hasyim ibn Murtsid ath-Thabrani, *Tārīkh Abī Sa’id Hāsyim Ibn Mursid Ath-Ṭabrānī an Yaḥyā Ibn Ma‘īn* (Riyād: Naẓar Muhammad al-Faryabī, 1990), 37.

hanya sampai maksimal kepada Sahabat saja. Namun, karena kredibilitasnya yang juga dianggap *siqah* oleh para ulama ahli hadis, kemursalan beberapa hadisnya tidaklah dianggap masalah, artinya masih dapat diterima.⁷⁹

Ulama terbagi menjadi tiga terkait dengan penerimaan hadis mursal, pendapat pertama daif secara mutlak, kedua dapat menjadi hujjah secara mutlak, yang ketiga memerincinya.⁸⁰ Yang mazhab ketiga ini dianut oleh Imam al-Syāfi'ī dalam *al-Risālah* yang merinci persyaratan diterimanya hadis mursal, yaitu (1) hadis ini diambil dari *kibār al-tābi'in* (*tābi'in* senior), (2) tidak disandarkan dari arah periwayatan yang lain, (3) kemursalan itu tidak dilakukan oleh *rijāl al-hadīs* (perawi hadis) di tingkat bawah, (4) para sahabat menyepakati hadis tersebut, dan (5) atau mayoritas ulama mengambilmnya sebagai dasar dari hukum-hukum yang difatwakan. Keterangan lebih lengkap dapat dibaca di Kitab *Qawā'id al-Taḥdīs* karangan Jamāl al-Dīn al-Qāsimī.⁸¹

Kemursalan itu pernah dicatat oleh al-Mazi, dalam keterangan dari Ma'mar, bahwa Shalih ibn Kaysan, belajar bersama al-Zuhrī. Saat mereka menulis hadis Nabi saw, tiba-tiba al-Zuhrī mengajak Ṣalīh untuk menulis keterangan yang bersumber dari para Sahabat. Ṣalīh tidak bersedia mengikuti, dan menghapus bagian-bagian yang bersumber bukan dari Rasul. Cerita ini menjadi salah satu dalih kemursalan hadis al-Zuhrī.⁸² Di antara beberapa contoh hadis *mursal* al-Zuhrī, yaitu hadis dari Abū Hurairah ra. di dalam *Sunan al-Tirmizī* dan hadis dari Rāfi' ibn Khadij dalam *Sunan an-Nasā'ī*.⁸³

Memang melalui riwayat al-Dūrī, Yaḥyā Ibn Ma'īn mengkonfirmasi bahwa ada beberapa periwayatan al-Zuhrī yang tidak terlacak, beberapa diredaksikan "lam yasma' 'an 'fulān' syai'an (al-Zuhrī tidak mendengar apapun dari 'fulan')". Yaḥyā Ibn Ma'īn mengkritisi al-Zuhrī yang tidak pernah meriwayatkan hadis melalui metode *simā'ī* (mendengar) atau *qirā'ah* (membaca) tetapi

⁷⁹ Yaḥyā Ibn Ma'īn, *Tārikh Ibn Ma'īn Riwayāt Ad-Dūrī*, vol. 3 (Amman: al-Yaqutah al-Hamra li al-Barmajiyat, 2015), 226.

⁸⁰ Jamāl al-Dīn al-Qasimi, *Qawā'id Al-Taḥdīs Fī Funūni Muṣṭalah al-Ḥadīs* (Alexandria: Dar al-Aqidah, 2004), 133.

⁸¹ al-Qāsimī, 138–39.

⁸² al-Mazī, *Tahzību al-Kamāl Fī Asmā'ī al-Rijāl*, 26:434.

⁸³ Syams al-Dīn Abū Abdillāh Muḥammad ibn Aḥmad al-Dimasyqī ibn al-Ḍahabī, *Al-Kasyif Fī Ma'rifati Man Lahu Riwayatun Fī al-Kutub at-Tis'ah*, vol. 2 (Jeddah: Dar al-Yusr - Dar al-Minhaj, 2009), 219.

melalui *kitābah* (menulis). Di dalam *al-Marāsīl*, Ibn Abī Hātim memberikan banyak sekali keterangan ketidaksinkronan antara periwayatan hadis al-Zuhrī dengan pelacakan oleh ahli hadis lain. Selain kepada Ibn Umar, sebagaimana periwayatannya kepada Aban ibn Utsman ibn ‘Affan, Abdurrahman ibn Azhar, Jābir ibn ‘Abdillāh, Aṭā’ ibn Maimunah, dll.⁸⁴ Hal ini sebenarnya dianggap wajar karena latar belakangnya sebagai pencatat atau *kātib* dan inventor (penghimpun) hadis.⁸⁵ Dari semua periwayatannya dengan memberikan bukunya itu, ia meminta kepada semua orang yang meriwayatkan darinya untuk mengatakan bahwa mereka bisa mengatasnamakan dirinya sebagai perawi kepada mereka.⁸⁶

Namun, tidak bisa pukul rata semua hadisnya mursal, tetapi ada beberapa yang *muttaṣil* sampai kepada Rasulullah SAW. Seperti hadis riwayat al-Zuhrī dari Maḥmūd ibn Rabī’ dari Sahabat ‘Ubaādah ibn Ṣāmit tentang kewajiban membaca Fatihah bagi orang yang salat. Hadis tersebut dianggap oleh Yazīd ibn Haiṣam sebagai hadis sahih dan masuk dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.⁸⁷ Soal periwayatannya kepada Ibn ‘Umar yang dianggap tidak valid, ada keterangan dari Ma’mar yang dikutip oleh Jamāluddīn al-Mazī, yang membenarkan adanya proses transfer hadis dari Ibn ‘Umar kepada al-Zuhrī dengan metode *simā’ī* (mendengarkan), sebanyak dua hadis.⁸⁸

Jamāluddīn al-Maz, dengan maksud memberikan keobjektifan perspektif, mengutip keterangan beberapa orang tentang al-Zuhrī. Misalnya pendapat Abu Mas’ūd ar-Rāzī yang menyebut bahwa tidak ada sanad yang lebih bagus dari pada al-Zuhrī, karena ia mempunyai 1000 hadis (‘Alī ibn al-Madīn menyebutkan 2000 hadis). Abu Daud memperjelasnya dengan mengungkapkan al-Zuhrī meriwayatkan lebih dari 1000 hadis dari orang-orang yang *ṣiqah* (sekitar 2200 hadis). Separuhnya terakreditasi *musnad*, dan sekitar 200 di antaranya diambil dari orang-orang yang *ṣiqah*. Yang menyelisih ke-*ṣiqah*-an hanya

⁸⁴ Abū Muhammad ibn Abdirrahmān ibn Abī Hātim al-Rāzī, *Al-Marāsīl Li Ibn Abī Hātim* (Beirut: Muassati al-Risālah, 1998), 189–92.

⁸⁵ Yaḥyā Ibn Ma’in, *Ma’rifatu al-Rijāl ‘an Ibn Ma’in Bi Riwayāt Ibn Mahraz*, vol. 2 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Ṭabā’ah wa al-Nasyar, 2009), 69.

⁸⁶ al-Ṭabrānī, *Tārīkh Abī Sa’īd Hāsyim Ibn Mursīd Al-Ṭabrānī an Yaḥyā Ibn Ma’in*. 24.

⁸⁷ Ibn Ma’in, *Min Kalāmi Abī Zakariyā Yaḥyā Ibn Ma’in Fī Al-Rijāl Bi Riwāat Abū Khālīd Ad-Daqqāq*, 106.

⁸⁸ al-Mazī, *Tahzību al-Kamāl Fī Asmā’i al-Rijāl*, 26:432.

kurang dari 50 hadis. Itu pun ikhtilafnya bersifat *tafārudiyah* (perselisihan dengan sanad/matan hadis lain) dengan riwayat yang lain, antara kelompok perawi dengan yang lainnya, bukan karena ada *'illat* (kecacatan) atau *syaz* (nyeleneh).⁸⁹

Tabel 3: Predikat *al-Jarḥ wa al-ta'dīl Ibn Syihāb al-Zuhrī*

No	Nama	Predikat
1	أبو حاتم الرازي	أحب إلي من الأعمش ، يحتج بحديثه ، وأثبت أصحاب أنس الزهري ⁹⁰ .
2	أبو زرعة الرازي	أحفظ من عمرو بن دينار ⁹¹
3	علي بن المديني	كان فقيها ⁹²
4	أحمد بن حنبل	ليس له ذاك النبل ⁹³
5	يحيى بن معين	ثقة ⁹⁴ ٩٥
6	ابن حجر العسقلاني	الفقيه الحافظ ، متفق على جلالته وإتقانه وثبته ⁹⁶ .
7	شمس الدين الذهبي	أحد الأعلام ، وحافظ زمانه ⁹⁷ ، حجة إمام ، نيل منه لصحبة الدولة ⁹⁸
8	محمد بن سعد بن منيع	كان ثقة فقيها جامعاً ⁹⁹
9	ابن حبان البستي	ذكره في طبقة التابعين من كتابه الثقات ، وقال : رأى عشرة من أصحاب رسول

⁸⁹ al-Mazī, 26:431.

⁹⁰ al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta'dīl*, 1952, 8:71.

⁹¹ al-Mazī, *Tahzību Al-Kamāl Fī Asmā'i Al-Rijāl*, 1985, 7:419.

⁹² Ibn al-Madini, *'Ilāl al-Hadīṣ Wa Ma'rifat Al-Rijāl Wa al-Tārīkh 'Alā Ta'liqī Abī 'Abdillāh Mazin Ibn Muhammad as-Sirwāsī*, 86.

⁹³ Ahmad ibn Muhammad Ibn Hanbal, *Al-'Ilalu Wa Ma'rifatu Ar-Rijal an Imam Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayatuh Abdillah*, vol. 3 (Bombai: Dar as-Salafiyah, 1988), 355.

⁹⁴ Ma'in, *Tarikh Ibn Ma'in Riwayat Ad-Duri*, 2015, 3:216.

⁹⁵ ad-Darimi, *Tarikh Utsman Ibn Sa'id Ad-Darimi 'an Ibn Ma'in*, 46.

⁹⁶ Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Syihāb al-Dīn al-Aṣqalānī, *Tahzību al-Tahzīb*, vol. 3 (Beirut: Muassati al-Risālah, 2005), 696.

⁹⁷ adz-Dzahabi, *Al-Kasyif Fī Ma'rifati Man Lahu Riwayatun Fī al-Kutub at-Tis'ah*, 2:219.

⁹⁸ Syams al-Dīn Abū Abdillāh Muhammad ibn Aḥmad al-Dimasyqī ibn al-Ḍahabī, *Man Takallama Fīhi Wa Huwa Muwatsaq Au Shalih Al-Hadits* (Madinah: Maktabah Malik Fahd al-Wathaniyah Atsna'a an-Nasyr, 2004), 471.

⁹⁹ az-Zuhri, *Thabaqat Al-Kubra*, 2001, 7:429–32.

		الله صلى الله عليه وسلم ، وكان من أحفظ أهل زمانه وأحسنهم سياقا لمتون الأخبار ، وكان فقيها فاضلا ^{١٠٠} .
10	أبو حفص عمر ابن شاهين	ثقة ^{١٠١}
11	أبو القاسم عبد الرحمن بن محرز القيروان	ثقة ^{١٠٢}

Anas ibn Mālik al-Anṣārī

Selanjutnya pada perawi dari golongan sahabat, yaitu Anas ibn Mālik ibn Naḍar, ibn Ḍamḍam ibn Zāid ibn Ḥarām ibn Jundub ibn ‘Āmir Ibn Ganam ibn an-Najjār al-Anṣārī an-Najjārī. Ia memiliki julukan Abū Ḥamzah al-Madanī karena merupakan pemukim Yaṣrib (Madinah) asli dan merupakan salah satu sahabat Anṣār. Ia lahir 10 tahun sebelum hijrah atau pada saat Rasulullah SAW. hijrah ke Madinah, Anas masih umur 10 tahun dan termasuk *sigār al-Ṣaḥābah* (sahabat Nabi junior). Ia merupakan pelayan Nabi SAW selama 9 tahun hingga beliau wafat. Ibunya, Ummu Sulaim, memperkenalkannya kepada Nabi saw. sebagai seorang anak kecil yang pandai menulis.¹⁰³ Dalam riwayat lain dari ‘Imrān al-Baṣrī ia menjadi pelayan Nabi selama 10 tahun sejak awal hijrah sampai meninggalnya Rasulullah SAW.¹⁰⁴ Saking dekatnya, Rasulullah memanggilnya *Yā Bunayya* yang berarti wahai anakku.¹⁰⁵

Ia tumbuh dan berkembang di rumah Nabi SAW, menyaksikan apa yang tidak disaksikan orang lain, dan mengetahui banyak keadaan dan aktivitas Nabi . Ia juga punya kontribusi besar dalam penyebaran hadis dari Rasulullah dan sahabat-sahabat senior. Setelah ia pindah dari Madinah ke Basrah, para ahli hadis dari kalangan *tābi’īn* banyak yang datang kepadanya. Ia telah menyampaikan 1286 hadis, di antara 168 hadis disepakati oleh

¹⁰⁰ al-Bustī, *Al-Ṣiqāt*, 2007, 5:349–50.

¹⁰¹ Ibn Syahin, *Tārīkh Asmā’ As-Ṣiqāt*, 197.

¹⁰² Yahyā Ibn Ma’īn, *Ma’rifatu al-Rijāl ‘an Ibn Ma’īn Bi Riwayat Ibn Mahraz*, vol. 1 (Kairo: Al-Fārūq al-Ḥadīṣah li al-Tabā’ah wa al-Nasyar, 2009), 118.

¹⁰³ Muhammad ibn Sa’ad ibn Muni’ az-Zuhrī, *Ṭabaqāt al-Kubrā*, vol. 5 (Kairo: Maktabah al-Khānījī, 2001), 325.

¹⁰⁴ az-Zuhrī, 5:326.

¹⁰⁵ az-Zuhrī, 5:327.

Bukhārī dan Muslim, dan 83 hadis tercatat hanya di dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan 71 hadis di *Ṣaḥīḥ Muslim*.¹⁰⁶

Oleh Nabi SAW, Anas didoakan menjadi orang yang banyak rezekinya, banyak anaknya, umurnya panjang, dan diampuni dosadosanya. Terbukti ia termasuk salah satu sahabat yang terkaya dan memiliki puluhan anak, bahkan dalam riwayat lain ratusan. Pengakuannya sendiri sebagaimana yang disampaikan Sinān ibn Rabī'ah Anas memiliki 98 anak, atau dalam keterangan lain 102 anak, dalam setahun istrinya bisa mengandung dua kali.¹⁰⁷ Abū Hurairah pun mengakui kedekatan Anas bin Mālik dengan Rasulullah dengan menyebutkan, jika salatnya Anas bin Mālik presisi dengan salatnya Rasulullah saw. dan tidak ada sahabat lain yang menyaingi kemiripannya.¹⁰⁸

Setelah Rasulullah meninggal, pada masa Khalifah 'Umar ibn Khaṭṭāb, Anas ditugasi negara untuk mengumpulkan zakat ke Bahrain lalu menetap di Basrah hingga wafatnya pada 91 H, pendapat lain 92/93 H. Ibn Nā'im memberi keterangan kewafatan Anas pada hari Jumat 93 H. Mu'tamar ibn Humaid menjelaskan usia Anas sampai 100 tahun kurang 1 tahun, atau 99 tahun dan meninggal pada 91 H. Wafatnya Anas, sebagai sahabat terakhir yang wafat di Basrah, disebut sebagai matinya separuh ilmu, karena ketika para ulama hadis sedang berselisih, mereka datang kepada Anas, sebagai orang yang banyak mendengar Nabi bersabda.¹⁰⁹

Beberapa orang yang mengambil hadis dari Anas, yaitu al-Zuhrī, Qatādah, Ishāq ibn 'Abdillāh ibn Ṭalhah, dan Ṣābit al-Bannānī, 'Abdullāh ibn Sawādah, dan Qalābah.¹¹⁰ Ibn Ḥibbān memasukkan Anas ibn Mālik ke dalam kompilasi *rijāl al-ḥadīṣ* kategori sahabat yang *ṣiqah*.¹¹¹ Begitu juga dengan Ibn ḥajar al-Asqalānī dalam *Taqrību al-Tahzīb* juga menjustifikasinya sebagai

¹⁰⁶ Muhammad Muhammad Abu Zahw, *Al-Ḥadīṣ Wa al-Muḥaddiṣūn 'an 'Inayati al-'Ummah al-Islāmiyah Bi al-Sunnah al-Nabawiyah* (Riyāḍ: ar-Ri'āṣah al-'Ammah li Idārati al-Buhūs al-'Ilmiyyah wa al-Iftā' wa ad-Da'wah wa al-Irsyād, 1984), 137.

¹⁰⁷ az-Zuhri, *Thabaqat Al-Kubra*, 2001, 9:18-19.

¹⁰⁸ az-Zuhri, *Thabaqat Al-Kubra*, 2001, 5:330.

¹⁰⁹ al-Bukhārī, *Al-Tārīkh al-Kabīr*, 2008, 2:28.

¹¹⁰ Abū Muhammad ibn Abdirrahmah ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *Al-Jarḥ Wa at-Ta'dīl*, vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā' al-Turās al-'Arabī, 1952), 286-87.

¹¹¹ Muhammad ibn Ḥibbān al-Bustī, *Al-Ṣiqāt*, vol. 3 (Kairo: Dā'irah al-Ma'ārif al-Usmāniyah, 2007), 4.

sahabat yang masyhur.¹¹² Inti dari pada pembahasan soal Anas ibn Mālik ra. ini tidak ada yang menyangsikan kredibilitasnya sebagai sahabat yang meriwayatkan hadis karena kedekatannya dengan Rasul dan kualitas personalnya.

At-Taḥammul wa al-Adā` (Metode Penerimaan dan Penyampaian Hadis)

Perlu diketahui bahwa ada beberapa metode dalam periwayatan, pertama *munāwalah* yaitu metode penyampaian hadis melalui pemberian buku oleh guru kepada murid. Ada dua jenis *munāwalah* yaitu dengan dengan izin dan tanpa izin. Biasanya *munāwalah* diiringi dengan kalimat *nāwalanī, nāwalanī wa ajāzanī, ḥaddaṣanā munāwalatan, dan akhbaranā munawalatan wa ijāzatan*. Sedangkan metode ijazah adalah memberikan izin kepada murid oleh guru agar dapat meriwayatkan sebuah hadis baik lisan maupun tertulis. Kalimatnya biasa menggunakan *ajāza lī fulānan, ḥaddaṣanī ijāzatan, akhbaranā ijāzatan, atau anba`anā*. Selain dua di atas, ada beberapa metode lain, seperti *as-simā`i min lafzi al-syaikh* yaitu guru membacakan dari ingatannya atau tulisannya dan murid mendengarkan, baik hanya mendengarkan atau sambil dicatat. Contoh kalimatnya, *sami`tu, ḥaddaṣanī, ḥaddaṣanā, qāla lī, atau ḥaddaṣanī*. Ada pula menggunakan *al-Qirā`ah `alā al-Syaikh* guru melakukan sorogan hadis dengan muridnya, di mana si murid membaca depan gurunya yang mendengarkan bacaannya. Lafaznya menggunakan *akhbaranā, qara`tu `alā fulān, qara`a `alaihi wa ana asma` fa aqarra bihi, dan ḥaddaṣanā qirā`atan `alaihi*.

Ada pula dengan *kitābah*, yaitu guru menuliskan sendiri, atau meminta orang lain menuliskan periwayatan yang pernah ia dengar untuk yang hadir atau tidak hadir. Metode ini ada yang dengan izin dan disebut sah oleh para ulama, sementara yang tanpa izin diperselisihkan walaupun sebagian besar menganggap tetap sah. Redaksinya biasanya *kataba ilayya fulān, ḥaddaṣanī fulān kitābatan, atau akhbaranī fulān kitābatan*. Terdapat 3 lainnya yaitu *al-I`lām* (memberitahukan hadis tertentu dari riwayat yang ia dengar), *al-Waṣiyyah* (guru ketika mau meninggal mewasiatkan kitabnya kepada murid), dan *al-Wijādah* (murid menemukan hadis yang ditulis gurunya, tanpa pernah mendengar dan mendapatkan izin). Dua yang awal diperselisihkan keboleहannya, sementara yang ketiga dibagi dua,

¹¹² al-Aṣqalānī et al., *Taqrīb At-Taḥzīb*, 88.

yaitu dari catatan gurunya langsung atau dari guru atasnya lagi tapi tidak pernah bertemu, maka dianggap *munqaṭi'* (terputus).¹¹³

Melihat redaksi hadis al-Bukhārī 6065 dari sisi metode (*at-tahammul*) dan redaksi (*ada' al-hadis*), dari al-Bukhārī kepada Abū al-Yamān menggunakan metode *simā'i* dengan redaksi *ḥaddasānā*, dari Abū al-Yamān kepada Syu'aib ibn Abī Hamzah menggunakan metode *al-qirā'ah* dengan redaksi *akhbaranā*, dari Syu'aib kepada al-Zuhrī dengan menggunakan lafadz 'an atau *mu'an'an* (dijelaskan berikutnya), dan dari al-Zuhrī kepada Anas ibn Mālik menggunakan *sima'i* dengan redaksi *ḥaddasānī*. Yang menarik dari pensanadan hadis ini terdapat satu yang terindikasi *mu'an'an* yaitu dengan menggunakan lafadz 'an. *Mu'an'an* oleh ulama hadis dikategorikan daif karena *inqiṭā'u as-sanad* (terputusnya sanad) walau hanya satu saja dari sekian persambungan sanadnya.

Namun, menurut *jumhūr* (mayoritas) ahli fikih, usul fikih, dan ahli hadis menyebutkan ada dua syarat agar *mu'an'an* dapat diterima, yaitu (1) perawi yang terindikasi *mu'an'an* tidak melakukan *tadlīs* (pemalsuan), dan (2) kemungkinan adanya pertemuan antara *mu'an'an* (si periwayat hadis dengan 'an) dan *mu'an'an* 'anhu (yang diambil riwayatnya dengan 'an). Syarat yang kedua ini lebih ringan dari yang diajukan oleh al-Bukhārī yaitu *subūt al-liqā'* yaitu ada bukti nyata tentang pertemuan mereka, bukan lagi *imkān al-liqā'* (dimungkinkan ketemu). Bahkan Muẓaffar as-Sam'ānī mensyaratkan adanya *ūlu al-ṣuhbah* (pertemuan yang intens), atau lebih berat lagi ditambah syarat Abū 'Amr ad-Dānī, yaitu harus mengetahui dengan jelas periwayatan itu. Untuk kualitas personal akan dibahas dalam poin selanjutnya.¹¹⁴ Jika memang terindikasi *tadlīs*, *tadlīs* yang mana, karena ada dua jenis, yaitu *tadlīs* sanad dan *syuyūkh* (guru).¹¹⁵ Yang jelas di dalam daftar *mudallisūn* (muhaddis yang terdeteksi melakukan *tadlīs*) yang dibagi menjadi 5 tingkatan oleh Ibn Ḥajar al-Asqalānī, tidak ada nama Syu'aib ibn Abī Hamzah.¹¹⁶

¹¹³ Damanhuri, *Teori Penelitian Kualitas Dan Kandungan Hadis Al-Fithrah* (Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2020), 104–14.

¹¹⁴ Thohhan, *Taisir Muṣṭalaḥ al-Ḥadīṣ*, 87.

¹¹⁵ Mas'udi, *Minhatu Al-Mughīṣ Fī 'Ilmi Muṣṭalaḥi al-Ḥadīṣ*, 23.

¹¹⁶ Ahmad ibn Ali Ibn Ḥajar Syihāb al-Dīn al-Aṣqalānī, *Ta'rīf Ahli at-Taqdīs Bi Marātib al-Mauṣūfīn Bi at-Tadlīs (Tabaqāt al-Mudallisīn)* (Amman: Maktabah al-Mannar, 1983).

Kritik Matan

Ayat al-Qur'an dan Hadis Lain tentang Persaudaraan

Pertama, Al-Ḥujurāt: 10

Salah satunya adalah Surat al-Ḥujurāt:10 yang berbunyi:

إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ ۗ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ

Sesungguhnya orang-orang mukmin adalah bersaudara. Karena itu, damaikanlah kedua saudara kalian, dan bertakwalah kalian kepada Allah supaya kalian mendapatkan rahmat. (QS. Al Ḥujurāt Ayat 10).

Ayat di atas menjelaskan tentang sesama orang beriman yang bersaudara dan mendamaikan ketika ada yang berselisih. As-Suyūṭī menjelaskan bahwa persaudaraan yang dimaksud adalah persaudaraan di dalam agama (*fi ad-Dīn*). Ketika ada dua saudara yang berselisih, sesama saudara seiman harus berusaha untuk mendamaikan. Maksud dari *taṣniyah* (penyebutan dua) dalam kaitannya dengan jumlah orang berselisih dimaksudkan mencakup jumlah yang lebih besar.¹¹⁷ Aṣ-Ṣāwī dalam men-*syarah*-i Tafsīr al-Jalālain, menerangkan lebih lengkap lagi, penyebutan jumlah dua di dalam lafadz “*akhawaikum*” itu menunjukkan paling sedikitnya perselisihan terjadi antar dua orang. Ketika dapat mendamaikan lebih banyak orang lagi, kata Aṣ-Ṣāwī, itu jauh lebih baik.¹¹⁸

Al-Bagāwī lebih progresif lagi dengan memperluas jangkauan persaudaraan yang dimaksud di dalam ayat tersebut, selain mencakup aspek keagamaan, juga mencakup teritorial (wilayah). Maka al-Bagāwī bermaksud memberikan pemahaman bahwa selain bersaudara di dalam agama, juga ada persaudaraan di dalam membangun entitas negara yang juga dibangun atas perdamaian. Pendekatan yang dilakukan oleh al-Bagāwī dalam menafsiri ayat ini tentu adalah kondisi politik di antara umat Islam.

Pada ayat 9 Allah menyinggung orang-orang mukmin saling membentuk kubu dan berperang satu sama lainnya. Lalu muncul fenomena saling menuduh munafik dan musyrik kepada lawan politiknya. Al-Bagāwī mengutip *statement* ‘Alī ibn Abī Ṭālib tentang

¹¹⁷ Jalāluddīn al-Mahallī and Jalāluddīn as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain* (Surabaya: Nurul Huda, n.d.), 424.

¹¹⁸ Ahmad ibn Muhammad al-Ṣāwī, *Hāsyiah Al-Ṣāwī 'Alā Tafsīr al-Jalālain*, vol. 4 (Beirut: Dār Ibn 'Aṣṣāṣah, 2005), 142.

orang-orang yang melawannya saat perang Jamal dan Şiffin, bahwa selama ia masih banyak menyebut Allah maka ia masih belum munafik, dan selama ia tidak menyekutukan Allah dia bukan musyrik. Mereka hanya orang-orang yang sedang *bugāt* (memberontak). Maka ini korelasi politis kenapa al-Bagāwī memasukkan persaudaraan wilayah bersama persaudaraan seagama. Persaudaraan agama tidak akan cukup jika konsensus terhadap kekuasaan politik tidak dapat didamaikan.¹¹⁹

Berbeda dengan Ibn Kaşir yang menggunakan pendekatan *Ma'sūr* (teks), bahwa yang dimaksud dengan perseteruan dua saudara itu perseteruan dua kelompok yang bersaudara dalam iman, yang saling berperang. Maka Allah memerintahkan untuk mendamaikan kedua kelompok. Ibn Kaşir menafsirinya langsung secara makro. Maka seharusnya perseteruan dua kubu itu harusnya dikembalikan kepada keimanan dan ketakwaan, karena di dalam perdamaian itu terdapat Rahmat, sementara sebaliknya di dalam perseteruan apalagi peperangan saudara itu menghilangkan Rahmat Allah.¹²⁰

Az-Zamakhshari mengamini maksud dari ayat tersebut dengan penyebutan tatsniyah merujuk pada minimal dari sebuah perseteruan terjadi antar dua orang, dan yang dimaksud adalah adanya potensi dari kedua orang ini mengakibatkan perseteruan kelompok dengan masing-masing membawa kubu. Konflik pribadi berubah meluas menjadi konflik kelompok, sekte, suku, dan bisa saja antar wilayah politis. Az-Zamakhshari mengidentifikasi maksud ayat itu adalah suku Aus dan Khazraj, dua suku penghuni Yatsrib (Madinah) yang berseteru selama 120 tahun dimulai dari perseteruan dua orang kakak beradik bernama Aus dan Khazraj. Maksud dari penafsiran ini, tentu saja dampak dari perseteruan dapat menghancurkan persaudaraan yang terjalin, bahkan bisa terjadi antar dua bersaudara dan berpotensi meluas.¹²¹

¹¹⁹ Abū Muhammad al-Husain ibn Mas'ūd al-Bagawī, *Tafsīr Al-Bagawī al-Musammā Ma'ālimu at-Tanzīl*, vol. 4 (Kairo: Dar al-Jalamiyyah, 2015), 215–16.

¹²⁰ Abu Fidā' Ismā'il Ibn 'Umar Ibn Kaşir al-Qurasyi ad-Dimasyqī, *Tafsīr Al-Qur'an al-Azīm*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Fajr li at-Turās, 2013), 308.

¹²¹ Abu al-Qāsim Maḥmūd ibn 'Umar al-Khawarizmī az-Zamakhshari, *Al-Kasasyāf 'an Haqā'iq at-Tanzīl Wa 'Uyūni at-Ta'wīl Fī Wujūh at-Ta'wīl*, vol. 1 (Kairo: Dār al-Ḥadīṣ, 2012), 238–39.

Kedua, Āli 'Imrān:103

Selanjutnya adalah Āli 'Imrān ayat 103:

وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا وَاذْكُرُوا نِعْمَتَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ
أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا وَكُنْتُمْ عَلَى شَفَا حُفْرَةٍ مِنَ
النَّارِ فَأَنْقَذَكُمْ مِنْهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ

“Dan berpegang teguhlah kamu sekalian dengan tali Allah dan janganlah kamu sekalian berpecah belah, dan ingatlah nikmat Allah atas kamu semua ketika kamu bermusuhan-musuhan maka Dia (Allah) menjinakkan antara hati-hati kamu maka kamu menjadi bersaudara sedangkan kamu di atas tepi jurang api neraka, maka Allah mendamaikan antara hati kamu. Demikianlah Allah menjelaskan ayat-ayatnya agar kamu mendapat petunjuk” (Q.S. Āli 'Imrān ayat 103).

Ayat ini sebagaimana dijelaskan oleh al-Suyūṭī merupakan sambungan dari ayat al-Ḥujurāt:10, dalam al-Jalālain, sebagai peringatan Allah kepada suku Aus dan Khazraj yang sebelum Islam datang dan mereka anut, diiringi dengan sejarah konflik Panjang ratusan tahun antara keduanya. Setelah Islam, mereka harus berpegang teguh pada agama Allah (al-Qur'an disebutkan dalam *Sunan Tirmizī* sebagai *hablullāh*) dan tidak tercerai-berai. Kata Allah, persaudaraan di bawah Islam, merupakan nikmat yang diberikan kepada kedua suku tersebut, yang sebelumnya bertikai, lalu disatukan menjadi saudara lagi dalam agama dan wilayah. Kedamaian yang tercipta dapat menjadikan keselarasan dunia dan juga akhirat.¹²²

Aṣ-Ṣāwī menambahkan bahwa yang dimaksud dengan l'taṣim (berpegang teguh) adalah *al-wuṣūq* (kesetiaan/kepercayaan). Ia memaknai ulang wilayah yang disebut dalam Jalālain, sebagai al-naṣr (kemenangan) untuk keduanya. Seseorang yang bersaudara dan meninggalkan perselisihan pada dasarnya mereka sama-sama menang, tidak ada yang kalah.¹²³ Az-Zamakhsyarī juga mengkritisi pihak-pihak yang sudah menerima

¹²² al-Mahalli and as-Suyūṭī, *Tafsīr al-Jalālain*, 58.

¹²³ Ahmad ibn Muhammad al-Ṣāwī, *Ḥāsyiah Al-Ṣāwī 'Alā Tafsīr al-Jalālain*, vol. 1 (Beirut: Dār Ibn 'Aṣṣāṣah, 2005), 228.

Islam sebagai agama yang dianut, namun terus bertikai dalam perselisihan. Padahal Islam telah datang mendamaikan suku-suku yang ada di Madinah dan mempersaudarakan mereka kembali. Namun setelah itu muncul lagi ke-*jahiliyah*-an baru di tengah-tengah umat Islam.¹²⁴

Ada perbedaan pemaknaan kata *habl* di dalam ayat di atas. Ibn ‘Abbās condong mengartikannya normatif “agama Allah”, sementara Ibn Mas’ūd memberikan pemahaman alternatif, bahwa maksud dari kalimat itu adalah *al-jamā’ah* (artinya golongan mayoritas yang mengikuti Nabi saw.). Menurut Ibn Mas’ūd jamaah inilah yang menggiring kepada pertalian yang diperintahkan-Nya. Bagaimanapun juga berjamaah jauh lebih baik daripada terpecah. Qatādah dan as-Sudī mengartikannya al-Qur’an sebagaimana as-Suyutī, sedangkan Aṭā’ dan Mujāhid cenderung kepada ‘*ahdullāh*’ “janji Allah”, serta Maqātil ibn Ḥayyan mengartikannya perintah Allah dan taat kepada-Nya.¹²⁵ Korelasi secara tekstual tentu saja *asbāb an-Nuzul* ayat ini kepada Aus dan Khazraj sebagai contoh nyata perseteruan yang didamaikan Islam. Maka kata Ibn Kaṣīr ayat ini menegaskan bahwa Islam datang membawa misi persaudaraan dengan berjamaah dan menghindari *tafarruqah* atau perpecahan.¹²⁶

Ketiga, Hadis Lain yang Semakna

Hadis Bukhārī 6065 ini memiliki beberapa kesamaan matan dengan beberapa hadis lain, baik sama-sama di *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* atau di kitab lain. Yang memiliki redaksi paling mirip adalah hadis *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor 6076. Perbedaan matan hanya ada di bagian akhirnya saja, yaitu lafaz *tsalatsata ayyamin* (tiga hari) pada hadis nomor 6065 dan *salāsati layālin* (tiga malam) pada hadis nomor 6076. Di *al-Bukhārī* 6064 juga tertera hadis semacamnya, yang tidak memasukkan redaksi mendiamkan orang 3 hari (*hajr*), tetapi memasukkan redaksi tentang keburukan prasangka (*zann*).¹²⁷

Namun, ada pula hadis dengan redaksi yang hampir sama persis, tetapi berada di *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor 2641 dalam bab

¹²⁴ az-Zamakhsyarī, *Al-Kasysyāf’an Haqā’iq at-Tanzīl Wa ’Uyūni at-Ta’wīl Fī Wujūh at-Ta’wīl*, 1:369.

¹²⁵ Abū Muhammad al-Husain ibn Mas’ud al-Baghawi, *Tafsir Al-Baghawi al-Musamma Ma’alimu at-Tanzil*, vol. 1 (Kairo: Dar al-Jalamiyyah, 2015), 468.

¹²⁶ ad-Dimasyqī, *Tafsir Al-Quran al-Adzim*, 1:581.

¹²⁷ al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:17.

“Tahrīm at-Tahāsud wa at-Tabāguḍ wa at-Tadābur” yang menyebutkan *fauqa salāsin* (di atas tiga) tidak ada kata *layālin* (malam) atau *ayyāmin* (hari). Namun, Imam Muslim memasukkan 2 hadis yang sama dengan riwayat lain. Kedua hadis itu, redaksinya sama dengan hadis *Muslim* 2641 maupun *Bukhārī* 6065. Ada pula di dalam nomor 2641, hadis mirip dari Zuhair ibn Ḥarb, Ibn Abī ‘Umar, ‘Amr al-Nāqid, dari Ibn ‘Uyainah, dari al-Zuhrī dari Anas ibn Mālik. Namun, redaksinya Ibn ‘Uyainah menambahi “wa lā taqāṭa’ū”. Sementara ada dua riwayat, yaitu riwayat Yazīd ibn Zurā’i mencantumkan empat elemen persaudaraan sementara Muhammad ibn Rāfi’ tidak menyertakan “lā taqāṭa’ū”.¹²⁸

Hadis dengan redaksi *salāsah layālin* (sama dengan *Bukhārī* 6076) ada di *Sunan Abī Dāud* 4910 dengan derajat sahih. Di dalam *Jāmi’ al-Tirmizī* nomor 1935 atau di dalam *Sunan al-Tirmizī* hadis nomor 2039 juga dimasukkan hadis yang serupa dengan hadis *Muslim* 2641 riwayat Zuhair ibn Ḥarb dengan menyebutkan “lā taqāṭa’ū”.¹²⁹ Mālik ibn Anas memasukkan di dalam *Muwatta’-nya* hadis semacam ini (menggunakan redaksi *salāsah layālin*) pula dengan nomor 2639 secara keseluruhan, atau nomor 14 dalam *Kitab al-Ḥusni al-Khuluq* (kitab tentang akhlak yang baik), dengan redaksi yang sama dengan *Bukhārī* 6076. Pada hadis ke-15-nya juga terdapat hadis mirip, dengan redaksi menyertakan keterangan tentang keburukan *ẓann* (prasangka) dan tidak memasukkan unsur mendiadakan saudara (*hajr*). Kedua hadis *Muwatta’ Mālik* ini masuk kategori *mu’an’an*.¹³⁰

Musnad Aḥmad mencantumkan 8 hadis dengan riwayat berbeda-beda dan redaksi beragam. Hadis nomor 12073 misalnya dengan redaksi “lā taqāṭa’ū” dan *salāsin* saja. Ada lagi *Musnad Aḥmad* 12691 yang mencantumkan *lā taqāṭa’ū* namun tidak di awal tapi disebutkan nomor dua setelah “lā taḥāsadū”. Di kitab yang sama nomor 13053 dengan urutan “lā tabāgadū, lā taqāṭa’ū, lā tadābarū, laa tahasadu” dan mencantumkan *salāsata ayyāmin*. *Musnad Aḥmad* 13179 tidak memasukkan “lā tadābarū” dan hanya sampai pada *Ikhwanan* tidak ada pesan meninggalkan boikot (*hajr*). Hadis 13180 tidak memasukkan “lā taḥāsadū” dan tidak memakai redaksi “wa kūnū ‘ibādallāh ikhwanan”. Hadis 13354

¹²⁸ an-Naisabūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim Wa Huwa Al-Musnad Al-Ṣaḥīḥ*, 2:423.

¹²⁹ at-Tirmizī, *Sunan al-Tirmizī Wa Huwa al-Jami’ al-Kabir*, 7:215.

¹³⁰ ibn Anas, *Al-Muwatta’*, 2:907-8.

tidak memasukkan “*lā taqāṭa’ū*” dan menggunakan *salāsati layālin*. Uniknya menambahi redaksi:

يَلْتَقِيَانِ فَيَصُدُّ هَذَا وَيَصُدُّ هَذَا، وَخَيْرُهُمَا الَّذِي يَبْدَأُ بِالسَّلَامِ

"Mereka bertemu, lalu yang ini muak dan yang itu muak, dan sebaik-baiknya dari keduanya adalah yang diawali dengan perdamaian".

Hadis riwayat Ahmad yang lain, yaitu nomor 13935 tidak memasukkan “*lā tadābarū*” dan redaksi tentang *Hajr* (mendiamkan orang). Terakhir hadis 14016 tidak mencantumkan “*lā taqāṭa’ū*” dan redaksi tentang *hajr*. Kedelapan hadis Musnad Ahmad tadi, disahihkan oleh Syu’aib al-Arnaūṭ karena adanya kesamaan hadis dengan riwayat Bukhārī dan Muslim.

Dari beberapa hadis di atas, hadis utama mencantumkan 3 elemen persaudaraan, yaitu tidak saling membenci, tidak saling hasud, dan saling akur. Beberapa matan lain mencantumkan tidak saling memutus persaudaraan (*lā taqāṭa’ū*). Untuk implikasi dari perbedaan redaksi antara ‘*ala salāsīn*, *salāsī layālin*, *salāsatin*, dan *salāsati ayyāmin*, cenderung sama, karena ketiganya mengindikasikan makna yang sama yaitu tiga hari tiga malam di dalam batas maksimal memboikot persaudaraan. Ini artinya, konsekuensi hukumnya juga akan berimbas sama.

Sementara berkaitan dengan *hajr*, ada hadis yang tidak mencantumkannya, tetapi justru menggantinya dengan redaksi *ẓann*, atau prasangka, di mana sesama muslim harus berprasangka yang baik. Khusus untuk hadis Ahmad, 13354 yang menambahi konten tentang sebaik-baiknya dari persaudaraan adalah yang memulainya dari kebaikan memberikan satu variabel baru di dalam persaudaraan Islam, yaitu mengutamakan perdamaian (salam), dari pada perpecahan. Maka jika benang merah itu ditarik semua matan hadis yang ada, maka indikator persaudaraan Islam adalah, (1) tidak saling membenci, (2) tidak saling hasud, (3) saling akur, (4) saling menyambung silaturahmi, (5) tidak saling memboikot satu sama lain, walaupun terpaksa terjadi, maksimal hanya 3 hari, dan (6) saling berprasangka baik. Keenam indikator itu, ujungnya berimplikasi pada dua hal, yaitu persaudaraan sesama muslim sebagai ‘*ibādallāh* (hamba Allah) dan iklim perdamaian yang tercipta akibat hubungan yang baik.

Syarḥ al-Hadīs

Pesan Persaudaraan dalam Hadis al-Bukhārī 6065

Studi hadis *tahlīlī*, menurut Amrullah merupakan pendekatan yang memfokuskan diri pada pengkajian satu hadis secara mendalam, menganalisis sanad dan matannya sekaligus, meliputi dua aspek utama, yaitu analisis eksternal dan analisis internal. Analisis eksternal adalah menilai kualitas sanad hadis untuk menentukan statusnya—apakah dapat diterima (*maqbul*) sebagai *hujah* atau ditolak (*mardūd*). Sementara analisis internal, mengkaji matan hadis untuk menggali makna dan pesan yang terkandung di dalamnya. Dengan demikian, studi ini tidak hanya meneliti validitas hadis, tetapi juga menafsirkan kandungan teksnya secara komprehensif.¹³¹

Tahapan awal dalam meneliti hadis *tahlili* adalah dengan mengetahui *sabab wurud* hadis. Akan tetapi dalam kitab otoritatif yang menjelaskan *asbab wurud*, seperti *al-Bayān wa at-Ta'rīf* dan *al-Luma'*, tidak ditemukan *asbab wurud* pada hadis Bukhārī 6065. Hal ini bukanlah suatu masalah dalam analisa suatu hadis. Karena hadis ditinjau dari ada atau tidaknya suatu *sabab al-wurud* ada dua; a) *al-ahādīs al-ibtidā'iyyah*, yaitu hadis yang datang tidak bersama histori yang membersamanya. Model pertama ini mengambil porsi besar dalam literatur hadis, karena mayoritas hadis memang tidak disertai dengan keterangan *asbab wurudnya*. b) *al-ahādīs as-sababiyyah*, merupakan kebalikan dari model pertama yaitu hadis yang datang bersama dengan sebab dan histori yang menjadi latar belakang munculnya.¹³²

Tahapan selanjutnya adalah penjelasan hadis (*syarḥ al-hadīs*) dari *fiqh al-hadīs*. Al-'Azimi mendefinisikannya sebagai *istinbath* atau proses pengambilan hukum syar'i dari redaksi matan hadis sesuai dengan kaidah-kaidah ilmu usul fikih.¹³³ Sesuai dengan definisi di atas, penelitian *fiqh al-hadīs* pasti melazimkan pembahasan matan hadis

¹³¹ Amrulloh Amrulloh, "Metode Studi Hadis Tahlīlī dan Implementasinya," *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 2, no. 2 (March 31, 2022): 205, <https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.49>.

¹³² Abd al-'Aziz Syakir Hamdan al-Kabisī, "Ḍawābiṭ Fahm An-Nuṣūṣ an-Nabawiyah" (Muktamar al-'Alami ad-Dauli al-Awwal, Abu Dhabi: Mu'tamar Kulliyāt ad-Dirāsāt al-Islamiyah, 2022), 312–13.

¹³³ Khaled Falah Salem al-'Azimi, "Fiqh Al-Hadith: Ma'naahu Wa Ahammiyatuhu Wa Dhawabithuhu al-'Aammah Wa al-Khaashshah, Dirasah Fiqhiyyah Ta'shiiliyyah," *مجلة الزهراء* no. 32 (April 1, 2022): 10, <https://doi.org/10.21608/zjac.2022.242862>.

dari aspek bahasa dan menjelaskan redaksi matan yang sukar dipahami (*garīb al-hadīs*). Selain aspek bahasa, salah satu langkah untuk meneliti *fiqh al-hadīs* adalah dengan menyebutkan pendapat dan pandangan ulama terhadap kandungan hadis.¹³⁴ Oleh karena itu, untuk menyajikan pemahaman *fiqh al-hadīs* yang akurat dan holistik, penelitian ini akan menyajikan analisa bahasa dikorelasikan dengan kaidah usul fikih dan memaparkan pendapat dan komentar ulama berkenaan dengan hadis ini.

Lebih rinci dari itu, Al-Qarḍawī menyajikan metode dalam memahami hadis. Ada delapan tahapan untuk memahami hadis menurutnya. *Pertama*, memahami hadis dengan perspektif Al-Qur'an, *kedua*, mengumpulkan riwayat lingkup topik dengan hadis yang diteliti, *ketiga*, melakukan kompromi (*al-jam'u*) atau pengunggulan (*al-tarjih*), *keempat*, memahami hadis berdasar *asbāb al-wurūd*, *kelima*, membedakan antara suatu perantara (*al-wasilah al-mutagayyirah*) dan tujuan utama (*al-hadfu al-sabīt*), *keenam*, membedakan kalimat hakiki dan *majaz*, *ketujuh*, memisahkan antara hadis yang bersifat kegaiban dan bersifat indrawi, *kedelapan*, memastikan penggunaan suatu lafaz (*madlūl*) dalam hadis.¹³⁵

Pada langkah pertama, hadis Al-Bukhārī 6065 ini memiliki redaksi dan larangan yang sama dengan ayat Al-Qur'an:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبَ بَعْضُكُم بَعْضًا أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ تَوَّابٌ رَّحِيمٌ

Wahai orang-orang yang beriman! Jauhilah banyak dari prasangka, sesungguhnya sebagian prasangka itu dosa dan janganlah kamu mencari-cari kesalahan orang lain, dan janganlah ada di antara kamu menggunjing sebagian yang lain. Apakah ada di antara kamu yang suka memakan daging saudaranya yang sudah mati? Tentulah kamu merasa jijik. Dan bertakwalah kepada Allah, Sungguh, Allah Maha Penerima tobat, Maha Penyayang. (Surat Al-Ḥujurāt: 12)

Ayat di atas oleh para mufasir dipahami sebagai perintah untuk menghindari prasangka (*al-ẓann*) berlebihan terhadap orang lain.

¹³⁴ al-'Azimi, 57.

¹³⁵ Yusuf al-Qarḍawī, *Kaifa Nata'amalu Ma'a al-Sunnah an-Nabawiyah* (Kairo: Dār al-Syurūq, 2000), 111-97.

Prasangka (*al-dzann*) baik pada hadis Al-Bukhārī 6065 dan Al-Ḥujurāt:12 bermakna *al-tuhmah* (tuduhan). Hal ini dapat dibuktikan dengan kalimat *wa lā tajassasū* (jangan mengintai) pada kalimat setelahnya. Artinya potensi *tajassus* ini adalah adanya unsur *al-tuhmah* di dalam prasangka seseorang kepada orang lain.¹³⁶

Langkah kedua yakni mengumpulkan hadis dengan topik serupa. Larangan untuk *tajassus* kepada orang lain terekam dalam peristiwa ‘Umar ibn Khaṭṭāb dan ‘Abdurrahmān ibn ‘Auf. Dalam riwayat al-Hākim dalam *al-Mustadrak* disebutkan:

عن عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ عَوْفٍ، أَنَّهُ حَرَسَ لَيْلَةً مَعَ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بِالْمَدِينَةِ، فَبَيْنَمَا هُمَا يَمْشُونَ سَبَّ لَهُمْ سِرَاجٌ فِي بَيْتٍ، فَأَنْطَلَقُوا يُؤْمُونَهُ، حَتَّى إِذَا دَنَوْا مِنْهُ إِذَا بَابٌ مُجَافٌ عَلَى قَوْمٍ لَهُمْ فِيهِ أَصْوَاتٌ مُرْتَفِعَةٌ، فَقَالَ عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ وَأَخَذَ بِيَدِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ: أَتَدْرِي بَيْتَ مَنْ هَذَا؟ قَالَ: لَا، قَالَ: هَذَا بَيْتُ رَبِيعَةَ بْنِ أُمَيَّةَ بْنِ خَلْفٍ، وَهُمْ الْآنَ شُرَبٌّ، فَمَا تَرَى؟ فَقَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: أَرَى أَنَا قَدْ أَتَيْنَا مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ؛ تَهَانَا اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فَقَالَ: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا﴾ [الحجرات: ١٢]، فَقَدْ تَجَسَّسْنَا، فَاَنْصَرَفَ عُمَرُ عَنْهُمْ وَتَرَكَهُمْ.

Dari ‘Abdurrahmān ibn ‘Auf bahwa ia patroli malam bersama ‘Umar ibn Khaṭṭāb ra. di Madinah. Ketika mereka berjalan, maka ada kilauan lampu di sebuah rumah. Bergegaslah mereka ke sana. Sesampainya di dekat rumah itu mereka melihat celah pada pintunya terbuka, dan mereka mendengar suara dan gurauan yang keras. Umar bertanya kepada ‘Abdurrahmān ibn ‘Auf: Rumah siapa ini, kamu tahu? Tidak, jawab Ibn Auf. Ini rumah Rabī’ah binti Umayyah ibn Khalaf, mereka sedang mabuk, bagaimana pendapatmu? ‘Abdurrahmān menjawab: Menurutku kita sudah melakukan apa yang dilarang Allah “jangan memata-matai” dan saat ini kita telah memata-matai. Kemudian Umar pergi dan meninggalkan mereka.

Kemudian perintah untuk menjadi saudara (*kūnū ikhwanan*) terdapat dalam hadis:

¹³⁶ Abu ‘Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji Al-Qurṭubī, *Al-Jāmi’ Li Ahkām al-Qur’ān*. (Kairo: Dār al-Kutub al-Miṣriyyah, 1964), 330-31.

أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عُمَرَ كَانَ يَقُولُ: إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَالَ: "أَفْشُوا
السَّلَامَ، وَأَطْعِمُوا الطَّعَامَ، وَكُونُوا إِخْوَانًا كَمَا أَمَرَكُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ

'Abdullāh bin 'Umar berkata: Rasulullah bersabda: Tebarkanlah salam, berilah makan dan jadilah kalian semua bersaudara sebagaimana kalian telah di perintahkan oleh Allah.¹³⁷

Al-Hākim memberi judul bab pada hadis pertama dengan *al-nahyu 'an al-tajassus* (larangan untuk memata-matai). Hadis kedua adalah perintah untuk menjaga persaudaraan sesama umat Islam secara spesifik, yakni saling menghormati, menayangi, menghindari hasud. Dan menjaga apa yang diperintah Allah, yaitu persaudaraan dalam ketaatan, bukan persaudaraan dalam kemaksiatan.¹³⁸

Langkah ketiga yaitu melakukan kompromi atau pengunggulan antar hadis. Perangkat ini bisa digunakan untuk hadis-hadis yang saling bertentangan. Dalam ilmu hadis penyelesaian pertentangan tersebut dibahas mendetail pada ilmu *mukhtalaf al-hadis* yang didefinisikan sebagai "Dua hadis yang saling bertentangan makna lahirnya".¹³⁹ Pada hadis al-Bukhārī 6065 tidak ditemukan pertentangan antar hadis atau dengan ayat Al-Qur'an.

Langkah keempat, yakni menganalisis *asbab al-wurud* hadis. Adapun hadis al-Bukhārī 6065 diklasifikasikan dalam hadis *ibtidā'i*. Dalam kasus seperti ini, ketika *sabab wurud* tidak ditemukan, maka analisa hadis hanya berpatok pada redaksi yang datang saja, karena memang tidak ditemukannya *sabab wurud* yang bisa mengubah hukum yang asalnya universal menjadi terbatas oleh suatu histori dan kejadian. Hal ini sesuai kaidah "*al-aṣlu fī an-nuṣūṣ huwa 'umūm al-lafdz lā khusus as-sabab aw al-wurūd illa izā kāna yukhaṣṣiṣāni al-ma'nā aw al-fi'*", artinya: "hukum asal dalam teks agama adalah tetapnya cakupan keuniversalan redaksi, tidak terbatas oleh *sabab*,

¹³⁷ Abū Abdillāh ibn Abi Yazid Al-Qazwini Ibn Majah, *Al-Sunan Li Ibn Majjah* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018), 530.

¹³⁸ Muhammad Amin al-Harārī, *Mursyid Żawī Al-Ḥajā wa al-Ḥajāh Ilā Sunan Ibn Mājah Jilid 19, 19* (Beirut: Dar Tuq an-Najah, 2018), 165.

¹³⁹ Usamah Ibn Abdullah al-Khayyāt, *Mukhtalaf al-Ḥadīs Baina al-Muhaddīn Wa al-Uṣūliyyin Wa al-Fuqahā' Dirāsatan Ḥadīsiyyatan Usūliyyatan Fiqhiyyatan Tahliyyatan* (Riyād: Dār al-Faḍīlah, 2001), 26.

kecuali jika ada *sabab* yang membatasi makna dari redaksi tersebut”.¹⁴⁰

Menurut matan hadis al-Bukhārī 6065 di atas, diawali dengan 3 redaksi yang berawalan dengan huruf *lā nahiyah*: (1) *tahāsud* (iri dengki), (2) *tadābur* (memalingkan diri), dan (3) *Tabāguḍ* (saling membenci) sesama muslim. Di dalam redaksi hadis lain ditambahi *taqāṭu'* yaitu sikap memutus hubungan persaudaraan. Menggunakan wazan *tafā'ala yatafā'alu tafā'ulan*, yang memiliki faedah *li takṣīr* (memperbanyak) dalam hal ini *fā'il*-nya (pelakunya) atau mudahnya memiliki arti “saling”. Dalam kajian ushul fikih, redaksi yang didahului oleh *lā nahiyah* termasuk dari *ṣigāt an-nahyi* yang mempunyai implikasi hukum haram secara hakikat.¹⁴¹ Maka bisa disimpulkan bahwa ketiga hal di atas masuk dalam ranah perkara yang haram sesuai dengan kaidah usul fikih.

Tahāsud adalah sikap saling iri satu dengan lainnya. Para ahli fikih menghukumi sikap ini haram dan merupakan perbuatan buruk yang dilarang agama.¹⁴² Muhammad Ḥasan al-Farūqī menyebut asal usul *hasud* adalah *haqd* (dendam) dan *haqd* berasal dari kemarahan. Kemarahan merupakan pangkal dari permasalahan hati. Marah yang dimaksud bukan berarti selalu meletup-letup, tetapi bisa pula berupa perasaan ketidaksukaan pada sesuatu yang dapat diekspresikan dalam berbagai cara, salah satunya dengan hasud (iri).¹⁴³ Kemarahan yang menimbulkan dendam dan iri ini dapat berujung pada kehancuran dan kerusakan.¹⁴⁴ Perbuatan hasud ini merupakan akhlak *mazmumah* yang telah melegenda, di mana dikalampak Allah ke dalam kisah Nabi Adam AS. Hasud yang dilakukan Iblis kepada Adam merupakan hasud pertama di langit, dan hasud oleh anak adam (Qabil) kepada saudaranya (Habil) akibat perjudohan. Salah satu bentuk mengerikan dari perbuatan ini adalah penghilangan nyawa, walaupun itu saudara sedarah sekalipun. Pemicu hasud ini ada tiga macam menurut al-Mawardi, yaitu kebencian terhadap yang diirikan,

¹⁴⁰ Muhammad Yusuf asy-Syaṭī and Ibrahim Muhammad Muhammad abd al-'Āl al-Hanāwī, *Al-Ṣu'ūd Bi Ma'rifati Asbāb al-Wurūd* (Kairo: al-Azhar University, n.d.), 29.

¹⁴¹ Muhammad Salim Abu 'Ashi, *Kalimat 'ala al-Waraqat Fi Tsaubiha al-Jadid* (Kairo: Athyaf li an-Nasyr, 2024), 51.

¹⁴² Abū Muhammad Ḥasan ibn 'Alī ibn Sulaiman al-Badr al-Fayūmī al-Qāhirī, *Faṭḥ al-Qarīb al-Mujīb 'alā al-Targīb Wa al-Tarhīb Li al-Imām al-Munzirī*, vol. 11 (Riyād: Maktabah Dār as-Salām, 2018), 243.

¹⁴³ Muhammad Hasan Jan as-Sirhindi al-Faruqi, *Thariq An-Najah* (Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2012), 52.

¹⁴⁴ al-Faruqi, 51.

tampaknya keunggulan dari orang yang diirikan dibandingkan dengan kekurangan *hasid* (orang yang iri), dan munculnya perasaan kurang dalam diri *hasid*, sehingga membuatnya tidak bersyukur.¹⁴⁵

Hasud terbagi menjadi dua, yaitu hasud yang berasal dari bentuk kebencian terhadap nikmat ketika yang ia miliki dianggap kurang dari pada orang lain. Selain itu hasud juga bisa karena keinginan untuk menjadi seperti orang lain. Hasud dalam definisi pertama, mutlak keburukannya. Sementara yang kedua, perlu dilihat konteksnya. Akan menjadi baik jika hasud tersebut dikonversi menjadi motivasi dan inspirasi untuk menjadi pribadi yang baik, misal iri agar dapat menjadi berilmu seperti orang lain.¹⁴⁶ Zainuddin al-Malibarī mewanti-wanti penghobi hasud, bahwa sifat buruk itu, dapat memakan kebaikan-kebaikan dalam dirinya, sendiri, sementara yang diirikan tidak merugi sama sekali secara personal, sebagaimana api menghabiskan kayu.¹⁴⁷

Walaupun menggunakan wazan *tafā'ulan*, yang memiliki arti saling melakukan antara beberapa pihak, dua atau lebih, tetapi *tahāsud* ini merupakan sikap personal, artinya konsekuensinya terdiri dari dua, dampak secara personal dan dampak secara komunal. Secara personal setiap orang yang hasud mendapatkan *khitab* larangan, tetapi jika dampaknya komunal maka bisa saja itu menjadi dosa jamaah. Hasud kaitan eratnya dengan *su'uzan* atau prasangka buruk. Larangan prasangka dalam redaksi “*iyākum wa aḏ-ḏann*”, sebagaimana dalam hadis Bukhārī 6064 bukan merupakan larangan bagi keseluruhan prasangka yang memiliki konsekuensi hukum, tetapi yang dimaksud adalah meninggalkan dhan yang dapat membahayakan atau mengandung *madharat*. Maka prasangka yang dimaksud adalah prasangka tanpa dalil (bukti) dan kekhawatiran yang tidak mungkin dapat dibendung dan belum tentu terjadi.¹⁴⁸

Imam Malik mendefinisikan *tadābur* adalah sikap berpalingnya seorang muslim dari muslim yang lain dari melihat dan menghadapnya. Artinya ia tidak mau bertemu dan memperhatikan

¹⁴⁵ Abu Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Baṣrī al-Mawardī, *Adāb Ad-Dunyā Wa Al-Dīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1992), 198–99.

¹⁴⁶ Jamāl al-Dīn al-Qasimi ad-Dimasyqi, *Mau'izah al-Mu'minīn* (Beirut: Dār al-Fikr, 1995), 150.

¹⁴⁷ Zain al-Dīn ibn Abd 'Aziz al-Malibari, *Irsyād Al-'Ibād Ilā Sabīlī Ar-Rasyād* (Surabaya: Dār al-'Ābidīn, n.d.), 66.

¹⁴⁸ Ibn Ḥajar al-Aṣḥalānī, *Fath al-Bārī Bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. vol. 10 (Riyāḍ: Dār al-Tayyibah, 2005), 481.

saudaranya dengan alasan-alasan tertentu.¹⁴⁹ Abū 'Ubaid mendefinisikan *tadabur* dengan kata *al-muṣaramah*, yaitu sikap saling memalingkan diri, saling membelakangi orang lain dengan tujuan tidak mau bertemu, atau bisa juga termasuk perbuatan memutus silaturahmi.¹⁵⁰

Qaḍi 'Iyād menyimetriskan *tadābur* dengan sikap *mu'ādah* (saling bermusuhan).¹⁵¹ Lebih jelas lagi Imam Nawawi dalam *Riyāḍ aṣ-Ṣālihīn* orang yang melakukan *tadābur* ia cenderung memalingkan diri dari orang yang tidak disukai, mendiamkannya (tidak ada komunikasi baik verbal maupun non-verbal), dan menjadikan saudaranya itu seakan-akan seperti benda yang berada di belakangnya yang dianggap tidak perlu ditengok.¹⁵²

Kedua, yaitu hendaknya sesama muslim tidak boleh saling membenci atau *lā tabāḡadū*. Sikap *tabāḡhud* atau saling membenci ini biasa dilakukan karena terjadi permasalahan pelik di antara pihak yang berseteru. *Tabāḡuḍ* ini adalah sikap orang-orang yang saling memandang buruk satu sama lain. Lafaz *al-buḡdu* (benci) dan *al-karāhah* (tidak senang) ini sama di dalam makna, yaitu sama-sama berarti benci, atau paling tidak memiliki makna yang sangat dekat. Kebencian terbagi menjadi tiga, yaitu *al-Tabāḡuḍ fī Allāh* (dalam urusan-urusan Allah), *at- Tabāḡuḍ fī gairillāh* (di dalam urusan selain Allah), dan *Tabāḡuḍ fillah wa akhar* (di dalam urusan Allah dan selain-Nya). Menurut al-ṭūsī, kebencian pertama wajib dilakukan dalam arti ingkar terhadap kemungkaran, sementara yang kedua bisa haram bisa sunah, tergantung konteks kebenciannya, sedangkan yang ketiga jelas keharamannya.¹⁵³ Adapun *al-Taqātu'* yaitu sikap memutus hubungan persaudaraan, sama dengan sikap *tadābur*, yang sikap ini juga berujung pada tidak adanya kasih sayang dan menumbuhkan kebencian.¹⁵⁴

¹⁴⁹ ibn Anas, *Al-Muwatta'*, 2:908.

¹⁵⁰ Abū 'Ubaid al-Qāsim ibn Sallām al-Gurawī, *Garīb al-Ḥadīṣ*, vol. 2 (Kairo: al-Hai'ah al-'āmmah li Syu'ūni al-Maṭābi' al-'Amīrah, 1984), 10.

¹⁵¹ Iyād bin Mūsā bin 'Iyād al-Yaṣubī, *Ikmāl Al-Mu'allim Bi Fawāidi al-Muslim*, vol. 8 (Beirut: Dār al-Wafā li at-Ṭabā'ah wa al-Nasyr wa at-Tauzī', 1998), 23.

¹⁵² al-Qāhirī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb 'alā al-Targīb Wa al-Tarhīb Li al-Imām al-Munzirī*, 11:243.

¹⁵³ Sulaiman ibn Abdil Qawi al-Ṭufī, *Al-Ta'yīn Fī Syarḥ al-Arba'in* (Beirut-Mekkah: Muassati ar-Rayyan-Maktabah al-Makkiyah, 1998), 299.

¹⁵⁴ al-Qāhirī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb 'alā al-Targīb Wa al-Tarhīb Li al-Imām al-Munzirī*, 11:242.

Selanjutnya, redaksi matan wa *kūnū 'ibādallāhi ikhwanan* (dan jadilah kalian wahai hamba Allah sebagai saudara) yang secara umum menjelaskan tentang pesan persaudaraan Islam, yang mana sebagai konsekuensi logis (*syibh at-ta'līl*) dari redaksi sebelumnya tentang larangan-larangan bersikap *tadābur*, *tabāgud*, dan *tahāsud* satu sama lain. Artinya, jika tidak melakukan hal-hal itu, sama saja dapat menjaga kerukunan, perdamaian, dan persaudaraan, baik di antara saudara senasab maupun yang tidak.¹⁵⁵ Larangan-larangan bersikap buruk di atas, juga memiliki implikasi sosial di mana tidak ada persaudaraan yang mulus-mulus saja, pastinya terjadi gesekan-gesekan kepentingan seiring waktu, namun terpenting adalah menghindari 3 hal di atas, dapat melanggengkan hubungan yang baik. Al-ṭūsī menambahkan lagi bahwa jika seseorang menganggap dirinya hamba Allah, maka keniscayaannya ia harus memahami hadis di atas sebagai perintah yang harus ditaati.¹⁵⁶

Secara sederhana dari pemaparan beberapa syarah di atas, jika dilihat menggunakan sudut pandang langkah *kelima* memahami hadis milik al-Qarḍāwī, maka ditemukan bahwa perantara pada hadis tersebut adalah larangan-larangan yang diwakili dengan huruf *nafi*. Hal inilah yang disebut *al-wasīlah*. Sementara tujuan utama dari larangan-larang tersebut adalah persaudaraan. Hal inilah yang disebut *al-hadfu al-ṣabīṭ*. Sehingga perintah yang muncul adalah kerjakan segala sesuatu yang membuat kaum muslim saling bersaudara.¹⁵⁷ Artinya, larangan-larangan pada hadis tersebut tidak terbatas pada apa yang disampaikan Rasulullah saw. saja, melainkan banyak hal yang dapat mengantarkan kepada persaudaraan (*ikhwanan*) itulah poin utamanya.

Selanjutnya langkah *keenam* yakni membedakan makna hakiki dan *majaz*. Pada hadis ini terdapat satu kata yang perlu dibahas maknanya, yakni lafaz *ikhwānan*. Kata tersebut secara bahasa berarti saudara seapak seibu, atau tunggal bapak atau ibu. Karena berasal dari kata *akhun*. Namun, pada hadis ini *ikhwān* bukan hanya mewakili saudara secara nasab, melainkan satu iman. Sehingga *ikhwān* pada hadis tersebut merupakan bentuk *tasybīh* dari pada *akhun* dalam satu nasab. Dan *wajah syibh* di dalamnya yakni kasih sayang, keadilan,

¹⁵⁵ ath-Thufi, *Al-Ta'yīn Fī Syarḥ al-Arba'in*, 302.

¹⁵⁶ ath-Thufi, 352.

¹⁵⁷ Badruddīn Abī Muhammad Maḥmūd ibn Aḥmad Al-'Aini, *'Umdah al-Qarī Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, vol. 22 (Kairo: Maktabah Dār al-Kutub wa al-Waṣā'iq al-Qaumiyah, 2010), 137.

cinta, dan tolong menolong layaknya saudara kandung. Inilah yang dikatakan Al-Qurṭubī.¹⁵⁸ Langkah *ketujuh* adalah memisahkan antara makna *gāib* (suprarasional) dan *syahadah* (indrawi). Pada hadis Al-Bukhārī 6065 tidak ada makna yang bersifat suprarasional. Kemudian langkah *kedelapan*, yaitu memastikan penggunaan lafaz (*madlūl*) sesuai dengan mestinya. Hal ini dapat dipahami dalam paparan penjelasan (*syarah*) kalimat per kalimat oleh para ulama' sebagaimana sudah disinggung.

Menariknya Rasulullah menggabungkan ungkapan '*ibādallāh*' kepada *ikhwānan*. Ini menunjukkan bahwa persaudaraan ini bagi seluruh hamba-Nya tidak terkecuali. Merujuk pada makna '*ibādallāh*', apakah '*ibād*' itu ungkapan khusus bagi yang beriman atau mencakup seluruh manusia. Merujuk pada *az-Zāriyāt* ayat 56 dijelaskan bahwa tidaklah manusia dan jin diciptakan selain untuk menghamba kepada Allah (menjadi hamba Allah). Artinya berarti ada sisi universalitas yang terkandung di dalamnya, di mana sejatinya seluruh makhluk ciptaan Allah adalah hamba-Nya, tergantung ia *syākiran* (menerima keimanan) atau *kāfiran* (memilih tidak mengimani). Maka secara logis, universalitas itu mengandung makna persaudaraan itu tidak terbatas pada keislaman saja, tapi juga kepada seluruh makhluk Allah, termasuk manusia yang memilih tidak beriman kepada Allah dan Rasul-Nya.

Redaksi terakhir yang disebutkan dalam hadis ini adalah *walā yaḥillu li muslimin 'an yahjura akhāhu fawqa salāsati ayyāmin* (dan tidak dihalalkan bagi seorang muslim untuk melakukan *al-hajrah* kepada saudaranya lebih dari 3 hari). Redaksi di atas diawali dengan kalimat *lā yaḥillu* bermakna *nafyu al-ḥill* (menegaskan hukum halal). Redaksi semacam ini juga termasuk dalam *ṣigāt an-nahyi*, yang berimplikasi haramnya perkara tersebut secara hakikat.¹⁵⁹ Selanjutnya, *al-Hajrah* atau mendiamkan orang lain lebih dari 3 hari dalam redaksi lain 3 malam. Ulama sepakat bahwa ketiganya berarti sama 3 hari 3 malam. *Al-Hajrah* ini memiliki konsekuensi fikih, yaitu pertengkaran yang berakibat pada tidak komunikasinya satu orang dengan orang lain, maksimal dilakukan pada 3 hari. Batas 3 hari ini para ulama menjelaskan tentang toleransi dalam mencerna konflik dan kemarahan. Selama 3 hari itu akan dimaafkan jika sebelum lewat

¹⁵⁸ al-'Asqalany, *Fath al-Bārī Bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 10:483.

¹⁵⁹ Abu 'Aṣi, *Kalimāt 'alā al-Waraqāt Fī Ṣaubihī al-Jadid*, 51.

3 hari ada proses maaf memaafkan. Jika lebih dari 3 hari bisa berubah menjadi haram dan dianggap berdosa.¹⁶⁰

Bahkan *Hadratussyaikh* Hasyim Asy'ari dalam *at-Tibyān*-nya, mengutip 2 pendapat tentang nasib pelaku *hajr*. Pertama, Ibn Hajar al-Asqalānī dalam kitab *al-Zawājir*, bahwa pelaku *hajr* (melengos) ini dapat dimasukkan sebagai *murtakib al-kabāir* (pendosa besar), karena di dalamnya terdapat bahaya kerusakan agama, kerusakan urusan dunia, menimbulkan hasud, dan saling membenci. Kedua, pendapat al-Qāḍī Abū Ya'lā ibn Farrā` dalam kitab *al-'Uddah fī Uṣūl al-Fiqh* yang berpendapat bahwa pelaku pelengosan ini, dihukumi dosa kecil tetapi jika terjadi *istimrār* (dilakukan terus menerus) dapat menumpuk menjadi dosa yang besar. Jika merujuk pada pendapat pertama, ada konsekuensi yang cukup besar bagi pendosa besar, yaitu kredibilitas keadilannya runtuh, hak kewaliannya juga dirampas, persaksian dan riwayatnya ditolak. Maka dengan melihat konsekuensinya itu, ia mewanti-wanti agar berpikir jernih sebelum melakukan *hajr*.¹⁶¹

Dalam hadis lain riwayat Abū Ayyūb salah satu dari keduanya mulai membuka komunikasi dengan salam.¹⁶² Keharaman *hajr* ini bisa saja hilang jika indikasi ilat keharamannya hilang, yaitu perselisihan yang tanpa ada *uzur syar'ī*. Pertanyaannya apa saja uzur *syar'ī* yang dimaksud. Imam Nawawi dalam *Rauḍah* menyebutkan 2 hal. *Pertama*, orang yang didiamkan adalah orang dengan akhlak tercela dan diamakan karena akhlaknya itu, bisa karena kefasikannya, karena bidah yang dilakukannya, dll. *Kedua*, adanya kemaslahatan untuk agama orang yang mendiamkan dan yang didiamkan. Jika pada kedua posisi ini, maka *al-hajr* tidak haram (boleh).¹⁶³

Dalam kaitannya dengan redaksi “*wa lā yaḥillu li muslimin (dan tidak dihalalkan bagi muslim)*”. Makna literalnya tentu saja *khitāb al-syar'ī* (yang dikenai syariah) seakan-akan hanya untuk orang muslim atau yang beriman saja, padahal ini juga berlaku bagi non-muslim, artinya *khitāb*-nya tidak hanya untuk muslim saja tetapi untuk semua

¹⁶⁰ al-Qāhirī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb 'alā al-Targīb Wa al-Tarhib Li al-Imām al-Munzirī*. 11:234.

¹⁶¹ Muhammad Hasyim Asy'ari, *At-Tibyān Fī an-Nahy 'an Muqāṭa'ati al-Arhām Wa al-Aqārib Wa al-Ikhwān* (Jombang: Pustaka Warisan Islam Pesantren Tebuireng, n.d.), 11-12.

¹⁶² al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, 4:17.

¹⁶³ Abū Zakariyā Yahya ibn Syaraf an-Nawawī ad-Dimasyqi, *Rauḍatu Al-Ṭālibīn*, vol. 7 (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003), 367.

orang. *Al-Hajr* yang diharamkan adalah yang didasari atas kemarahan dan kebencian, sedangkan *al-Hajr* untuk kemaksiatan dan kebidahan maka dimaksudkan untuk *istishāb* (dianggap sunah) agar dapat menyadarkan dan menciptakan pertobatan.¹⁶⁴

Al-Hajr ini bersimpul dengan dua pesan sebelumnya. Al-Khattābī misalnya menjelaskan bahwa *al-Hajr* ini sebenarnya sama dengan at-tadābur, ada unsur yang sama yaitu memalingkan diri dari orang lain, menahan komunikasi, bahkan tidak sudi untuk sekedar melihat. Begitupula dengan *tabāgud*, kata Ibn ‘Abd al-Barr menyebut kebencian menimbulkan pertentangan dan pertentangan menimbulkan tadābur. Ketika sikap-sikap yang dilarang di atas disimpul menjadi satu, akibatnya sama, yaitu memutus silaturahmi dan persaudaraan, yang sejatinya merupakan perintah agama. Kalaupun komunikasi dapat terjalin dalam kondisi berselisih, akan terjadi pola komunikasi *jidāl* (perdebatan) sengit yang berimplikasi keengganan untuk saling menolong dalam kebaikan dan takwa sebagaimana perintah Allah dalam *al-Mā'idah* ayat 2.¹⁶⁵

Analisis Kontekstual

Korelasi Nilai-Nilai Multikultural Antara Hadis Bukhārī 6065 dengan Hadis Semakna, al-Ḥujurāt: 10, dan Āli ‘Imrān:103

Jika melihat dari pemaparan di atas, tentu benang merah dapat ditautkan di antara hadis Bukhārī 6065 dengan hadis-hadis lain serupa dan semakna, serta pesan Allah dalam al-Ḥujurāt ayat 10 dan Āli ‘Imrān ayat 103. Irisan nilai-nilai multikultural yang terkandung tidak berasal dari satu teori tertentu, tetapi merupakan sintesis dari berbagai pemikiran multikulturalisme dalam Islam, baik dari sumber klasik (Al-Qur'an, sejarah Islam) maupun kontemporer (pendidikan multikultural).

Pertama, nilai spiritual-religius. Sri Haryanto di dalam penelitiannya, menemukan bahwa konsep spiritual-religius memiliki dua proposisi utama, yaitu hubungan antar manusia yang didasari atas tauhid dan hubungan antar manusia bermaksud menguatkan keimanan dan ketakwaan yang mengintegrasikan 3 aspek, yaitu *qalbiyah* (hati), *aqliyah* (akal) dan *naqliyah* (dalil). Hal ini yang menjadikan manusia tumbuh menjadi makhluk yang unik dan

¹⁶⁴ al-Qāhirī, *Fath al-Qarīb al-Mujīb ‘alā al-Targīb Wa al-Tarhīb Li al-Imām al-Munziri*, 11:244–45.

¹⁶⁵ al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Bi Syarḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 10:482–83.

multidimensi yang holistik sehingga menjadi pantas beragam dan multikultur. Agama sebagai pedoman manusia, harus dapat mememanajemen keragaman multikultur itu menjadi harmoni.¹⁶⁶

Maka ini selaras dengan konsep persaudaraan di dalam Islam didasarkan atas ketakwaan, perintah agama, dan keniscayaan penghambaan kepada Allah, sebagaimana dalam Hadis Bukhārī 6065 yang mencantumkan *'ibādallāh* (hamba-hamba Allah) begitu pula dalam hadis-hadis lain yang telah diulas di atas menggunakan kalimat yang sama. Sementara al-Ḥujurāt: 10 menyebutkannya dengan kalimat *wattaqullāh* (bertakwalah kepada Allah) dan Āli 'Imrān: 103 menyebutkan adanya *ḥablullāh* (tali Allah) yang dimaknai oleh beberapa ahli tafsir sebagai agama Allah dan kalam Allah. Maka jika dikorelasikan intinya sama menyangkut *ikhwānan* dan *Ikhwah* yaitu persaudaraan dalam Islam dibangun atas kesadaran menjalankan perintah Allah dan menjauhi larangannya. Bersaudara adalah perintah Allah dan merujuk pada takwa, sebaliknya bermusuhan merupakan larangan Allah dan merujuk pada kerusakan, baik kerusakan urusan ukhrawi maupun duniawi.

Berbagai penelitian telah menyoroiti bagaimana isu-isu sosial-keagamaan memicu wacana yang dinamis sehingga perkembangan literatur hadis bertepatan dengan vernakularisasi isinya, bertepatan dengan konteks kebudayaan dan perkembangan masyarakat yang terjadi pada masa itu.¹⁶⁷ Maka berkaitan dengan hadis ini, persaudaraan muslim pada masa Rasulullah turut mempengaruhi pola kebudayaan Islam setelahnya.

Kedua, nilai universalitas Islam dalam persaudaraan. Teori universalisme Islam dikembangkan oleh berbagai pemikir Muslim, termasuk Syed Ali Ashraf dan Hamid Hasan Bilgrami. Konsep ini menekankan bahwa Islam adalah agama yang universal, mencakup seluruh aspek kehidupan manusia tanpa terbatas oleh ruang dan waktu. Proposisi utama universalisme Islam yaitu pertama, tauhid sebagai landasan bagi seluruh ilmu pengetahuan dan kehidupan

¹⁶⁶ Sri Haryanto, "REFORMULATING THE DESIGN OF CHARACTER EDUCATION BASED ON SPIRITUAL-RELIGIOUS VALUES," *Erudio Journal of Educational Innovation* 9, no. 2 (December 31, 2022): 134, <https://doi.org/10.5281/zenodo.8081276>.

¹⁶⁷ Novizal Wendry et al., "Articulation of Hadith in Minangkabau Socio-Religious Contexts: A Study on the Collection of Speeches by Sheikh Abdul Lathif Syakur (1882-1963)," *Millah: Journal of Religious Studies*, August 27, 2024, 553, <https://doi.org/10.20885/millah.vol23.iss2.art2>.

sosial. Kedua, integrasi ilmu dan agama, di mana ilmu pengetahuan dalam Islam harus berlandaskan nilai-nilai spiritual, bukan sekadar empiris atau sekuler. Ketiga, kesatuan umat manusia. Islam mengajarkan persaudaraan universal, tanpa membedakan ras, suku, atau budaya. Keempat, harmoni dengan modernitas, yang mana Islam tidak menolak modernitas, tetapi mengislamisasi nilai-nilai modern agar sesuai dengan ajaran Islam.¹⁶⁸

Mengacu pada konteks hadis-hadis di atas, penggunaan lafaz *'Ibadullah* (hamba), mengindikasikan nilai-nilai persaudaraan yang universal. Manusia semua adalah hamba Allah, tidak terkecuali yang memilih tidak beriman. Dalam ayat 10 al-Ḥujurāt Allah mengimplikasikan manfaat persaudaraan yang merupakan implementasi dari ketakwaan, yaitu dirahmati Allah. Rahmat Allah kita tahu sangat luas, semua apa yang kita temukan dan rasakan dalam hidup kita adalah rahmat Allah, termasuk kalau saja kita ditakdirkan menjadi ahli surga, juga merupakan rahmat-Nya. Pertanyaannya, Allah sendiri menegaskan dalam al-A'rāf 156 bahwa rahmat-Nya luas kepada semua hal, mencakup manusia dan semua makhluk-Nya. Manusia ada yang beriman dan tidak beriman. Maka hemat penulis, non-muslim, alam semesta, lingkungan, dan semua makhluk-Nya juga berhak mendapatkan rahmat Allah berupa persaudaraan. Al-Bagawī juga menambahkan unsur *ikhwah* yang dimaksud al-Ḥujurāt:10 tidak hanya di dalam agama tetapi juga di dalam wilayah. Artinya, bicara wilayah adalah tatanan sosial dan politik di dalamnya, tidak terbatas pada agama tertentu.

Jika merujuk pada *asbāb al-nuzūl*-nya kepada suku Aus dan Khazraj dan berhubungan dengan jelang pembentukan negara Madinah, maka sejatinya *ikhwah* yang dimaksud, disiapkan bukan hanya untuk menegakkan agama Allah tetapi juga membentuk sebuah negara berdaulat, yang di dalamnya mengatur kehidupan universal, tidak hanya untuk umat Islam. Perpecahan dua suku itu juga disinyalir menjadi contoh yang dimaksudkan dalam ayat 103 Āli 'Imrān. Sebuah negara yang hancur, praktis tidak akan dapat menjamin pelaksanaan praktik keagamaan. Sebagaimana empat proposisi yang diutarakan oleh Ashraf dan Bilgrami di atas terutama yang berkaitan dengan harmoni dan tatanan kehidupan modern yang tidak bisa dibendung.

¹⁶⁸ Hamid Hasan Bilgrami and Syed Ali Ashraf, *Konsep Universitas Islam Dan Islamisasi Ilmu* (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989), 76.

Ketiga, nilai keselarasan paradigma. Logika kebalikan dari semua *naş* di atas, adalah jika persaudaraan merupakan implementasi dari takwa, penghambaan, dan keimanan atas dasar aturan Allah, maka permusuhan mengindikasikan rendahnya ketakwaan, sempitnya penghambaan, dan turunnya keimanan. Harusnya semakin tinggi keimanan, ketakwaan, dan penghambaan, berbanding lurus dengan merekatnya persaudaraan yang dapat menghasilkan kehidupan yang selaras. Maka jika permusuhan di negara-negara Islam dan kejadian yang melibatkan eksklusifitas beragama mengindikasikan internalisasi nilai-nilai persaudaraan universal itu belum dapat digapai.

Ibn Miskawaih mengemukakan teori keselarasan paradigma dalam Islam, dalam *Tahdhib al-Akhlaq*, yang menekankan keseimbangan antara aspek akal, hati, dan dalil dalam membentuk karakter manusia. Keselarsan itu ada antara akal dan moral, integrasi spiritual dan sosial, keseimbangan antara jiwa dan fisik, dan pentingnya pendidikan akhlak. Konsep ini menunjukkan bahwa Islam tidak hanya mengatur aspek ibadah, tetapi juga membentuk manusia sebagai makhluk yang seimbang dan multidimensi.¹⁶⁹ Keseimbangan dan keselarasan itu membuat manusia mampu hidup dalam keberagaman dengan sikap yang bijak dan toleran. Ciri-ciri keseimbangan ada pada karakteristik masyarakat multikultural sebagaimana yang diungkapkan oleh H.A.R. Tilaar dalam bukunya.¹⁷⁰

Keempat, nilai sosio-spiritual di mana kesalehan sosial sama pentingnya dengan kesalehan spiritual. Ibn Khaldun dalam Mukaddimah nya, mengemukakan bahwa agama dan kehidupan sosial saling berkaitan, di mana nilai-nilai spiritual membentuk solidaritas sosial dalam masyarakat Islam. Apa yang diungkapkan oleh Ibn Khaldun ini oleh para ilmuwan setelahnya dianggap sebagai konsep sosial spiritual dalam Islam. Terdapat dua aspek utama di dalamnya, yaitu ashabiyah (solidaritas sosial) yang menimbulkan ikatan sosial yang kuat dalam masyarakat Islam didasarkan pada nilai-nilai spiritual, serta peran agama dalam peradaban yang memposisikan

¹⁶⁹ Aḥmad ibn Muḥammad Ibn Miskawayh, *Kitāb Tahdhib al-akhlāq wa-taṭhīr al-a'rāq* ([Cairo]: al-Maṭba'ah al-Ḥusaynīyah, 1329), 51, <http://archive.org/details/McGillLibrary-105255-185>.

¹⁷⁰ H.A.R. Tilaar, *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan* (Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004), 82–87.

Islam sebagai sistem sosial yang membentuk moral dan etika masyarakat.¹⁷¹

Dalam konteks hadis-hadis di atas, menunjukkan adanya pengkorelasi antara nilai spiritual terutama soal takwa, iman, dan penghambaan dengan persaudaraan, larangan *tadābur*, *tabāgud*, *taḥāsud*, *taqāṭu'*, dan *muḥājarah*, menunjukkan bahwa sebagai manusia yang merupakan makhluk sosial, kepatutan dalam berkehidupan di dunia dengan sesama dan alam semesta, menentukan kepatutan di hadapan Allah. Pandangan bahwa Islam hanya sebagai spirit (ruh) agama sebagaimana anggapan Barat, ditepis oleh Edward Said, yang menegaskan bahwa Islam juga mengandung konsep sosial sebagai pengejawantahan dari *islam shalihun likulli zaman*.¹⁷² Ibnu Khaldun menekankan pentingnya persatuan sosial, yang sejalan dengan gagasan multikulturalisme yang menekankan harmoni dalam keberagaman, sebagaimana indikator masyarakat multikultural yang dikemukakan oleh H.A.R. Tilaar, yaitu pembentukan masyarakat yang harmonis, kaitannya dengan *ashabiyah*-nya Ibn Khaldun.¹⁷³

KESIMPULAN

Dari pemaparan di atas, setidaknya ada beberapa poin kesimpulan yang diambil. Dari segi kualitas perawi hadis, setidaknya dilihat dari dua aspek, yaitu *adalatu al-ruwāh* (keadilan para perawi), dan *ḍabtu al-ruwāh*. Untuk aspek keadilan perawi hadis ini, sangat aman untuk dikatakan sebagai para perawi yang adil berdasarkan pada himpunan penilaian ulama *jarḥ wa ta'dīl*, baik dari aspek keislaman, ibadah, serta tidak ada riwayat dosa besar maupun kecil yang terus menerus. Keempat perawi, secara ke-ḍabī-an semuanya disebutkan *ṣiqah* dan tidak ada masalah berarti, kecuali ada beberapa catatan. Seperti Syu'aib ibn Abī Ḥamzah memiliki keterbatasan kemampuan berbicara, ada dua riwayat yang mengatakannya *laisa bihī ba'sun* dan *uṣīqa al-nās* yang dapat menjadikannya tidak bisa menjadi hujah tapi hanya sebagai ibarah. Kedua ungkapan ini, levelnya berada di bawah *ṣiqah*. Syu'aib oleh sebagian *muhaddiṣ* dianggap pelit dalam menyampaikan hadis. Al-Zuhrī juga ada indikasi beberapa hadisnya mursal.

¹⁷¹ Ibnu Khaldun, *Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2001), 87–90.

¹⁷² Edward Said, *Orientalisme* (New York: Pantheon Books, 1978), 45–50.

¹⁷³ Tilaar, *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan*, 82–87.

Kedua, kelemahan-kelemahan yang ada tertutupi oleh *tawābi'* (hadis lain serupa) yang yang selafal dan yang semakna, yaitu *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* 6076 dan 6064, 6 riwayat *Ṣaḥīḥ Muslim* 2641, *Sunan Abī Dāud* 4910, *Jāmi' al-Tirmizī* 1935/*Sunan al-Tirmizī* 2039, *Muwatṭā'* 2639 dan 2640, *Musnad Aḥmad* 12073, 12691, 13053, 13179, 13180, 13354, 13935, dan 14016. Dari 21 riwayat hadis dari 7 kitab hadis *mu'tabar* (kredibel diakui), 19-nya dari Anas ibn Mālik di tingkat Sahabat, selainnya merupakan *syawāhid* (hadis selain diriwayatkan Anas) yang turut menguatkan, yaitu 2 hadis dari Abū Hurairah, 16-nya bersumber dari Ibn Syihāb al-Zuhrī dari Anas ibn Mālik, dan hanya 3 diambil dari Qatādah dari Anas ibn Mālik. Sementara 1 hadis dari Abū Hurairah diambil dari jalur Hammām ibn Munabbih dan 1 hadis dari Abū Hurairah diambil dari al-A'rāj. Ditemukan 3 hadis dalam *Ṣaḥīḥ Bukhārī*, 6 riwayat dalam satu nomor hadis dalam *Ṣaḥīḥ Muslim*, masing-masing 1 hadis dalam *Jāmi' al-Tirmizī*, *Sunan Abī Dāud*, dan *Muwatṭā' Mālik*, serta 8 dari *Musnad Aḥmad*. Semua hadis telah dinyatakan Sahih, walaupun beberapa karena terangkat oleh riwayat Bukhārī Muslim. Hadis Bukhārī 6065 juga sejalan dengan al-Qur'an ayat 10 al-Ḥujurāt dan ayat 103 Āli 'Imrān.

Usai melihat pemahaman hadis dengan perspektif yang dipakai oleh Al-Qarḍāwī, maka indikator persaudaraan Islam adalah: (1) tidak saling membenci, (2) tidak saling hasud, (3) saling akur, (4) saling menyambung silaturahmi, (5) tidak saling memboikot satu sama lain, walaupun terpaksa terjadi, maksimal hanya 3 hari, dan (6) saling berprasangka baik. Keenam indikator itu, ujungnya berimplikasi pada dua hal, yaitu persaudaraan sesama muslim (Ikhwan/ukhuwah), persaudaraan sesama manusia sebagai *'ibādallah* (hamba Allah) dan iklim perdamaian (*salam*) yang tercipta akibat hubungan yang baik.

Nilai-nilai multikultural yang terkandung di dalamnya setelah dikorelasikan dengan *tawābi'*, *syawāhid* dan ayat-ayat al-Qur'an yang berimplikasi pada makna yang sama, menunjukkan (1) nilai spiritual-religius di mana persaudaraan di dalam Islam didasarkan atas ketakwaan, perintah agama, dan keniscayaan penghambaan kepada Allah, (2) universalitas persaudaraan, (3) nilai keselarasan paradigma antara teori dan praktik, dan (4) nilai keseimbangan sosio-spiritual sebagai sesama makhluk Allah.

DAFTAR PUSTAKA

- Abidi, Raid Muhammad Abd al-. *Al-Hadis at-Tahlili Wa Dirasah Ta'shiliyah Tatbiqiyah*. Baghdad: Maktab Syams al-Andalus li ath-Thaba'ah wa an-Nasyr, 2018.
- Abu 'Ashi, Muhammad Salim. *Kalimat 'ala al-Waraqat Fi Tsaubiha al-Jadid*. Kairo: Athyaf li an-Nasyr, 2024.
- Abu Zahw, Muhammad Muhammad. *Al-Hadits Wa al-Muhadditsun Au 'Inayati al-Ummah al-Islamiyah Bi as-Sunnah an-Nabawiyah*. Riyadh: ar-Riaasah al-'Ammah li Idarati al-Buhuts al-'Ilmiyyah wa al-Ifta' wa ad-Da'wah wa al-Irsyad, 1984.
- Al-'Aini, Badruddin Abi Muhammad Mahmud ibn Ahmad. *'Umdah al-Qari Syarh Sahih al-Bukhari*. Vol. 22. Kairo: Maktabah Dar al-Kutub wa al-Watsai'q al-Qaumiyya, 2010.
- al-Khayyath, *Usamah Ibn Abdullah Mukhtalaf Al-Hadis Baina al-Muhaddisin Wa al-Ushuliyin Wa al-Fuqaha' Dirasatan Hadisiyyatan Ushuliyatan Fiqhiyyatan Tahliliyyatan*. Riyadh: Dar al-Fadhilah, 2001.
- Al-Qurthubi, Abu 'Abdillah Muhammad bin Ahmad bin Abi Bakr bin Farrah Al-Anshari Al-Khazraji. *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar al-Kutub al-Mishriyyah, 1964.
- Amrulloh, Amrulloh. "Metode Studi Hadis Tahliili dan Implementasinya." *Nabawi: Journal of Hadith Studies* 2, no. 2 (March 31, 2022). <https://doi.org/10.55987/njhs.v2i2.49>.
- Anas, Malik ibn. *Al-Muwaththa'*. Vol. 2. Beirut: Ihya'u at-Turats al-'Arabi, 1985.
- Asqalany, Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Syihab ad-Diin al-. *Tahdzibu Al-Tahdzib*. Vol. 1. Beirut: Muassati ar-Risalah, 2005.
- . *Tahdzibu Al-Tahdzib*. Vol. 3. Beirut: Muassati ar-Risalah, 2005.
- . *Ta'rif Ahli at-Taqdis Bi Maratib al-Maushufin Bi at-Tadlis (Tabaqaat al-Mudallisin)*. Amman: Maktabah al-Mannar, 1983.
- Asqalany, Ahmad ibn Ali Ibn Hajar Syihab ad-Diin al-, Syams ad-Diin Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ad-Dimasqy ibn adz-Dzahabi, Abu al-Farj Abdurrahman ibn Syihabuddin ibn Rajab al-Hanbali, Waliyyuddin Ahmad ibn Abdirrahman Abu Zur'ah al-'Iraqi, and Muhammad ibn Ahmad ibn Muhammad al-Khatib Ibn al-Kiyal. *Taqrib At-Tahdzib*. Amman: Bait al-Afkar ad-Dauliyah, 2000.
- Asqalany, Ibn Hajar al-. *Fath Al-Baari Bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Vol. 10. Riyadh: Dar ath-Thayyibah, 2005.

- Asy'ari, Muhammad Hasyim. *At-Tibyan Fi an-Nahyi 'an Muqaatha'ati al-Arhaam Wa al-Aqaarib Wa al-Ikhwaan*. Jombang: Pustaka Warisan Islam Pesantren Tebuireng, n.d.
- Azimi, Khaled Falah Salem al-'. "Fiqh Al-Hadith: Ma'naahu Wa Ahammiyatuhu Wa Dhawabithuhu al-'Aammah Wa al-Khaashshah, Dirasah Fiqhiyyah Ta'shiiliyyah." *مجلة الزهراء* ٣٢, no. 32 (April 1, 2022): 1021-78. <https://doi.org/10.21608/zjac.2022.242862>.
- Baghawi, Abu Muhammad al-Husain ibn Mas'ud al-. *Tafsir Al-Baghawi al-Musamma Ma'alimu at-Tanzil*. Vol. 4. Kairo: Dar al-]Alamiyyah, 2015.
- . *Tafsir Al-Baghawi al-Musamma Ma'alimu at-Tanzil*. Vol. 1. Kairo: Dar al-]Alamiyyah, 2015.
- Bilgrami, Hamid Hasan, and Syed Ali Ashraf. *Konsepsi Universitas Islam Dan Islamisasi Ilmu*. Yogyakarta: Tiara Wacana, 1989.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim al-Ja'afi al-. *At-Tarikh al-Kabir*. Vol. 2. Hyderabad: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2008.
- . *At-Tarikh al-Kabir*. Vol. 4. Hyderabad: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2008.
- . *At-Tarikh al-Kabir*. Vol. 1. Hyderabad: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2008.
- Bukhari, Abu Abdillah Muhammad ibn Ismail ibn Ibrahim al-Ju'fi al-. *Shahih Al-Bukhari*. Vol. 4. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2010.
- Busti, Muhammad ibn Hibban al-. *Ats-Tsiqqat*. Vol. 8. Kairo: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2007.
- . *Ats-Tsiqqat*. Vol. 6. Kairo: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2007.
- . *Ats-Tsiqqat*. Vol. 5. Kairo: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2007.
- . *Ats-Tsiqqat*. Vol. 3. Kairo: Dairah al-Ma'arif al-Utsmaniyah, 2007.
- Damanhuri. *Teori Penelitian Kualitas Dan Kandungan Hadis Al-Fithrah*. Sidoarjo: Dwiputra Pustaka Jaya, 2020.
- Darimi, Utsman ibn Sa'id ad-. *Tarikh Utsman Ibn Sa'id Ad-Darimi 'an Ibn Ma'in*. Damaskus: Dar al-Ma'mun li at-Turats, 1980.
- Dimasqi, Abu Fida' Ismail Ibn Umar Ibn Katsir al-Qurasyi ad-. *Tafsir Al-Quran al-Adzim*. Vol. 1. Kairo: Dar al-Fajr li at-Turats, 2013.

- Dimasqi, Abu Zakariyah Yahya ibn Syaraf an-Nawawi ad-. *Raudhatu Ath-Thalibin*. Vol. 7. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2003.
- Dimasqi, Jamal ad-Diin al-Qasimi ad-. *Mau'idhah al-Mu'minin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1995.
- Dzahabi, Syams ad-Diin Abu Abdillah Muhammad ibn Ahmad ad-Dimasqy ibn adz-. *Al-Kasyif Fi Ma'rifati Man Lahu Riwayatun Fi al-Kutub at-Tis'ah*. Vol. 2. Jeddah: Dar al-Yusr - Dar al-Minhaj, 2009.
- . *Man Takallama Fihī Wa Huwa Muwatsaq Au Shalih Al-Hadits*. Madinah: Maktabah Malik Fahd al-Wathaniyah Atsna'a an-Nasyr, 2004.
- . *Tahdzib Tahdzib Al-Kamal Fi Asma'i Ar-Rijal*. Vol. 4. Kairo: Al-Faruq al-Haditsah li ath-Thaba'ah wa an-Nasyar, 2004.
- . *Tarikh Al-Islam Wa Wuffiyat al-Masyahir Wa al-I'lam*. Vol. 5. Beirut: Dar al-Kitab al-'Arabi, 1987.
- Faruqi, Muhammad Hasan Jan as-Sirhindi al-. *Thariq An-Najah*. Istanbul: Hakikat Kitabevi, 2012.
- Ghurawi, Abu Ubaid al-Qasim ibn Sallam al-. *Gharib Al-Hadist*. Vol. 2. Kairo: al-Haiyah al-'Aammah li Syu'uni al-Mathabi' al-'Amirah, 1984.
- Harari, Muhammad Amin al-. *Mursyid Dzawi Al-Hajah Ila Sunan Ibn Majah Jilid 19*. 19. Beirut: Dar Tuq an-Najah, 2018.
- Harf. "Jami' Khadim al-Haramain Asy-Syarifain." Application, Arab. Mekkah: Syirkat al-Harf li Taqniyati al-Ma'lumat-ar-Riasah al-'Ammah li al-Buhust al-'Ilmiah wa al-Ifta', 2018.
- Haryanto, Sri. "REFORMULATING THE DESIGN OF CHARACTER EDUCATION BASED ON SPIRITUAL-RELIGIOUS VALUES." *Erudio Journal of Educational Innovation* 9, no. 2 (December 31, 2022): 129–35. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8081276>.
- i, Abu Utsman al-Bardza'. *Sualaat Al-Bardza'i Li Abi Zar'ah Ar-Razi*. Kairo: Al-Faruq al-Haditsah li ath-Thaba'ah wa an-Nasyar, 2010.
- Ibn al-Madini, Abu Hasan Ali. *'Ilal al-Hadits Wa Ma'rifat Ar-Rijal Wa at-Tarikh Ala Ta'liqi Abi Abdillah Mazin Ibn Muhammad as-Sirwasi*. Riyadh: Dar Ibn al-Jauzi, 2005.
- Ibn Bakir, Abu Abdillah. *Sualaat Abu Abdillah Ibn Bakir Wa Ghairihi Li Abi Hasan Ad-Daruquthni*. Amman: Dar Ammar, 1988.
- Ibn Hanbal, Ahmad ibn Muhammad. *Al-'Ilalu Wa Ma'rifatu Ar-Rijal an Imam Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayatun Abdillah*. Vol. 3. Bombai: Dar as-Salafiyah, 1988.

- . *Al-'Ilalu Wa Ma'rifatu Ar-Rijal an Imam Ahmad Ibn Muhammad Ibn Hanbal Riwayatu al-Marrudzi Wa Ghairihi*. Bombai: Dar as-Salafiyah, 1988.
- Ibn Majah, Abu Abdillah ibn Abi Yazid Al-Qazwini. *Al-Sunan Li Ibn Majjah*. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2018.
- Ibn Miskawayh, Ahmad ibn Muhammad. *Kitāb Tahdhīb al-akhlāq wa-taṭhīr al-a'rāq*. [Cairo]: al-Maṭba'ah al-Ḥusayniyah, 1329. <http://archive.org/details/McGillLibrary-105255-185>.
- Ibn Syahin, Abu Hafsh Umar. *Tarikh Asma' Ats-Tsiqqaat*. Kuwait: Dar as-Salafiyah, 1984.
- Kabisi, Abd al-'Aziz Syakir Hamdan al-. "Dhawabith Fahm An-Nushus an-Nabawiyah." Abu Dhabi: Mu'tamar Kulliyat ad-Dirasaat al-Islamiyah, 2022.
- Khaldun, Ibnu. *Muqaddimah*. Beirut: Dar al-Fikr, 2001.
- Khalily, Abu Ya'la al-. *Al-Irsyad Fi Ma'rifati Ulama' al-Hadits*. Riya: Maktabah ar-Rusyd, n.d.
- Khatla, Abu Ishaq Ibrahim ibn Abdillah ibn Junaid al-. *Sualaat Ibn Junaid Li Ibn Ma'in*. Madinah: Maktabah ad-Dar bi al-Madinah al-Munawarah, 1988.
- Mahalli, Jalaluddin al-, and Jalaluddin as-Suyuthi. *Tafsir Al-Jalalain*. Surabaya: Nurul Huda, n.d.
- Ma'in, Yahya Ibn. *Ma'rifatu Ar-Rijal 'an Ibn Ma'in Bi Riwayat Ibn Mahraz*. Vol. 2. Kairo: Al-Faruq al-Haditsah li ath-Thaba'ah wa an-Nasyar, 2009.
- . *Ma'rifatu Ar-Rijal 'an Ibn Ma'in Bi Riwayat Ibn Mahraz*. Vol. 1. Kairo: Al-Faruq al-Haditsah li ath-Thaba'ah wa an-Nasyar, 2009.
- Ma'in, Yahya ibn. *Min Kalami Abi Zakariya Yahya Ibn Ma'in Fi Ar-Rijal Bi Riwayat Abu Khalid Ad-Daqqaq*. Damaskus: Dar al-Ma'mun li at-Turats, 1980.
- Ma'in, Yahya Ibn. *Tarikh Ibn Ma'in Riwayat Ad-Duri*. Vol. 4. Amman: al-Yaqutah al-Hamra li al-Barmajiyat, 2015.
- . *Tarikh Ibn Ma'in Riwayat Ad-Duri*. Vol. 3. Amman: al-Yaqutah al-Hamra li al-Barmajiyat, 2015.
- Malibari, Zain ad-Diin ibn Abd 'Aziz al-. *Irsyad Al-'Ibad Ila Sabili Ar-Rasyad*. Surabaya: Dar al-'Abidin, n.d.
- Marbun, Siti Kholidah. "Analisis Pemahaman Dan Implementasi Nilai-Nilai Multikulturalisme Dalam Hadis Sebagai Landasan Untuk Membangun Harmoni Sosial Di Era Globalisasi." *SHAHIH (Jurnal Ilmu Kewahyuan)* 6, no. 2 (December 13, 2023): 248-65. <https://doi.org/10.51900/shh.v6i2.19400>.

- Mas'udi, Hafidz Hasan. *Minhatu Al-Mughits Fi 'Ilmi Mushthalahi al-Hadits*. Surabaya: Maktabah Muhammad ibn Ahmad Nabhan wa Auladuh, n.d.
- Mawardi, Abu Hasan Ali ibn Muhammad ibn Habib al-Bashri al-. *Adab Ad-Dunya Wa Ad-Diin*. Beirut: Dar al-Fikr, 1992.
- Mazi, Jamal ad-Diin Abu al-Hajjaj Yusuf al-. *Tahdzibu Al-Kamal Fi Asma'i al-Rijaal*. Vol. 26. Beirut: Muassati ar-Risalah, 1985.
- . *Tahdzibu Al-Kamal Fi Asma'i Ar-Rijaal*. Vol. 7. Beirut: Muassati ar-Risalah, 1985.
- . *Tahdzibu Al-Kamal Fi Asma'i Ar-Rijaal*. Vol. 12. Beirut: Muassati ar-Risalah, 1985.
- Mubarok, M. Faizal Zaky, and M. Taufiq Rahman. “Membandingkan Konsep Islam Keindonesiaan Dengan Islam Nusantara Dalam Kerangka Pluralisme.” *ResearchGate*, December 9, 2024. <https://doi.org/10.15575/jis.v1i4.11813>.
- Naisaburi, Muslim ibn al-Hajjaj al-Qusyairi an-. *Shahih Muslim Wa Huwa Al-Musnad Ash-Shahih*. Vol. 2. Hadis 2553. Beirut: Dar at-Ta'shil, 2014.
- Qahiri, Abu Muhammad Hasan ibn Ali ibn Sulaiman al-Badr al-Fayumi al-. *Fath Al-Qarib al-Mujib 'ala at-Targhib Wa at-Tarhib Li al-Imam al-Mundziri*. Vol. 11. Riyadh: Maktabah Dar as-Salam, 2018.
- Qardhawi, Yusuf al-. *Kaifa Nata'aamalu Ma'a al-Sunnah an-Nabawiyah*. Kairo: Dar al-Syuruq, 2000.
- Qasimi, Jamal ad-Diin al-. *Qawaid At-Tahdits Fi Fununi Musthalah al-Hadits*. Alexandria: Dar al-Aqidah, 2004.
- Rahman, M. Taufiq. *Agama Dan Politik Identitas Dalam Kerangka Sosial*. Edited by Rifki Rosyad and Asep Iwan Setiawan. Vol. 1. Bandung: Prodi S2 Studi Agama-Agama UIN Sunan Gunung Djati Bandung, 2020. <https://etheses.uinsgd.ac.id/47995/>.
- Razi, Abu Muhammad ibn Abdirrahmah ibn Abi Hatim ar-. *Al-Jarh Wa at-Ta'dil*. Vol. 2. 1. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1952.
- . *Al-Jarh Wa at-Ta'dil*. Vol. 8. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1952.
- . *Al-Jarh Wa at-Ta'dil*. Vol. 2. Beirut: Dar Ihya' at-Turats al-'Arabi, 1952.
- . *Al-Maraasii Li Ibn Abi Hatim*. Beirut: Muassati ar-Risalah, 1998.
- Ridho, Ali. “INTERNALISASI NILAI PENDIDIKAN UKHUWAH ISLAMİYAH, MENUJU PERDAMAIAN (SHULHU) DALAM

- MASYARAKAT MULTIKULTURAL PERSPEKTIF HADIS.” *At-Tajdid: Jurnal Pendidikan Dan Pemikiran Islam* 1, no. 02 (January 16, 2019). <https://doi.org/10.24127/att.v1i02.848>.
- Said, Edward. *Orientalisme*. New York: Pantheon Books, 1978.
- Sajistani, Abu Daud Sulaiman ibn al-Asy’ats as-. *Sualaat Abi Daud Li Ahmad Ibn Hanbal Fi Jarhi Al-Rawati Wa Ta’dilihim*. Madinah: Maktabah al-’Ulum wa al-Hikam, 1994.
- Salman, Abdul Matin Bin, Yusuf Baihaqi, and Kusnadi. “Redefining Khabar Al-Ahad Based on Rashid Rida’s Rational Approach in Al-Manar.” *Jurnal Studi Ilmu-Ilmu Al-Qur’an Dan Hadis* 23, no. 2 (July 30, 2022): 219–36. <https://doi.org/10.14421/qh.v23i2.2812>.
- Shawi, Ahmad ibn Muhammad ash-. *Hasyiah Ash-Shawi Ala Tafsir al-Jalalain*. Vol. 4. Beirut: Dar Ibn ’Ashshashah, 2005.
- . *Hasyiah Ash-Shawi Ala Tafsir al-Jalalain*. Vol. 1. Beirut: Dar Ibn ’Ashshashah, 2005.
- Sihotang, Din Oloan. *HARMONI MODERASI BERAGAMA: Pemahaman, Kesadaran, dan Penerapannya*. Lombok Tengah: Penerbit P4I, 2024.
- Sukandarman, Sukandarman, and Ainur Rofiq Sofa. “Harmoni Dalam Keberagaman: Toleransi Dan Kerukunan Antar Umat Beragama Berdasarkan Al-Qur’an Dan Hadits.” *Perspektif: Jurnal Pendidikan Dan Ilmu Bahasa* 2, no. 4 (December 9, 2024): 128–44. <https://doi.org/10.59059/perspektif.v2i4.1870>.
- Syathi, Muhammad Yusuf asy-, and Ibrahim Muhammad Muhammad Abd al-’Aal al-Hanawi. *As-Su’ud Bi Ma’rifati Asbab al-Wurud*. Kairo: al-Azhar University, n.d.
- Thabrani, Abi Sa’id Hasyim ibn Murtsid ath-. *Tarikh Abi Sa’id Hasyim Ibn Murtsid Ath-Thabrani an Yahya Ibn Ma’in*. Riyadh: Nadhar Muhammad al-Faryabi, 1990.
- Thohhan, Mahmud. *Taisir Mushthalah Al-Hadits*. Singapura: al-Haramain, 1985.
- . *Ushul At-Takhrij Wa Dirasati al-Asanid*. Riyadh: Maktabah al-Ma’arif li an-Nasyr wa at-Tauzi’, 1996.
- Thufi, Sulaiman ibn Abdil Qawi ath-. *At-Ta’yin Fi Syarh al-Arba’in*. Beirut-Mekkah: Muassati ar-Rayyan-Maktabah al-Makkiyah, 1998.
- Tilaar, H.A.R. *Multikulturalisme: Tantangan-Tantangan Global Masa Depan*. Jakarta: Raja Grafindo Persada, 2004.

- Tirmidzi, Muhammad ibn 'Isa Saurah at-. *Sunan At-Tirmidzi Wa Huwa al-Jami' al-Kabir*. Vol. 7. Beirut: Dar at-Ta'shil, 2014.
- Tohe, Ansar. "Peran Pemikiran Islam Dalam Transformasi Pendidikan Multikultural Di Indonesia." *JUANGA: Jurnal Agama Dan Ilmu Pengetahuan*, June 30, 2024, 113–29.
- Ushfuri, Khalifah ibn Khiyath Syabab al-. *Ath-Thabaqaat Li Khalifah Ibn Khiyath Syabab al-'Ushfuri Riwayat Abi Umar Ibn Musa Ibn Zakariyah at-Tustiri*. Baghdad: Baghdad University, 1967.
- Wahyuni, Ruslina Dwi, Royan Ahila Firdaus, Muhammad Rosyid Ridho, and Mutia Azizah Nuriana. "HARMONISASI NASIONALISME DALAM BINGKAI UKHUWAH ISLAMIYAH." *Ar Rasyiid: Journal of Islamic Studies* 2, no. 1 (February 28, 2024): 1–10. <https://doi.org/10.70367/arrasyiid.v2i1.14>.
- Wendry, Novizal, Ahmad Taufik Hidayat, Yassinta Ananda, Faras Puji Azizah, and Melati Amanah Hasan. "Articulation of Hadith in Minangkabau Socio-Religious Contexts: A Study on the Collection of Speeches by Sheikh Abdul Lathif Syakur (1882-1963)." *Millah: Journal of Religious Studies*, August 27, 2024, 551–78. <https://doi.org/10.20885/millah.vol23.iss2.art2>.
- Yahshubi, Iyadh bin Musa bin 'Iyadh al-. *Ikmal Al-Mu'allim Bi Fawaidi al-Muslim*. Vol. 8. Beirut: Dar al-Wafa li at-Thaba'ah wa an-Nasyr wa at-Tauzi', 1998.
- Yusuf, Muhammad Suaidi, and Zalfa Nanda Oktaviani. "Konsep Persaudaraan Kaum Muhajirin Dan Kaum Anshar Dalam Al-Qur'an." *Izzatuna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir* 2, no. 1 (June 30, 2021). <https://doi.org/10.62109/ijiat.v2i1.13>.
- Zain, Mina Mudrikah. "Perbedaan Maratib Ta'dil di Kalangan Ulama Hadis." *Diroyah : Jurnal Studi Ilmu Hadis* 2, no. 1 (May 22, 2018): 15–22. <https://doi.org/10.15575/diroyah.v2i1.2492>.
- Zamakhsyari, Abu al-Qasim Mahmud ibn Umar al-Khawarizmi az-. *Al-Kasysyaaf'an Haqaiq at-Tanzil Wa 'Uyuni at-Ta'wil Fi Wujuh at-Ta'wil*. Vol. 1. Kairo: Dar el-Hadits, 2012.
- Zuhri, Muhammad ibn Saad ibn Muni' az-. *Thabaqat Al-Kubra*. Vol. 9. Kairo: Maktabah al-Khaniji, 2001.
- . *Thabaqat Al-Kubra*. Vol. 7. Kairo: Maktabah al-Khaniji, 2001.
- . *Thabaqat Al-Kubra*. Vol. 5. Kairo: Maktabah al-Khaniji, 2001.