

METODE STUDI HADIS TAHLĪLĪ DAN IMPLEMENTASINYA

Amrulloh

Universitas Pesantren Tinggi Darul Ulum, Jombang, Indonesia
amrulloh985@gmail.com

Abstrak

Rumusan metode dan tahapan studi hadis tahlīlī yang bersifat praktis dan operasional dibutuhkan terutama dalam ranah Studi Hadis yang bersifat ilmiah-akademik. Rumusan metode dan tahapan itu diharapkan bisa memberi kontribusi dan solusi terhadap problem ketidakdetailan, ketidakkomprensifan, dan ketidaktuntasan studi hadis tahlīlī yang beredar. Tujuan tulisan ini ada dua. Pertama, merumuskan metode dan tahapan studi hadis tahlīlī yang bersifat praktis dan operasional, terutama untuk diimplementasikan pada kajian hadis yang bersifat ilmiah-akademik. Kedua, mengimplementasikan metode dan tahapan studi hadis tahlīlī pada hadis “al-dunyā sijn al-mu‘min wa-jannat al-kāfir.” Dengan menerapkan metode dan pendekatan Ilmu Hadis, tulisan ini menyimpulkan dua hal. Pertama, studi hadis tahlīlī adalah kegiatan mengupas tuntas satu hadis tertentu yang mencakup analisis eksternal dan analisis internal. Kedua, rumusan metode dan tahapan studi hadis tahlīlī itu bisa memastikan kejujahan hadis “al-dunyā sijn al-mu‘min wa-jannat al-kāfir” dan kandungan maknanya.

Kata Kunci: hadis tahlīlī, metodologi penelitian hadis, kritik hadis

Abstract

The formulation of methods and stages of taḥlīlī hadith studies that are practical and operational are needed, especially in the realm of scientific-academic Hadith Studies. The formulation of the methods and stages is expected to be able to contribute and provide solutions to the problems of incompleteness, incompleteness, and incompleteness of the common taḥlīlī hadith studies. The purpose of this paper is twofold. First, formulate methods and stages of taḥlīlī hadith studies that are practical and operational, especially to be implemented in scientific-academic hadith studies. Second, implementing the methods and stages of taḥlīlī hadith studies on the hadith "al-dunyā sijn al-mu'min wa-jannat al-kāfir." By applying the methods and approaches of Hadith, this paper concludes two things. First, the study of taḥlīlī hadith is an activity to thoroughly explore one particular hadith which includes external analysis and internal analysis. Second, the formulation of the method and stages of studying the taḥlīlī hadith can confirm the authenticity of the hadith "al-dunyā sijn al-mu'min wa-jannat al-kāfir" and its meaning.

Keyword: *Hadith taḥlīlī, hadith research methodology, hadith criticism*

PENDAHULUAN

Studi hadis *tahḥīlī*, atau juga dikenal dengan studi hadis analitik, seperti ditegaskan al-‘Ubaydī, mencakup analisis sanad dan matan hadis tertentu secara detail dan tuntas dengan pendekatan Ilmu Hadis.¹ Namun realitas studi hadis *tahḥīlī* yang beredar di lapangan masih menyisakan berbagai catatan dan membutuhkan berbagai koreksi, terutama pada analisis sanadnya. Kajian hadis *tahḥīlī* yang ditulis Sulaemang tentang ‘*azl* (sanggama terputus), misalnya, belum bisa dikatakan detail apalagi tuntas. Ia menyajikan dua hadis dari Jābir dan Judāma bt. Wahb, tanpa melakukan *takhḥīj* (merujukkan hadis kepada sumber aslinya) komprehensif secara detail dan tuntas, sehingga kuantitas sumber asli, jalur sanad, dan variasi redaksi hadis belum bisa dipastikan. *Jarḥ wa-ta‘dīl* (penilaian negatif dan penilaian positif) juga belum diterapkan secara detail dan tuntas, dan belum ada analisis jalur utama sanad hadis yang sedang dikaji. Untuk memastikan keberadaan *shāhid* (pendukung pada posisi sahabat) dan *tābī‘* (pendukung pada posisi tabiin ke bawah) serta memastikan ketiadaan *shudhūdh* (penyimpangan) dan ‘*illa* (masalah), *i‘tibār* (peninjauan) seluruh jalur sanad juga belum dilakukan.²

Kajian hadis *tahḥīlī* yang belum mendetail dan belum bersifat tuntas tersebut bukan satu-satunya yang beredar. Kajian hadis *tahḥīlī* yang ditulis oleh Risna juga demikian. Dalam kajian yang mempunyai subjudul berbunyi “kajian hadis *tahḥīlī*,” ia menganalisis satu hadis tentang halal haram tanpa melakukan analisis sanad kecuali hanya menyajikan biografi singkat sahabat yang meriwayatkan hadis.³ Tidak berbeda dengan tulisan Risna, tulisan Marhany dan Andi tentang hadis ketaatan istri kepada suami yang diberi subjudul “suatu kajian *tahḥīlī*” juga tidak menyajikan analisis sanad sama sekali.⁴ Dua contoh kajian

¹ Lihat Rā‘id Muḥammad ‘Abd al-‘Ubaydī, *al-Ḥadīth al-taḥlīlī: Dirāsa ta’sīliyya taḥlīliyya* (Baghdad: Maktab Shams al-Andalus, 2018), 11.

² Lihat Sulaemang L, “Al-‘Azl (Senggama Terputus) dalam Perspektif Hadis (Disyarah secara Tahlīlī),” *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* 10, no. 2 (2015): 130-148.

³ Lihat Risna Mosiba, “Halal Haram dalam Perspektif Pendidikan: Kajian Hadis Tahlīlī,” *Jurnal Inspiratif Pendidikan* 7, no. 2 (2018): 252-262.

⁴ Lihat Marhany Malik dan Andi Alda Khairul Ummah, “Ketaatan Istri terhadap Suami Perspektif Nabi SAW: Suatu Kajian Tahlīlī,” *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 1 (2021): 94-104.

tahfīfī yang terakhir ini menegaskan bahwa istilah studi hadis *tahfīfī* (*dirūsa tahfīfiyya*) masih disalahpahami.

Kajian hadis *tahfīfī* yang lebih mendetail dan lebih mendekati tuntas ada pada penelitian ilmiah akademik yang biasanya ditulis sebagai tugas akhir di perguruan tinggi. Penelitian Nur Wahidah, misalnya, terbilang detail dalam menganalisis sanad hadis bercocok tanam. Hanya saja, catatan penulis, ia belum melakukan analisis hasil *i'tibār* jalur sanad yang bisa mengidentifikasi *tābi*' secara gamblang, dan memastikan ketiadaan *shudhūdh* dan *'illa*. Analisis ketiadaan *shudhūdh* masih sama dengan analisis kritik matan: *shudhūdh* seharusnya lebih ke penyimpangan teknis pada sanad maupun matan hadis, bukan penyimpangan substantif sebagaimana dalam kritik matan.⁵ Kajian hadis *tahfīfī* yang dilakukan Mustika juga tampak belum melakukan *takhrij* secara komprehensif yang bisa mencakup seluruh jalur sanad; belum melakukan *jarḥ wa-ta'dīl* secara detail dan komprehensif dari sumber aslinya; belum menganalisis hasil *i'tibār* jalur sanad yang bisa memastikan keberadaan *tābi*' secara gamblang; belum menganalisis ketersambungan sanad antara perawi yang memakai redaksi “*an*” secara akurat; dan belum membedakan antara *shudhūdh*-*'illa* dan kritik matan.⁶ Pola kajian hadis *tahfīfī* yang terakhir ini juga diterapkan pada tulisan Imah Hasanah,⁷ tulisan Abdul Rahman,⁸ dan tulisan Nurekawati.⁹ Kajian hadis *tahfīfī* yang ditulis oleh Farah bahkan jauh dari kata detail apalagi tuntas.¹⁰ Temuan-temuan tentang hasil kajian hadis *tahfīfī* yang beredar ini menegaskan kompleksitas studi hadis *tahfīfī*.

⁵ Lihat Nur Wahidah, “Bercocok Tanam dalam Perspektif Hadis Nabi SAW,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).

⁶ Lihat Mustika Rahayu, “Pola Makan Menurut Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian *Tahlīlī*,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).

⁷ Lihat Imah Hasanah, “Makanan Halal dan Relevansinya terhadap Terkabulnya Doa Menurut Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian *Tahlīlī*,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).

⁸ Lihat Abdul Rahman, “Paradigma Hadis tentang Fase Penciptaan Manusia: Suatu Kajian *Tahlīlī*,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).

⁹ Lihat Nurekawati, “Hasad Perspektif Hadis: Suatu Kajian *Tahlīlī* pada Riwayat Ibnu Majah,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2021).

¹⁰ Lihat Farah Fauziah Zulfa, “Manfaat Wudu terhadap Kesehatan dari Perspektif Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian Hadis *Tahlīlī*,” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2029).

Tujuan tulisan ini ada dua. Pertama, merumuskan metode dan tahapan studi hadis *taḥlīlī* yang bersifat praktis dan operasional, terutama untuk diimplementasikan pada kajian hadis yang bersifat ilmiah-akademik. Kedua, mengimplementasikan metode studi hadis *taḥlīlī* pada hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir.*” Hasil dari rumusan metode studi hadis *taḥlīlī* dan implementasinya tersebut diharapkan bisa memberi kontribusi dan solusi terhadap problem ketidaktelitian, ketidakkomprensifan, dan ketidaktuntasan studi hadis *taḥlīlī* yang beredar.

PEMBAHASAN

Konsep Studi Hadis *Taḥlīlī*

Studi hadis *taḥlīlī*, atau studi hadis analitik, menurut Rā’id al-‘Ubaydī, adalah ilmu yang mengkaji hadis Nabi dengan tahapan-tahapan khusus yang bersifat kehadisan, dengan tujuan menganalisis setiap detail yang berkaitan dengan hadis dari segi sanad dan matan. Studi hadis *taḥlīlī* harus terfokus pada satu hadis tertentu.¹¹ Menurut ‘Abd al-Samī‘ al-Anīs, setelah ia mengamati definisi-definisi studi hadis *taḥlīlī* yang beredar sebelumnya, studi hadis *taḥlīlī* adalah kajian terhadap satu hadis Nabi dari segi *riwāya* dan *dirāya*, serta mengaitkannya dengan disiplin ilmu lain yang relevan. Dalam penjelasan definisinya, al-Anīs menegaskan bahwa segi *riwāya* adalah segi sanad hadis, dan segi *dirāya* adalah segi matan hadis.¹² Secara substantif, definisi ini tidak berbeda dengan definisi al-‘Ubaydī sebelumnya.

Dengan redaksi yang sedikit berbeda, Sundus al-‘Abīd, seperti dinyatakan Wā’il Radmān, menjelaskan bahwa studi hadis *taḥlīlī* adalah kajian komprehensif dan terperinci terhadap satu hadis baik dari segi sanad maupun matannya disertai penyimpulan kandungannya.¹³ Seperti al-‘Ubaydī, Sundus lebih memilih diksi

¹¹ Al-‘Ubaydī, *al-Ḥadīth al-taḥlīlī*, 11.

¹² ‘Abd al-Samī‘ al-Anīs, “Naḥwa manḥajīyya mu‘āṣira li-dirāsāt al-ḥadīth al-taḥlīlī,” (Mu’tamar Mustaqbal al-Dirāsāt al-Ḥadīthiyya, Kuliyyat al-Sharī‘a wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Jāmi‘at al-Qaṣīm, 1440 H): 397-437.

¹³ Wā’il Ḥamūd Hazzā‘ Radmān, “Mushkilat sharḥ al-ḥadīth al-taḥlīlī wa-ḥalluhā,” *Majallat Kuliyyat al-Dirāsāt al-Islāmiyya wa-al-‘Arabiyya* 4, no. 2 (2019): 316-494.

sanad dan matan tinimbang diksi *riwāya* dan *dirāya*. Senada dengan Sundus, Wā'il Radmān, menyimpulkan bahwa studi hadis *taḥlīlī* adalah kajian menyeluruh dengan memanfaatkan ilmu-ilmu yang relevan untuk menjelaskan satu hadis baik dari segi *riwāya* maupun *dirāya*.¹⁴ Wā'il Radmān di sini menekankan urgensi ilmu-ilmu pengetahuan modern yang relevan untuk menjelaskan kandungan hadis. Definisi Wā'il Radmān ini, seperti diakuinya sendiri, terinspirasi dari definisi 'Āṣim al-Qaryūṭī. Hanya saja al-Qaryūṭī menegaskan perbedaan substantif dalam definisinya, bahwa studi hadis *taḥlīlī* tidak mencakup analisis sanad secara mendetail.¹⁵ Penegasan al-Qaryūṭī ini tidak relevan dengan realitas studi hadis *taḥlīlī* yang bersifat ilmiah-akademik yang umumnya membahas sanad secara mendetail, walaupun masih menyisakan berbagai catatan dan membutuhkan berbagai koreksi.

Berbagai pengertian studi hadis *taḥlīlī* di atas setidaknya menyepakati tiga poin penting, yaitu fokus pada satu hadis, menganalisis sanad, menganalisis matan. Dari sini, menurut penulis, studi hadis *taḥlīlī* adalah kegiatan mengupas tuntas satu hadis yang mencakup analisis eksternal dan analisis internal. Analisis eksternal adalah analisis nilai atau derajat hadis untuk memastikan diterimanya hadis tersebut sebagai hujah (*maqbul*), bukan ditolak (*mardūd*). Analisis internal adalah analisis yang berkuat pada pemahaman matan hadis untuk memahami pesan-pesan hadis tersebut. Penulis sengaja menghindari istilah “analisis sanad dan analisis matan,” sebab penilaian hadis tidak hanya mencakup sanadnya saja, melainkan juga mencakup matannya.

Menurut al-'Ubaydī, studi hadis *taḥlīlī* dari segi sanad mempunyai 7 tahapan: (1) melakukan *takhrīj* hadis; (2) membuat pohon sanad; (3) menyajikan biografi perawi; (4) mengidentifikasi unsur *shawāhid* (dukungan pada posisi sahabat) dan *mutāba'at* (dukungan pada posisi tabiin ke bawah) hadis; (5) menilai sanad; (6) menganalisis karakteristik/keistimewaan sanad (*laṭā'if al-isnād*); dan (7) menganalisis masalah-masalah yang berkaitan dengan Ilmu Muṣṭalaḥ Hadis. Sedangkan studi hadis *taḥlīlī* dari segi matan mempunyai 9 tahapan: (1) menjelaskan *sabab wurūd* (latar belakang

¹⁴ Ibid.

¹⁵ 'Āṣim b. 'Abd Allāh al-Qaryūṭī, “al-Ḥadīth al-taḥlīlī: Dirāsa ta'ṣīliyya,” *Majallat Sunan* 2 (Rajab 1421 H): 1-43.

spesifik hadis); (2) menjelaskan konteks hadis (*sabab irād al-ḥadīth*); (3) menjelaskan keterkaitan antara judul bab dengan hadis yang sedang dibahas; (4) memaparkan variasi redaksi matan hadis dan membandingkannya satu sama lain; (5) menjelaskan lafal asing (*gharīb al-ḥadīth*); (6) menjelaskan kontradiksi (*ikhtilāf*), masalah kesukaran pemahaman (*ishkāh*), serta *nāsikh* (yang menghapus) dan *mansūkh* (yang dihapus) pada hadis; (7) mensyarah hadis, yang meliputi penjelasan bahasa dan *balāghah*-nya, penjelasan hadis dari segi hukum fikih, penjelasan hadis dari segi akidah, penjelasan hadis dari segi akhlak/etika; (8) menyimpulkan makna umum hadis; dan (9) menyimpulkan nilai-nilai dakwah dan pendidikan yang terkandung.¹⁶ Al-‘Ubaydī menegaskan bahwa tahapan studi hadis *tahḥīlī* yang disajikan ini tidak bersifat mutlak. Artinya, tahapan-tahapan itu bisa disesuaikan berdasarkan kebutuhan, dan dipadukan satu sama lain untuk kepentingan efisiensi.¹⁷

Berangkat dari berbagai pengertian studi hadis *tahḥīlī*, penjelasannya, dan tahapan-tahapannya di atas, penulis akan merumuskan 3 tahapan studi hadis *tahḥīlī* sesuai realitas penelitian ilmiah-akademik dalam bidang Hadis dan Ilmu Hadis, terutama di ranah perguruan tinggi, sebagai berikut. Tahap pertama, penentuan satu hadis yang akan dikaji. Penentuan satu hadis harus memperhatikan kehujahannya, yakni harus bernilai *maqbul* (diterima sebagai hujah), bisa bernilai sahih atau hasan. Pengkaji perlu menghindari hadis daif meskipun tentang motivasi amal saleh (*faḍā’ al-a‘māl*), karena masih diperdebatkan kehujahannya, apalagi hadis-hadis yang bernilai *marḍūd* (ditolak sebagai hujah), seperti hadis *mawḍū‘* (hadis palsu, atau hadis yang diriwayatkan oleh perawi pembohong), *matrūk* (hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang tertuduh berbohong), *munkar* (hadis yang diriwayatkan oleh perawi daif yang bertentangan dengan riwayat perawi *thiqa*), dan lain sebagainya.

Tahap kedua, analisis eksternal atau analisis nilai/derajat hadis. Tahap kedua ini bisa dilakukan dengan menerapkan tujuh langkah, sebagai berikut.

1. Melakukan *takhḥīj* komprehensif. Komprehensif atau menyeluruh di sini bermakna bahwa *takhḥīj* harus mencakup seluruh sumber

¹⁶ Al-‘Ubaydī, *al-Ḥadīth al-tahḥīlī*, 19-20.

¹⁷ Ibid, 18.

asli hadis, tidak dibatasi. *Takhrij* komprehensif mencakup penelusuran (1) *mukharrij* (penulis kitab/sumber asli hadis), (2) sumber asli atau kitabnya, (3) judul bab, (4) keterangan variasi redaksi hadis, dan (5) jalur sanadnya. Banyak metode *takhrij* secara manual, namun penulis menyarankan metode otomatis dengan memanfaatkan perangkat lunak tertentu, misalnya Maktaba Shāmila. Tujuan utama *takhrij* komprehensif ini adalah inventarisasi jalur sanad yang ada pada sumber asli hadis.

2. Melakukan *jarḥ wa-ta'dīl* jalur utama sanad. Pengkaji menentukan jalur utama sanad hadis yang dikaji dengan memperhatikan reputasi *mukharrij*-nya, lalu biografi perawinya disajikan dengan pendekatan *jarḥ wa-ta'dīl*. Sajian biografi *jarḥ wa-ta'dīl* itu mencakup: (1) nama dan nasab; (2) masa hidup yang bisa memastikan unsur *mu'āṣara* (hidup semasa dengan guru atau murid); (3) sejumlah nama guru dan murid sebagai representasi, dan salah satu yang disajikan harus guru dan murid yang ada dalam sanad yang sedang dikaji, untuk memastikan unsur pertemuan (*liqā'*); (4) seluruh penilaian positif (*ta'dīl*) dan atau negatif (*jarḥ*) kritikus hadis terhadap perawi yang sedang dikaji; (5) menyimpulkan penilaian *jarḥ wa-ta'dīl* perawi berdasarkan indikator-indikator yang ada. Dalam menelusuri penilaian *jarḥ* dan *ta'dīl*, idealnya pengkaji merujuk pada sumber primer, bukan sumber sekunder. Tujuan utama *jarḥ wa-ta'dīl* ini adalah identifikasi keujahan atau ketidakujahan perawi, belum sampai pada analisis ketersambungan atau ketidakersambungan sanad.
3. Menganalisis jalur utama sanad. Pengkaji menyajikan skema jalur utama sanad yang dihuni perawi beserta redaksi *tahammul wa-adā'* (metode menerima dan menyampaikan hadis) yang dipakai. Dibantu data *jarḥ wa-ta'dīl* yang ada, redaksi *tahammul wa-adā'* itu dianalisis sehingga bisa dipastikan ketersambungan sanad atau tidaknya. Dari sini, kondisi sanad sudah diketahui dalam hal tiga kriteria hadis sahih, yaitu keadilan perawi, kedabitannya, dan ketersambungan sanadnya, namun belum diketahui dua kriteria berikutnya, yaitu keterbebasan hadis dari *shudhūdh* dan *'illa*. Oleh karena itu harus dilakukan *i'tibār* seluruh jalur sanad.
4. Menyederhanakan hasil *takhrij* komprehensif. Hasil *takhrij* komprehensif merupakan inventarisasi jalur sanad. Hasil tersebut belum memastikan jumlah jalur sanad. Penyederhanaan hasil *takhrij* dilakukan dengan meleburkan jalur yang sama dari

mukharrij yang berbeda atau *mukharrij* yang sama pada kitab atau bab yang berbeda, dan menyederhanakan sanad yang panjang sesuai standar jalur utama sanad yang sedang dikaji.

5. Melakukan *i'tibār* seluruh jalur sanad dan menganalisisnya. *I'tibār* dilakukan dengan menyajikan seluruh jalur sanad yang sudah disederhanakan dari hasil *takhrij* komprehensif dalam bentuk skema jalur sanad. Sajian skema jalur sanad mencakup *mukharrij* dan para perawi yang meriwayatkan hadis dari Nabi beserta rincian redaksi *taḥammul wa-adā'* yang dipakai masing-masing perawi. *I'tibār* ini bertujuan untuk memastikan keberadaan unsur *shawāhid* dan *mutāba'āt* atau ketiadaannya, dan juga memastikan keterbebasan hadis dari *shudhūdh* dan '*illa* atau ketidakterbebasannya.

Memastikan keterbebasan hadis dari *shudhūdh* dilakukan dengan membandingkan jalur utama sanad yang sudah dinilai *muttaṣil* (tersambung) dan perawinya *thiqa* (adil dan dabit), dengan seluruh jalur sanad yang ada. Setelah dibandingkan, ternyata tidak ditemukan indikasi penyimpangan perawi *thiqa* tersebut dari perawi yang lebih *thiqa* dan biasanya lebih berkuantitas, baik dari segi sanad maupun variasi redaksi matan, maka bisa dipastikan hadis tersebut terbebas dari *shudhūdh*. Kesimpulan tersebut juga bisa disempurnakan dengan memastikan bahwa para ahli hadis tidak ditemukan membahas keberadaan *shudhūdh* dalam hadis yang sedang dikaji.

Memastikan keterbebasan hadis dari '*illa* dilakukan dengan menganalisis jalur utama sanad yang sudah dinilai *muttaṣil*, perawinya *thiqa*, dan tidak mengandung *shudhūdh*, sekaligus seluruh jalur sanad yang ada. Setelah dianalisis, ternyata hadis itu memang benar-benar diriwayatkan secara *muttaṣil*, dan tidak mengandung '*illa* samar dan bisa menurunkan nilai hadis, seperti terindikasi mengandung unsur *irsāl khafī* (periwatyan hadis oleh perawi dari perawi yang pernah ditemui atau hidup semasa padahal hadis itu tidak pernah didengar darinya dengan radaksi ambigu), *tadfīs* (penyembunyian aib sanad dan manipulasi penampilannya), dan lain sebagainya.

6. Melakukan kritik matan. Kritik matan dilakukan dengan memastikan bahwa hadis yang sedang dikaji tidak ada indikasi kontradiksi dengan al-Qur'an dan al-Sunna. Pemastian itu dilakukan dengan menyebutkan ayat al-Qur'an yang memayungi

kandungan makna hadis, dan menyebutkan *shāhid*-nya jika ada, atau hadis lain yang semakna. Jika perlu, dipastikan juga bahwa hadis tersebut tidak ada indikasi kontradiksi dengan fakta sejarah, pengetahuan ilmiah, dan akal sehat.

7. Menyimpulkan nilai/derajat hadis. Penyimpulan nilai hadis bisa dilengkapi dengan penjelasan unsur *shawāhid* dan *mutāba'āt*, serta jika diperlukan disempurnakan dengan penilaian ahli hadis yang ada.

Tahap ketiga, analisis internal atau analisis yang berkuat pada pemahaman matan hadis. Inti dari tahap ketiga ini adalah memahami kandungan matan secara baik dan benar. Ini bisa dilakukan dengan memanfaatkan literatur syarah hadis yang ada, dan jika diperlukan dilengkapi dengan memanfaatkan metode pemahaman hadis kontekstual. Terinspirasi dari penjelasan al-'Ubaydī dan lainnya di atas, analisis matan hadis setidaknya mencakup: penjelasan *sabab wurūd*, jika ada; menjelaskan keterkaitan antara judul bab (*tarjamat al-kitāb/al-bāb*) dengan hadis yang sedang dibahas; memaparkan variasi redaksi matan hadis dan membandingkannya satu sama lain; menjelaskan lafal asing (*ghaīb al-ḥadīth*), jika ada; menjelaskan kontradiksi (*ikhtilāf*), masalah kesukaran pemahaman (*ishkāl*), serta *nāsikh* (yang menghapus) dan *mansūkh* (yang dihapus) pada hadis, jika ada dan perlu; mensyarah hadis, yang meliputi penjelasan bahasa dan kandungannya; melakukan kontekstualisasi pemahaman dengan memanfaatkan metode kontekstualisasi tertentu dan berbagai ilmu pengetahuan modern yang relevan, jika diperlukan.

Analisis Hadis “*al-Dunyā sijn al-mu'min wa-jannat al-kāfir*”

Di sini penulis akan mengimplementasikan metode studi hadis *tahḥīlī* pada satu hadis yang bisa dijadikan representasi. Penulis akan menganalisis hadis yang dimaksud baik secara eksternal (*al-tahḥīl al-khārijī*) maupun internal (*al-tahḥīl al-dākhilī*). Hadis yang bisa dijadikan hujah yang dipilih penulis adalah sebagai berikut.

حَدَّثَنَا قُنَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا عَبْدُ الْعَزِيزِ يَعْنِي الدَّرَاوَرْدِيَّ، عَنِ الْعَلَاءِ، عَنِ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الدُّنْيَا سِجْنُ الْمُؤْمِنِ، وَجَنَّةُ الْكَافِرِ».

Qutayba b. Sa'īd menceritakan kepada kami, 'Abd al-'Azīz, yakni al-Darāwardī, menceritakan kepada kami, dari al-'Alā', dari ayahnya, dari Abū Hurayra, ia berkata: Rasulullah SAW

bersabda: “Dunia adalah penjara bagi orang mukmin, dan surga bagi orang kafir.”

1. Analisis Eksternal (*al-taḥlīl al-khārijī*): Menelusuri dan Menilai Hadis “*al-Dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir*”

Di sini penulis akan melakukan analisis eksternal (*al-taḥlīl al-khārijī*), yang meliputi (1) *takhrij* komprehensif; (2) *jarḥ wa ta’dīl* jalur utama sanad; (3) analisis jalur utama sanad; (4) penyederhanaan hasil *takhrij* komprehensif; (5) *i’tibār* seluruh jalur sanad; (6) kritik matan; dan (7) penyimpulan nilai atau derajatnya.

a. *Takhrij* komprehensif

Hadis Abū Hurayra di atas diriwayatkan oleh 12 *mukharrij* hadis terkemuka dalam masing-masing kitab mereka. Untuk efisiensi, penulis menggunakan singkatan redaksi *taḥammul wa-adā’* yang populer: *ḥ* adalah *ḥaddathanā/nī* (ia menceritakan kepada kami/ku); *kh* adalah *akhbaranā/nī* (ia mengabarkan kepada kami/ku); *n* adalah *anba’anā/nī* (ia memberitakan kepada kami/ku); *q* adalah *qāla* (ia berkata/bersabda).

- 1) Muslim (w. 261 H) dalam *al-Ṣaḥīḥ*, bab *al-zuhd* (zuhud), dengan redaksi di atas, dari jalur *ḥ* Qutayba b. Sa’īd, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz al-Darāwardī, ‘*an* al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, ‘*an* ayahnya (‘Abd al-Raḥmān b. Ya’qūb), ‘*an* Abū Hurayra, *q* Rasulullah SAW.¹⁸
- 2) Al-Tirmidhī (w. 279 H) dalam *al-Sunan*, bab *mā jā’a anna al-dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir* (bab bahwa dunia adalah penjara bagi orang mukmin dan surga bagi orang kafir), dengan redaksi dan jalur yang sama dengan riwayat Muslim.¹⁹
- 3) Ibn Mājah (w. 273 H) dalam *al-Sunan*, bab *mathal al-dunyā* (perumpamaan dunia), dengan redaksi yang sama, dari jalur *ḥ* Abū Marwān Muḥammad b. ‘Uthmān al-‘Uthmānī, *ḥ* ‘Abd

¹⁸ Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī, *al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th), 4: 2272, no. 2956.

¹⁹ Muḥammad b. ‘Īsā al-Tirmidhī, *al-Sunan* (Mesir: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥallābī, 1975), 4: 562, no. 2324.

al-‘Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.²⁰

- 4) (a) Ahmad (w. 241 H) dalam *al-Musnad*, bab *musnad Abū Hurayra*, dengan redaksi yang sama, dari jalur ḥ Abū ‘Āmir, ḥ Zuhayr, ‘an al-‘Alā’, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim;²¹
(b) dari jalur ḥ ‘Affān, ḥ ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm, ḥ al-‘Alā’, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim;²²
(c) dari jalur ḥ ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī, ‘an Zuhayr b. Muḥammad, ‘an al-‘Alā’, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.²³
(d) dalam *al-Zuhd*, dengan redaksi yang sama, dari jalur ḥ ‘Abd Allāh b. Aḥmad, ḥ ayahku (Aḥmad b. Ḥanbal), ḥ ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī, dan seterusnya sebagaimana riwayat ketiga Aḥmad dalam *al-Musnad*.²⁴
- 5) Ibn Abī al-Dunyā (w. 281 H) dalam *al-Zuhd*, dari jalur ḥ al-Walīd b. Sufyān al-Aṭṭār, ḥ Ibn Abī ‘Adī, ‘an Shu‘bah, ‘an al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.²⁵
- 6) Ibn Abī ‘Āṣim (w. 287 H) dalam *al-Zuhd*, dengan redaksi yang sama, dari jalur *kh* Ibn Kāsib, *kh* Ibn Abī Ḥāzim, ‘an al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.²⁶
- 7) Al-Bazzār (w. 292 H) dalam *al-Musnad*, dengan redaksi yang sama, dari jalur ḥ Aḥmad b. Thābit al-Jaḥdarī, ḥ Ibn Abī ‘Adī, ḥ Shu‘ba, ‘an al-‘Alā’, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.

²⁰ Ibn Mājah al-Qazwīnī, *al-Sunan* (Aleppo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, t.th), 2: 1378, no. 4113.

²¹ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad* (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 2001), 14: 44, no. 8289.

²² *Ibid.*, 15: 23, no. 9055.

²³ *Ibid.*, 16: 198, no. 10288.

²⁴ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Zuhd* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999), 26, no. 152.

²⁵ Ibn Abī al-Dunyā, *al-Zuhd* (Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1999), 25, no. 5.

²⁶ Ibn Abī ‘Āṣim al-Shaybānī, *al-Zuhd* (Kairo: Dār al-Rayyān li-al-Turāth, 1408 H), 69, no. 142.

- 8) (a) Abū Ya‘lā (w. 307 H) dalam *al-Musnad*, dengan redaksi yang sama, dari jalur *h* Ishāq b. Abī Isrā‘īl, *h* ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, ‘*an al-‘Alā*’, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim;²⁷
 (b) dari jalur *h* ‘Abd al-A‘lā, *h* ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.²⁸
- 9) (a) Ibn Ḥibbān (w. 354 H) dalam *al-Ṣaḥīḥ*, dengan redaksi yang sama, dari jalur *kh* Ishāq b. Ibrāhīm b. Ismā‘īl, *h* Qutayba b. Sa‘īd, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim;²⁹
 (b) dari jalur *kh* Ishāq b. Ibrāhīm b. Ismā‘īl, *h* Qutayba b. Sa‘īd dan Hishām b. ‘Ammār, *h* ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim;³⁰
 (c) dari jalur *kh* al-Faḍl b. Ḥubbāb, *h* al-Qa‘nabī, *h* ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.³¹
- 10) Al-Ṭabrānī (w. 360 H) dalam *al-Mu‘jam al-awsaṭ*, bab *man ismuhu ibrāhīm* (nama ibrahim), dengan redaksi yang sama, dari jalur *h* Ibrāhīm, *h* Umayya b. Bisṭām, *h* Yazīd b. Zuray‘, *h* Rawḥ b. al-Qāsim, ‘*an al-‘Alā*’ b. ‘Abd al-Raḥmān, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.³²
- 11) Abū Nu‘aym al-Asbahānī (w. 430 H) dalam *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’*, dengan redaksi yang sama, dari jalur *h* Muḥammad b. Aḥmad b. al-Ḥasan, *h* Bishr b. Mūsā, *h* Ismā‘īl b. Abī Uways, *h* Mālik b. Anas, ‘*an al-‘Alā*’ b. ‘Abd al-Raḥmān, dan seterusnya sebagaimana riwayat Muslim.³³

²⁷ Abū Ya‘lā al-Mawṣilī, *al-Musnad* (Damaskus: Dār al-Ma‘mūn li-al-Turāth, 1984), 11: 351, no. 6465.

²⁸ *Ibid.*, 11: 404, no. 6526.

²⁹ Muḥammad Ibn Ḥibbān, *al-Ṣaḥīḥ* (Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1993), 2: 462, no. 687.

³⁰ *Ibid.*

³¹ *Ibid.*, 2: 464, no. 688.

³² Sulaymān b. Aḥmad al-Ṭabrānī, *al-Mu‘jam al-awsaṭ* (Kairo: Dār al-Ḥaramayn, t.th), 3: 157, no. 2782.

³³ Abū Nu‘aym al-Aṣbahānī, *Ḥilyat al-awliyā’ wa-ṭabaqāt al-aṣfiyā’* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, 1974), 6: 350.

- 12) (a) Al-Bayhaqī (w. 458 H) dalam *al-Adab*, bab *al-mu'min qalla mā yakhlū min al-balā' limā yurādu bihi min al-khayr* (orang mukmin tidak jarang tertimpa bala dengan maksud kebaikan), dengan redaksi yang sama, dari jalur ḥ Sahl b. Muḥammad secara *imlā'* (dikte), n Ḥāmid b. Muḥammad, ḥ Bishr b. Mūsā al-Asadī, dan seterusnya sebagaimana riwayat Abū Nu'aym;³⁴
- (b) dalam *Shu'ab al-īmān*, bab *ayyu al-nās ashaddu balā'* (manusia yang bagaimana yang lebih besar balanya), dengan redaksi dan jalur yang sama sebagaimana dalam *al-Ādāb*.³⁵
- (c) bab *al-zuhd* (zuhud), dengan redaksi yang sama, dari jalur ḥ 'Abd Allāh b. Muḥammad al-Mihrajānī, ḥ Aḥmad b. Ishāq al-Faqīh, ḥ Bishr b. Mūsā, dan seterusnya sebagaimana dalam *al-Ādāb*.³⁶

Berdasarkan penelusuran penulis, hadis Abū Hurayra ini juga mempunyai sejumlah *shāhid*, tepatnya 6 *shāhid*. Pertama, hadis 'Abd Allāh b. 'Amr b. al-'Āṣ yang diriwayatkan oleh Aḥmad dan lainnya, Nabi SAW bersabda: “Dunia adalah penjara dan masa kemarau bagi seorang mukmin; maka ketika ia meninggalkan dunia, ia meninggalkan penjara dan masa kemarau” (*al-dunyā sijn al-mu'min wa sanatuhā, fa-idhā fāraqa al-dunyā, fāraqa al-sijn wa-al-sana*).³⁷ Hadis ini dinilai daif oleh al-Albānī³⁸ dan al-Arna'ūt.³⁹ Kedua, hadis Salmān al-Fārisī yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah⁴⁰ dan lainnya, dengan redaksi yang bervariasi. Salah satu varian redaksi sama dengan riwayat

³⁴ Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *al-Ādāb* (Beirut: Mu'assasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1988), 296, no. 727.

³⁵ Aḥmad b. al-Ḥusayn al-Bayhaqī, *Shu'ab al-īmān* (India: Maktabat al-Rushd, 2003), 12: 241, no. 9340.

³⁶ *Ibid.*, 13: 76, no. 9977.

³⁷ Aḥmad, *al-Musnad*, 11: 442, no. 6855, dan lainnya.

³⁸ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-da'īfa wa-al-mawḍū'a wa-atharuhā al-sayyi'* 'ala al-umma (Riyad: Dār al-Ma'ārif, 1992), 6: 47.

³⁹ Aḥmad b. Ḥanbal, *al-Musnad, taḥqīq* Shu'ayb al-Arna'ūt, dkk (Beirut: Mu'assasat al-Risāla, 2001), 11: 442.

⁴⁰ Ibn Mājah, *al-Sunan*, 1: 1112, no. 3351.

Muslim di atas. Hadis ini dinilai sahih oleh al-Ḥākim⁴¹ dan al-Albānī.⁴² Ketiga, hadis ‘Abd Allāh b. ‘Umar yang diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dan lainnya, dengan redaksi yang sama.⁴³ Keempat, hadis Anas b. Mālik yang diriwayatkan oleh al-Ṭabrānī dan lainnya, dengan redaksi yang sama.⁴⁴ Kelima, hadis ‘Alī b. Abī Ṭālib yang diriwayatkan oleh al-Murshid bi-Allāh, dengan redaksi yang sama.⁴⁵ Keenam, hadis Mu’ādh b. Jabal yang diriwayatkan oleh Qāḍī al-Māristān (w. 535 H), dengan redaksi yang sama.⁴⁶

b. *Jarḥ wa ta’dīl* jalur sanada utama

Jalur utama sanad hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir*” mempunyai 5 perawi, yaitu Abū Hurayra, ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb, al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī, dan Qutayba b. Sa‘īd. Penulis akan menjabarkan biografi kelima perawi tersebut dengan pendekatan ilmu *jarḥ wa-ta’dīl*.

Pertama, Abū Hurayra (21 SH-59 H). Banyak sekali perbedaan pendapat tentang nama asli Abū Hurayra dan nama bapaknya, namun yang paling dikenal adalah ‘Abd al-Raḥmān b. Ṣakhr. Dalam periwayatan hadis, Abū Hurayra merupakan sahabat yang paling banyak meriwayatkan hadis Nabi. Selain dari Nabi secara langsung, Abū Hurayra juga meriwayatkan hadis dari Abū Bakr al-Ṣidq, ‘Umar b. al-Khaṭṭāb, Sayyida ‘Ā’isha, dan masih banyak lagi. Di antara perawi murid Abū Hurayra adalah ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb, Ibrāhīm b. Ismā‘īl, Ibrāhīm b. ‘Abd

⁴¹ Abū ‘Abd Allāh al-Ḥākim, *al-Mustadrak ‘ala al-ṣaḥīḥayn* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990), 3: 699, no. 6545.

⁴² Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥa wa-shay’ min fiqhīhā* (Riyad: Maktabat al-Ma‘ārif, 2002), 1: 676.

⁴³ Al-Ṭabrānī, *al-Mu’jam al-awsaṭ*, 9: 65, no. 9136.

⁴⁴ *Ibid.*, 9: 150, no. 9385.

⁴⁵ Yaḥyā al-Murshid bi-Allāh al-Shajarī, *Tartīb al-amālī al-khamīsiyya* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001), 2: 233, no. 2210.

⁴⁶ Qāḍī al-Māristān, *Aḥādīth al-shuyūkh al-thiqāt (al-mashīkha al-kubrā)* (t.tp: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1422 H), 3: 1409, no. 735.

Allāh b. Ḥunayn, dan masih banyak lagi.⁴⁷ Abū Hurayra adalah seorang sahabat. Dalam Sunnī, seluruh sahabat dinilai *thiqa* (terpercaya).

Kedua, ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb al-Juhannī al-Madanī. Penulis tidak menemukan tahun lahir dan wafatnya, namun yang jelas ia pernah bertemu Abū Hurayra. Di antara perawi gurunya adalah Abū Hurayra, ‘Abd Allāh b. ‘Abbās, ‘Abd Allāh b. ‘Umar, dan masih banyak lagi. Di antara perawi muridnya adalah anaknya, al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, Sālim Abū al-Naḍr, ‘Umar b. Ḥafṣ b. Dhakwān, dan masih banyak lagi. Dalam konteks periwayatan hadis, Al-‘Ijlī (w. 261 H),⁴⁸ al-Dhahabī (w. 748 H)⁴⁹ dan Ibn Ḥajar (w. 852 H)⁵⁰ berkomentar: “*Thiqa*” (terpercaya). Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī (w. 327 H) bertanya kepada ayahnya, Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 277 H): “‘Abd al-Raḥmān lebih *thiqa* atau al-Musayyab b. Rāfi‘ lebih *thiqa*?” Abū Ḥātim menjawab: “Keduanya berdekatan dalam hal ke-*thiqa*-an.”⁵¹ al-Musayyab b. Rāfi‘ adalah perawi yang *thiqa*. Ibn Ḥibbān (w. 354 H) menyantulkannya dalam kitab *al-Thiqāt* (para perawi terpercaya).⁵² Ibn al-Mustawfī (w. 637 H) berkomentar: “Para ahli hadis men-*thiqa*-kannya.”⁵³ Al-Nasā’ī (w. 303 H) berkomentar: “*Laysa bihi ba’s*” (ia tidak bermasalah).⁵⁴ Dengan demikian, bisa disimpulkan bahwa ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb adalah perawi yang *thiqa*.

Ketiga, al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb al-Juhannī al-Madanī (w. 132 H). Al-‘Alā’ adalah anak ‘Abd al-Raḥmān b.

⁴⁷ Lihat Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl fī asmā’ al-rijāl* (Berut: Mu’assasat al-Risāla, 1980), 34: 368.

⁴⁸ Aḥmad b. ‘Abd Allāh al-‘Ijlī, *Tārīkh al-thiqāt* (t.tp: Dār al-Bāz, 1984), 301.

⁴⁹ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *al-Kāshif fī ma’rifat man lahu riwāya fī al-kutub al-sitta* (Jedah: Dār al-Qibla li-al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1992), 649.

⁵⁰ Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, *Taqrīb al-tahdhīb* (Suriah: Dār al-Rashīd, 1986), 353.

⁵¹ Ibn Abī Ḥātim al-Rāzī, *al-Jarḥ wa-al-ta’dīl* (Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabī, 1952), 5: 302.

⁵² Muḥammad Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt* (Heiderabad: Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyya, 1973), 5: 108.

⁵³ Ibn al-Mustawfī al-Irbilī, *Tārīkh Irbil* (Irak: Dār al-Rashīd, 1980), 2: 505.

⁵⁴ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 18: 19.

Ya'qūb, perawi sebelumnya. Di antara perawi gurunya adalah ayahnya, 'Abd al-Raḥmān b. Ya'qūb, Anas b. Mālik, dan masih banyak lagi. Di antara perawi muridnya adalah 'Abd al-'Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī, dan masih banyak lagi. Dalam konteks periwayatan hadis, Muḥammad b. 'Umar,⁵⁵ al-'Ijlī,⁵⁶ Abū Ḥātim,⁵⁷ Aḥmad b. Ḥanbal,⁵⁸ dan al-Tirmidhī (w. 279 H)⁵⁹ berkomentar: "*Thiqā*" (terpercaya). Menurut Ibn Ma'in (w. 233 H), riwayat al-'Alā' dari ayahnya tidak ada masalah (*laysa bihi ba's*).⁶⁰ Ibn Ma'in juga berkomentar: "*Laysa ḥadīthuhu bi-ḥujja*" (hadisnya tidak bisa dijadikan hujah), "*laysa bi-dhāka*" (tidak sekuat itu),⁶¹ "*laysa bi-al-qawī*" (ia bukan perawi yang kuat), dan "*ḍa'īf*" (lemah).⁶² Aḥmad b. Ḥanbal menganggap tingkatan al-'Alā' lebih tinggi dari Suhayl dan Muḥammad b. 'Amrw.⁶³ Abū Ḥātim, dalam kesempatan lain, berkomentar: "*Ṣāliḥ*" (layak), dan "Para perawi *thiqā* meriwayatkan hadis darinya, hanya saja aku mengingkari sejumlah masalah dalam hadisnya."⁶⁴ Abū Zur'a berkomentar: "*Laysa huwa bi-aqwā mā yakūnū*" (ia tidak sekuat sebagaimana mestinya).⁶⁵ Ibn Ḥibbān menyantulkannya dalam kitab *al-Thiqāt*,⁶⁶ dan pada kesempatan lain ia berkomentar: "*Mutqin, rubbamā wahimā*" (bersungguh-sungguh, kadang

⁵⁵ Muḥammad Ibn Sa'd, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1990), 5: 420.

⁵⁶ Al-Ijlī, *al-Tiqāt*, 343.

⁵⁷ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta'dīl*, 6: 357.

⁵⁸ Ibn al-Mibrad, *Baḥr al-damm fīman takallama fīhim al-imām Aḥmad bi-madh'aw dhamm* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1992), 122.

⁵⁹ Ibn Ḥajar al-'Asqalānī, *Tahdhīb al-tahdhīb* (India: Maṭba'at Dā'irat al-Ma'ārif al-Nizāmiyya, 1326 H), 8: 187.

⁶⁰ Yaḥyā b. Ma'in, *al-Tārīkh min riwāyat 'Uthmān al-Dārimī* (Damaskus: Dār al-Ma'mūn li-al-Turāth, t.th), 173.

⁶¹ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta'dīl*, 6: 357.

⁶² Ibn 'Adī al-Jurjanī, *al-Kāmil fī ḍu'afā' al-rijāl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, 1997), 6: 372.

⁶³ Ibid.

⁶⁴ Ibid.

⁶⁵ Ibid.

⁶⁶ Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, 5: 247.

keliru).⁶⁷ Ibn ‘Adī (w. 365 H) menegaskan bahwa al-‘Alā’ mempunyai naskah berisi hadis Abū Hurayra yang ia riwayatkan dari ayahnya. Kemudian Ibn ‘Adī berkomentar: “*Mā arā bi-ḥadīthihī ba’sā*” (aku tidak melihat ada masalah pada hadisnya).⁶⁸ Al-Nasā’ī berkomentar: “*Laysa bihi ba’s*” (ia tidak bermasalah).⁶⁹ Al-Dhahabī dan Ibn Hajar berkomentar: “*Ṣadūq*” (jujur),⁷⁰ dan Ibn Hajar menambahi “*rubbamā wahimā*” (kadang keliru).⁷¹

Kesimpulannya, seperti ditegaskan ‘Abd Allāh b. Dayf Allāh al-Raḥīlī, komentator kitab *Man tukullima fīhi wa-huwa mawthūq aw ṣāliḥ al-ḥadīth* karya al-Dhahabī, komentar paling negatif (*jarḥ*) yang tertuju pada al-‘Alā’ datang dari Ibn Ma‘īn. Di samping komentar positif (*ta’dīl*) jauh lebih banyak, masih menurut al-Raḥīlī, Ibn Ma‘īn juga merupakan kritikus yang ketat (*mutashaddid*), dan ia tidak memberi penjelasan terkait komentar negatifnya. Dengan argumentasi bahwa Muslim meriwayatkan hadisnya dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, al-‘Alā’ adalah perawi yang bisa dijadikan hujah.⁷² Ini sesuai dengan penegasan Ibn ‘Adī bahwa naskah catatan hadis al-‘Alā’ yang diriwayatkan secara langsung dari ayahnya, dari Abū Hurayra, seperti hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” yang sedang dibahas ini, tidak dipandang mengandung masalah. Bisa jadi komentar negatif Ibn Ma‘īn ditujukan pada riwayat hadis al-‘Alā’ lainnya.

Kecempat, ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī (w. 182-186 H). Ia berasal dari Aṣbahān, dan berdomisili serta wafat di Madinah. Di antara perawi gurunya adalah al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, Ibrāhīm b. ‘Uqba, dan masih banyak lagi. Di antara perawi muridnya adalah Qutayba b. Sa‘īd, Ibrāhīm b. Abī al-Wazīr, dan masih banyak lagi. Dalam konteks periwayatan hadis, Mālik b. Anas, seperti diungkap Muṣ‘ab al-Zubayrī, men-*thiqa*

⁶⁷ Muḥammad Ibn Ḥibbān, *Mashāḥir ‘ulamā’ al-amṣār* (Manṣūra: Dār al-Wafā’ 1991), 131.

⁶⁸ Ibn ‘Adī, *al-Kāmil fī ḍu‘afā’ al-rijāl*, 6: 374.

⁶⁹ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 22: 523.

⁷⁰ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *al-Mughnī fī ḍu‘afā’* (t.tp: t.p, t.th), 2: 440.

⁷¹ Ibn Hajar, *Taqrīb al-taqrīb*, 435.

⁷² Lihat komentar al-Raḥīlī dalam Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Man tukullimā fīhi wa-huwa mawthūq aw ṣāliḥ al-ḥadīth* (t.tp: t.p, 2005), 387.

kannya.⁷³ Ibn Sa‘d berkomentar: “*Kathīr al-ḥadīth, yaḡhlīṭu*” (banyak hadis, sering keliru).⁷⁴ Al-‘Ijlī,⁷⁵ Aḡmad b. Ḥanbal, Ibn Bukayr, Ibn Sa‘d, dan al-Kūfī⁷⁶ berkomentar: “*Thiqā*” (terpercaya). Aḡmad b. Ḥanbal juga memberi kesaksian bahwa ‘Abd al-‘Azīz dikenal sebagai perawi hadis. Jika ia meriwayatkan hadis dari catatannya sendiri, ia sahih; namun jika dari catatan orang lain, ia sering keliru.⁷⁷ Ibn Ma‘īn berkomentar: “*Thiqat ḥujjā*” (yang terpercaya di antara yang hujah),⁷⁸ dan ia juga berkomentar: “*Ṣāliḥ, laysa bihi ba’s*” (layak, ia tidak bermasalah).⁷⁹ Abū Zur‘a berkomentar: “*Sayyi’ al-ḥifz*” (hafalannya buruk).⁸⁰ Ibn Ḥibbān menyantumkannya dalam kitab *al-Thiqāt*, dan berkomentar: “*Yukḥṭi’u*” (kadang ia keliru).⁸¹ Ada dua riwayat dari al-Nasā’i, satu riwayat al-Nasā’i berkomentar: “*Laysa bi-al-qawī*” (bukan perawi yang kuat), dan satu riwayat ia berkomentar: “*Laysa bihi ba’s*” (ia tidak bermasalah).⁸² Al-Dhahabī⁸³ dan Ibn Ḥajar⁸⁴ berkomentar: “*Ṣadūq*” (jujur). Al-Dhahabī juga menegaskan bahwa hadisnya tidak kurang dari nilai hasan.⁸⁵

Kesimpulannya, seperti ditegaskan al-Dhahabī, riwayat hadis ‘Abd al-‘Azīz tidak kurang dari nilai hasan jika ia meriwayatkannya dari catatannya sendiri. Dari segi *‘adāla* (keadilan), ‘Abd al-‘Azīz tidak ada masalah. Komentar negatif (*jarḥ*) yang tertuju pada ‘Abd al-‘Azīz berkuat pada masalah hafalannya. Dengan argumentasi bahwa Muslim meriwayatkan

⁷³ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta’dīl*, 5: 395.

⁷⁴ Ibn Sa‘d, *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā*, 5: 492.

⁷⁵ Al-‘Ijlī, *al-Thiqāt*, 306.

⁷⁶ Al-Qādī ‘Iyād, *Tarīḥ al-madārik wa-taqrīb al-masālik* (Maroko: Maṭba‘at Faḍāla al-Muḥammadiyya, 1983), 3: 14.

⁷⁷ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta’dīl*, 5: 395.

⁷⁸ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 18: 194.

⁷⁹ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta’dīl*, 5: 396.

⁸⁰ Ibid.

⁸¹ Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, 7: 116.

⁸² Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 18: 194.

⁸³ Al-Dhahabī, *al-Mughnī fī al-ḍu‘afā’*, 2: 399.

⁸⁴ Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-tahdhīb*, 358.

⁸⁵ Shams al-Dīn al-Dhahabī, *Siyar a‘lām al-nubalā’* (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), 7: 357.

hadis ‘Abd al-‘Azīz dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya, bisa disimpulkan bahwa hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” yang sedang dibahas ini adalah salah satu hadis yang diriwayatkan dari catatannya sendiri.

Kelima, Qutayba b. Sa‘īd b. Jamīl b. Ṭarīf b. ‘Abd Allāh al-Thaqafī (148-240 H).. Di antara perawi gurunya adalah ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī, Ibrāhīm b. Sa‘īd al-Madanī, dan masih banyak lagi. Di antara perawi muridnya adalah Muslim b. al-Ḥajjāj al-Naysābūrī serta para imam *kutub sitta* lainnya selain Ibn Mājah, dan masih banyak lagi. Dalam konteks periwayatan hadis, Ibn Ḥibbān menyantumkannya dalam kitab *al-Thiqāt*.⁸⁶ Ibn Ma‘īn,⁸⁷ Abū Ḥātim,⁸⁸ dan al-Nasā’ī⁸⁹ berkomentar: “*Thiqā*” (terpercaya). al-Ḥākim berkomentar: “*Thiqat ma’mūn*” (yang terpercaya di antara yang amanah). Ibn Ḥajar berkomentar: “*Thiqat thabat*” (yang terpercaya di antara yang andal).⁹⁰ Al-Nasā’ī,⁹¹ di lain kesempatan, Ibn Khirās,⁹² dan ‘Abd Allāh al-Firhiyānī⁹³ berkomentar: “*Ṣadūq*” (jujur). Kesimpulannya, Qutayba b. Sa‘īd adalah perawi yang *thiqā*.

Kesimpulannya, perawi hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” dari Abū Hurayra yang diriwayatkan oleh Muslim seluruhnya bisa dijadikan hujah dalam periwayatan hadis. Lalu, bagaimana dengan ketersambungan sanadnya? Untuk menjawab pertanyaan tersebut, penulis harus menganalisis jalur sanad utamanya.

c. Analisis jalur utama sanad

Di sini penulis akan menganalisis jalur sanad utama hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” yang diriwayatkan oleh Abū Hurayra.

⁸⁶ Ibn Ḥibbān, *al-Thiqāt*, 9: 20.

⁸⁷ Abū al-Walīd al-Bājī, *al-Ta’ dīl wa-al-takhrīj liman kharaja lahu al-Bukhārī fī al-jāmi’ al-ṣaḥīḥ* (Riyad: Dār al-Liwā’, 1986), 3: 1072; Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta’ dīl*, 7: 140.

⁸⁸ Ibn Abī Ḥātim, *al-Jarḥ wa-al-ta’ dīl*, 7: 140.

⁸⁹ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 23: 529.

⁹⁰ Ibn Ḥajar, *Taqrīb al-taqrīb*, 454.

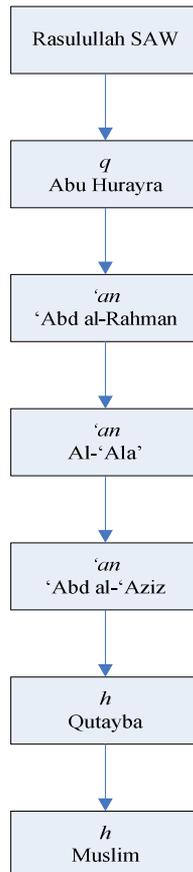
⁹¹ Al-Mizzī, *Tahdhīb al-kamāl*, 23: 529.

⁹² Ibid.

⁹³ Ibid., 23: 530.

Analisis ini diperlukan guna memastikan ketersambungan sanadnya.

Skema 1
Jalur utama sanad hadis Abū Hurayra



Sebelumnya, dalam *jarḥ wa-ta'dīl*, telah disimpulkan bahwa perawi hadis “*al-dunyā sijn al-mu'min*” seluruhnya bisa dijadikan hujah dalam periwayatan hadis. Sudah dipastikan juga bahwa antara masing-masing perawi murid dengan gurunya terdapat unsur *mu'āṣara* (hidup semasa), *liqā'* (pertemuan), dan hubungan

guru-murid dalam konteks periwayatan hadis. Dilihat dari skema 1 di atas, diketahui bahwa Muslim meriwayatkan hadis ini dari Qutayba, Qutayba dari ‘Abd al-‘Azīz dengan redaksi *ḥaddathanā*, ‘Abd al-‘Azīz dari al-‘Alā’, al-‘Alā’ dari ‘Abd al-Raḥmān, ‘Abd al-Raḥmān dari Abū Hurayra dengan redaksi ‘*an* (dari), Abū Hurayra dari Rasulullah SAW dengan redaksi *qāla* (beliau bersabda). Dalam konsep *taḥammul wa-ada’* (metode penerimaan dan penyampaian hadis), redaksi *ḥaddathanā* menunjukkan ketersambungan sanad (*ittiṣāḥ*), dan redaksi ‘*an* juga menunjukkan ketersambungan sanad selama perawi murid tidak dikenal sebagai perawi *mudallis* (terjemah bebas: yang memanipulasi periwayatan). Berdasarkan data *jaḥḥ wa-ta’dīl* sebelumnya, bisa ditegaskan bahwa ‘Abd al-‘Azīz, al-‘Alā’, dan ‘Abd al-Raḥmān bukan perawi *mudallis*. Redaksi Abū Hurayra yang berbunyi *qāla* juga menunjukkan ketersambungan sanad. Dalam Ilmu Hadis, seorang sahabat tidak harus mendengar hadis yang diriwayatkan olehnya dari Rasulullah secara langsung, ia bisa mendengarnya dari sahabat lainnya. Untuk kepentingan keringkasan, yang disebutkan tetap satu sahabat saja pada masing-masing sanad.

Kesimpulannya, sanad hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” ini tersambung (*muttaṣil*), dan seluruh perawinya bisa dijadikan hujah dalam periwayatan hadis. Bagaimana dengan unsur keterbebasan dari *shūdhūdh* dan ‘*illa*? Bagaimana dengan unsur *shawāhid* (saling mendukung pada posisi sahabat) dan *mutāba’āt* (saling mendukung pada posisi tabiin ke bawah) sanad ini? Untuk menjawabnya, harus dilakukan *i’tibār* atau peninjauan dan analisis seluruh jalur sanad yang ada terlebih dahulu. Sebelum dilakukan *i’tibār*, agar jalur sanad dan kuantitasnya menjadi jelas, perlu dilakukan penyederhanaan hasil *takhrij* komprehensif terlebih dahulu.

d. Penyederhanaan hasil *takhrij* komprehensif

Sebelum melakukan *i’tibār* seluruh jalur sanad hadis Abū Hurayra di atas dan menyajikan hasilnya dalam bentuk skema jalur sanad, penulis akan melakukan penyederhanaan hasil *takhrij* komprehensif yang telah dilakukan sebelumnya, sebagai berikut.

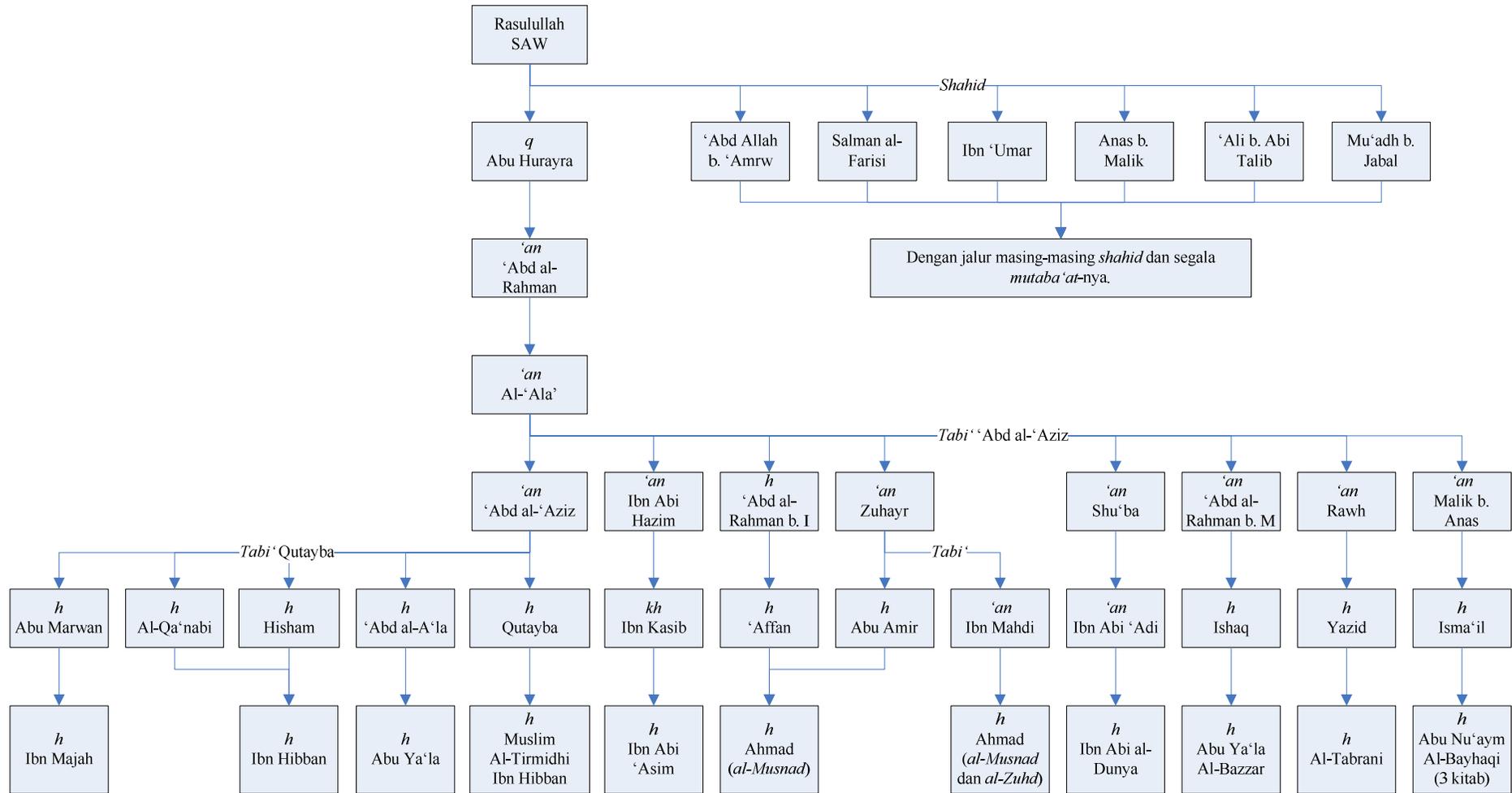
- 1) *ḥ* Qutayba b. Sa‘īd, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz b. Muḥammad al-Darāwardī, ‘*an* al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, ‘*an* ‘Abd al-Raḥmān b. Ya‘qūb, ‘*an* Abū Hurayra, *q* Rasulullah SAW (Muslim, Tirmidhī, Ibn Ḥibbān).
- 2) *ḥ* ‘Abd al-A‘lā, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz, dan seterusnya (Abū Ya‘lā).
- 3) *ḥ* Hishām b. ‘Ammār, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz, dan seterusnya (Ibn Ḥibbān).
- 4) *ḥ* al-Qa‘nabī, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz, dan seterusnya (Ibn Ḥibbān).
- 5) *ḥ* Abū Marwān Muḥammad b. ‘Uthmān al-‘Uthmānī, *ḥ* ‘Abd al-‘Azīz, dan seterusnya (Ibn Mājah).
- 6) *kh* Ibn Kāsib, *kh* Ibn Abī Ḥāzim, ‘*an* al-‘Alā’ b. ‘Abd al-Raḥmān, dan seterusnya (Ibn Abī ‘Āṣim).
- 7) *ḥ* ‘Affān, *ḥ* ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm, *ḥ* al-‘Alā’, dan seterusnya (Aḥmad dalam *al-Musnad*).
- 8) *ḥ* Abū ‘Āmir, *ḥ* Zuhayr, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (Aḥmad dalam *al-Musnad*).
- 9) *ḥ* ‘Abd al-Raḥmān b. Mahdī, ‘*an* Zuhayr b. Muḥammad, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (Aḥmad dalam *al-Musnad*, Aḥmaad dalam *al-Zuhd*).
- 10) *ḥ* Ibn Abī ‘Adī, ‘*an* Shu‘ba, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (Ibn Abī al-Dunyā).
- 11) *ḥ* Ishāq b. Abī Isrā‘īl, *ḥ* ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (Abū Ya‘lā, al-Bazzār).
- 12) *ḥ* Yazīd b. Zuray‘, *ḥ* Rawḥ b. al-Qāsim, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (al-Ṭabrānī).
- 13) *ḥ* Ismā‘īl b. Abī Uways, *ḥ* Mālik b. Anas, ‘*an* al-‘Alā’, dan seterusnya (Abū Nu‘aym, al-Bayhaqī dalam *al-Adab*, *Shu‘ab al-īmān*, dan *al-Zuhd*).

e. *I‘tibār* seluruh jalur sanad dan analisisnya

Di sini penulis akan menyajikan hasil penyederhanaan *takhrij* komprehensif di atas dalam bentuk skema seluruh jalur sanad untuk dianalisis, sebagai berikut.

Skema 2

Seluruh jalur sanad hadis Abū Hurayra beserta 6 *shāhid*-nya



Dilihat dari skema 2 di atas, diketahui bahwa riwayat hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min*” mengandung unsur *shawāhid* dan *mutāba’āt*. Riwayat hadis Abū Hurayra ini mempunyai 6 *shāhid* atau pendukung, yaitu riwayat hadis ‘Abd Allāh b. ‘Amr, Salmān al-Fārisī, Ibn ‘Umar, Anas b. Mālik, ‘Alī b. Abī Ṭālib, dan Mu’ādh b. Jabal. ‘Abd al-Raḥmān dan al-‘Alā’ tidak mempunyai *tābi’*. ‘Abd al-‘Azīz mempunyai 7 *tābi’*, yaitu Ibn Abī Ḥāzim, ‘Abd al-Raḥmān b. Ibrāhīm, Zuhayr, Shu’ba, ‘Abd al-Raḥmān b. Muḥammad, Rawḥ, dan Mālik b. Anas. Qutayba mempunyai 4 *tābi’*, yaitu Abd al-‘Alā, Hishām, al-Qa’nabī, dan Abū Marwān. Abū ‘Āmir mempunyai 1 *tābi’*, yaitu ‘Abd al-Raḥmān b. Maḥdī.

I’tibār seluruh jalur sanad ini memastikan keterbebasan hadis dari *shudhūdh*. Setelah jalur utama sanad yang sudah dinilai *muttaṣil* dan perawinya *thiqa* (adil dan dabit) diperbandingkan dengan seluruh jalur sanad yang ada, tidak ditemukan indikasi penyimpangan perawi *thiqa* dalam jalur utama sanad tersebut dari perawi yang lebih *thiqa*, baik dari segi sanad maupun variasi redaksi matan. Dari sini bisa dipastikan bahwa hadis tersebut terbebas dari *shudhūdh*. Di samping itu, berdasarkan penelaahan penulis, para ahli hadis tidak ditemukan membahas keberadaan *shudhūdh* dalam hadis yang sedang dikaji ini.

I’tibār seluruh jalur sanad ini juga memastikan keterbebasan hadis dari *illa*. Setelah dilakukan analisis jalur utama sanad yang sudah dinilai *muttaṣil*, perawinya *thiqa*, dan tidak mengandung *shudhūdh*, sekaligus seluruh jalur sanad yang ada, hadis yang sedang dikaji ini memang benar-benar diriwayatkan secara *muttaṣil*, dan tidak mengandung *illa* samar yang bisa menurunkan nilai hadis, seperti terindikasikan mengandung unsur *irsāl khafī*, *tadlīs*, dan lain sebagainya.

f. Kritik matan

Matan hadis yang berbunyi “*al-dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir*” tidak ada indikasi kontradiksi dengan al-Qur’an dan al-Sunna. Al-Qu’an bahkan mengonfirmasi bahwa, bagi seorang mukmin, penjara bisa lebih dicintai jika penjara itu bisa menyelamatkannya dari perbuatan maksiat, seperti Surah Yūsuf (12): 33 berikut.

قَالَ رَبِّ السِّجْنُ أَحَبُّ إِلَيَّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ وَإِلَّا تَصْرَفْ عَنِّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الْجَاهِلِينَ (يوسف: ٣٣).

“Yusuf berkata, ‘Wahai Tuhanku! Penjara lebih aku sukai daripada memenuhi ajakan mereka. Jika aku tidak Engkau hindarkan dari tipu daya mereka, niscaya aku akan cenderung untuk (memenuhi keinginan mereka) dan tentu aku termasuk orang yang bodoh.’”⁹⁴

Di samping itu, seperti terlihat pada data hasil *takhrij* dan *i'tibār*-nya, hadis Abū Hurayra ini mempunyai 6 *shāhid*. Itu berarti bahwa Abū Hurayra tidak sendiri dalam meriwayatkan hadis ini, melainkan didukung dan dikonfirmasi oleh 6 sahabat lainnya. Dari sini, sekali lagi, bisa dipastikan bahwa hadis ini tidak mengandung indikasi kontradiksi dengan al-Qur'an dan al-Sunna. Selain itu, kandungan makna hadis ini juga tidak mengandung indikasi kontradiksi dengan fakta sejarah, ilmu pengetahuan, dan akal sehat.

g. Kesimpulan nilai hadis

Hasil *takhrij* memastikan bahwa teks “*al-dunyā sijn al-mu'min wa-jannat al-kāfir*” adalah hadis yang ditemukan dalam berbagai sumber asli hadis (*maṣādir aṣliyya*). Hasil penilaian *jaḥ wa-ta'dīl* memastikan bahwa rangkaian perawi yang meriwayatkan hadis ini seluruhnya adil. Walaupun ada sedikit penilaian negatif yang tertuju pada kedabitan dua perawinya, yaitu 'al-'Alā' dan 'Abd al-'Azīz, namun bisa dipastikan bahwa seluruh perawi hadis ini bisa dijadikan hujah dalam periwayatan hadis. Hasil *i'tibār* atau analisis jalur sanad utama memastikan bahwa sanad hadis ini tersambung (*muttaṣil*), sedang hasil *i'tibār* atau analisis seluruh jalur sanad memastikan ketiadaan indikasi keberadaan *shudhūdh* dan *'illa*. Hasil *i'tibār* tersebut bahkan memastikan keberadaan dukungan riwayat, tepatnya 6 *shāhid* dan sejumlah unsur *mutāba'āt* dalam sanad. Hasil kritik matan juga memastikan bahwa hadis ini tidak mengandung indikasi kontradiksi dengan al-Qur'an dan al-Sunna. Jadi, bisa dipastikan bahwa hadis “*al-dunyā sijn al-mu'min*” dari Abū Hurayra ini adalah hadis yang bernilai sahih.

⁹⁴ Al-Qur'an, Yūsuf (12): 33.

Kesimpulan ini terkonfirmasi oleh Imam Muslim yang meriwayatkan hadis ini dalam *al-Ṣaḥīḥ*, al-Tirmidhī yang berkata: “Ini adalah hadis hasan-sahih,”⁹⁵ dan Ibn Ḥibbān yang menyantulkannya dalam kitab *al-Ṣaḥīḥ*-nya.⁹⁶ Nilai sahih hadis ini juga terkonfirmasi oleh para pakar hadis modern, seperti Shu‘ayb al-Arna’ūt⁹⁷ dan al-Albānī.⁹⁸

2. Analisis Internal (*al-taḥlīl al-dākhilī*): Memahami Kandungan Makna Hadis “*al-Dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir*”

Imam Muslim menyantumkan hadis “*al-dunyā sijn al-mu’min wa-jannat al-kāfir*” ini dalam bab zuhud.⁹⁹ Ini mengindikasikan bahwa, menurutnya, hadis ini harus dipahami dalam bingkai bab zuhud. Oleh karena itu, al-‘Uthaymīn (w. 2001) juga menegaskan bahwa hadis ini menunjukkan urgensi zuhud di dunia.¹⁰⁰ Syarah para pensyarah hadis ini, sebagaimana akan terlihat di bawah, memang menegaskan bahwa kehidupan orang mukmin yang sesungguhnya adalah setelah mati.

Hadis ini mempunyai *sabab wurūd*, seperti disebutkan Ibn Ḥamza al-Ḥusaynī (w. 1120 H) dalam kitab *al-Bayān wa-al-ta’rīf fi asbāb wurūd al-ḥadīth al-sharīf* (penjelasan dan pengenalan tentang latar belakang hadis yang mulia).¹⁰¹ Dari ‘Āmir b. ‘Aṭīya, ia berkata: Aku melihat Salman al-Fārisī tidak menyukai makanan. Salmān berkata: Cukup bagiku. Sesungguhnya aku pernah mendengar Rasulullah SAW bersabda: “Sesungguhnya orang yang paling lama merasa lapar pada hari kiamat adalah orang yang paling sering merasa kenyang di dunia. Wahai Salmān, sesungguhnya dunia adalah penjara orang mukmin dan surga orang kafir” (*Inna aṭwal al-nās jū‘ā yawm al-qiyāma aktharuhum shiba‘ā fi al-dunyā. Yā Salmān, innamā al-dunyā sijn al-*

⁹⁵ Al-Tirmidhī, *al-Sunan*, 4: 562.

⁹⁶ Ibn Ḥibbān, *al-Ṣaḥīḥ*, 2: 462.

⁹⁷ Aḥmad, *al-Musnad*, *taḥqīq* Shu‘ayb al-Arna’ūt, dkk, 14: 44.

⁹⁸ Ibn Mājah, *al-Sunan*, dengan penilaian al-Albānī, 2: 1378.

⁹⁹ Muslim, *al-Ṣaḥīḥ*, 4: 2956.

¹⁰⁰ Muḥammad b. Ṣāliḥ al-‘Uthaymīn, *Sharḥ riyād al-sālīhīn* (Riyad: Dār al-Waṭan, 1426 H), 3: 367.

¹⁰¹ Ibn Ḥamza al-Ḥusaynī, *al-Bayān wa-al-ta’rīf fi asbāb wurūd al-ḥadīth al-sharīf* (Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th), 2: 51.

mu'min wa-jannat al-kāfir).¹⁰² Salman al-Fārisī bukan membenci makanan, ia hanya tidak suka berkenyang-kenyang dengan makanan. *Sabab wurūd* ini lebih ke menjelaskan konteks hadis, dan konteks hadis ini adalah—sebagaimana judul bab *Ṣaḥīḥ Muslim—*zuhud.

Ada sejumlah riwayat yang secara tematis senada dengan hadis ini. Diriwayatkan dari ‘Abd Allāh b. ‘Amr b. al-‘Āṣ, Nabi SAW bersabda: “Dunia adalah penjara dan masa kemarau bagi seorang mukmin; maka ketika ia meninggalkan dunia, ia meninggalkan penjara dan masa kemarau” (*al-dunyā sijn al-mu'min wa sanatuhā, fa-idhā fāraqa al-dunyā, fāraqa al-sijn wa-al-sana*).¹⁰³ Hadis ini dinilai daif oleh al-Albānī¹⁰⁴ dan al-Arna’ūt.¹⁰⁵ Diriwayatkan dari ‘Abd Allāh b. ‘Amr, ia berkata: “Sesungguhnya dunia adalah surga orang kafir dan penjara orang mukmin. Perumpamaan orang mukmin ketika meninggal seperti orang yang berada dalam penjara lalu bebas dari penjara itu. Kemudian ia menjadi bebas dan hidup lapang di bumi” (*inna al-dunyā jannat al-kāfir wa-sijn al-mu'min, wa-innamā mathalū al-mu'min hīna takhruju nafsuhu ka-mathali rajul kāna fi sijn, fa-kharaja minhu fa-ja'ala yataqallabu fi al-arḍ wa-yatafassahu fihā*).¹⁰⁶ Diriwayatkan juga dari Sayyida Ā’ishah, ia berkata: “Dunia ini bukan tempat terbaik bagi seorang mukmin; bagaimana terbaik, sedangkan dunia adalah penjara dan ujian baginya” (*al-dunyā lā taṣfū li-mu'min, kayfa wa-hiya sijnuhu wa-balā'uhu*).¹⁰⁷ Riwayat-riwayat ini menegaskan bahwa kehidupan orang mukmin yang sesungguhnya adalah setelah ia meninggalkan dunia.

Menurut al-Nawawī (w. 676 H), salah satu pensyarah terpopuler *Ṣaḥīḥ Muslim*, istilah penjara relevan dengan realitas orang mukmin di dunia. Di dunia, orang mukmin dibebani berbagai perintah yang wajib ditaati dan berbagai larangan yang wajib dijauhi. Realitas dunia orang mukmin ini tak ubahnya seperti penjara jika dibandingkan dengan

¹⁰² Al-Bazzār, *al-Musnad*, 6: 462, no. 2498; dan lainnya.

¹⁰³ Aḥmad, *al-Musnad*, 11: 442, no. 6855; dan lainnya.

¹⁰⁴ Al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-da'īfa wa-al-mawḍū'a*, 6: 47.

¹⁰⁵ Aḥmad, *al-Musnad*, *taḥqīq* Shu‘ayb al-Arna’ūt, dkk, 11: 442.

¹⁰⁶ ‘Abd Allāh b. al-Mubārak, *al-Zuhd wa-al-raqā'iq* (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, t.th), 211.

¹⁰⁷ Riwayat daif dalam *Musnad al-Daylamī*. Lihat al-Albānī, *Silsilat al-aḥādīth al-da'īfa wa-al-mawḍū'a*, 8: 111.

segala kenikmatan abadi yang dipersiapkan di akhirat. Sedang untuk memahami redaksi “surga orang kafir,” harus dipahami dulu keadaannya di akhirat. Dibandingkan dengan azab kekal yang kelak diterima di neraka, maka dunia bagi orang kafir masih seperti surga.¹⁰⁸ Secara lebih gamblang, menurut al-Qārī (w. 1014 H), makna hadis ini adalah bahwa dunia seperti penjara bagi orang mukmin jika dibandingkan dengan segala kenikmatan yang dipersiapkan di surga, dan surga bagi orang kafir jika dibandingkan dengan segala azab yang dipersiapkan di neraka.¹⁰⁹ Sebelumnya, al-Qāḍī ‘Iyāḍ (w. 544 H), salah satu pensyarah *Ṣaḥīḥ Muslim*, juga menyatakan hal yang sama.¹¹⁰

Syarah al-Qāḍī ‘Iyāḍ, al-Nawawī, dan al-Qārī tersebut dikonfirmasi para penulis literatur syarah klasik, di antara mereka adalah al-Ṭībī (w. 743 H),¹¹¹ al-Suyūṭī (w. 911 H),¹¹² dan Ibn ‘Allān (w. 1057 H).¹¹³ Syarah itu juga dikonfirmasi para penulis literatur syarah *Ṣaḥīḥ Muslim* modern, di antara mereka adalah Mūsā Shāhīn Lāshīn¹¹⁴ dan Muḥammad al-Amīn al-Hararī.¹¹⁵ Intinya, dalam memahami hakikat penjara dunia bagi mukmin, dan hakikat surga dunia bagi kafir, harus dipahami terlebih dahulu balasan yang dipersiapkan di akhirat bagi masing-masing: nikmat bagi si mukmin, dan azab bagi si kafir.

Al-Munāwī (w. 1031 H) mengonfirmasi syarah al-Qārī dan lainnya di atas dengan menyebutkan kisah Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī (w.

¹⁰⁸ Yaḥyā b. Sharaf al-Nawawī, *al-Minhāj sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H), 18: 93.

¹⁰⁹ Al-Malā ‘Alī al-Qārī, *Mirqāt al-mafātīḥ sharḥ mishkāt al-maṣābīḥ* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002), 8: 3226.

¹¹⁰ Al-Qāḍī ‘Iyāḍ, *Ikmāl al-mu‘lim bi-fawā’id Muslim* (Mesir: Dār al-Wafā’, 1998), 8: 511.

¹¹¹ Al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh al-Ṭībī, *al-Kāshif ‘an ḥaqā’iq al-sunan* (Riyad: Maktabat Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1997), 10: 3272.

¹¹² Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dībāj ‘ala ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj* (Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1996), 6: 274.

¹¹³ Muḥammad ‘Alī b. Muḥammad Ibn ‘Allān, *Dalīl al-fāliḥīn li-ṭuruq riyād al-ṣāliḥīn* (Beirut: Dār al-Ma‘rifa, 2004), 4: 398.

¹¹⁴ Mūsā Shāhīn Lāshīn, *Fath al-mun‘im sharḥ ṣaḥīḥ Muslim* (Kairo: Dār al-Shurūq, 2002), 10: 574.

¹¹⁵ Muḥammad al-Amīn al-Hararī, *al-Wahhāj wa-al-rawḍ al-bahhāj fī sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj* (Mekah: Dār al-Minhāj dan Dār Ṭūq al-Najā, 2009), 26: 328.

852 H) dan seorang Yahudi. Suatu hari, saat Ibn Hajar menjabat sebagai hakim, ia berjalan melewati pasar dalam pengawasan yang besar dan penampilan yang menarik dan berwibawa. Tiba-tiba, seorang Yahudi penjual minyak panas yang berpakaian kusut, kumel, dan penuh cipratan minyak, menghampiri dan melabrak Ibn Hajar. Seorang Yahudi itu terlihat berpenampilan amat buruk dan kotor. Sambil memegang erat tali kekang bagal yang dinaiki Ibn Hajar, seorang Yahudi tadi berkata: “Wahai Shaykh al-Islām, engkau menyangka bahwa Nabi kalian berkata ‘Dunia adalah penjara orang mukmin dan surga orang kafir.’ Lalu penjara yang bagaimanakah yang engkau ada di dalamnya, dan surga yang bagaimana pula yang aku ada di dalamnya?” Dengan tenang Ibn Hajar menjawab: “Aku dibandingkan dengan segala nikmat yang dipersiapkan Allah untukku di akhirat kelak, seakan-akan aku sekarang ini berada di penjara; dan engkau dibandingkan dengan azab pedih yang dipersiapkan Allah untukmu di akhirat kelak, seakan-akan engkau sekarang berada di surga.” Singkat kata, seorang Yahudi tadi kemudian memeluk Islam.¹¹⁶

KESIMPULAN

Dari pemaparan tentang rumusan metode studi hadis *tahfīlī* dan implementasinya pada hadis “*al-dunyā sijn al-mu‘min wa-jannat al-kāfir*,” penulis bisa menyimpulkan dua hal. Pertama, studi hadis *tahfīlī* adalah kegiatan mengupas tuntas satu hadis tertentu yang mencakup analisis eksternal dan analisis internal. Analisis eksternal adalah kegiatan mengupas tuntas nilai/derajat hadis, sedang analisis internal adalah kegiatan mengupas tuntas kandungan matan hadis. Kedua, dari segi analisis eksternal, bisa disimpulkan bahwa hadis “*al-dunyā sijn al-mu‘min wa-jannat al-kāfir*” adalah hadis *maqbul* (yang diterima sebagai hujah) yang bernilai sahih. Dari segi analisis internal, bisa disimpulkan bahwa dalam memahami hakikat penjara dunia bagi mukmin, dan hakikat surga dunia bagi kafir, harus dipahami terlebih dahulu balasan yang dipersiapkan di akhirat bagi masing-masing: nikmat bagi si mukmin, dan azab bagi si kafir.[]

¹¹⁶ Zayn al-Dīn al-Munāwī, *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-jāmi‘ al-ṣaghīr* (Mesir: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1356 H), 3: 546.

DAFTAR PUSTAKA

- Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-aḥādīth al-ḍaʿīfa wa-al-mawḍūʿa wa-atharuhā al-sayyiʿ ʿala al-umma*. Riyad: Dār al-Maʿārif, 1992.
- Albānī (al), Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Silsilat al-aḥādīth al-ṣaḥīḥa wa-shayʿ min fiqhihā*. Riyad: Maktabat al-Maʿārif, 2002.
- Anīs (al), ʿAbd al-Samīʿ. “Naḥwa manhajīyya muʿāṣira li-dirāsāt al-ḥadīth al-tahlīlī.” (Muʿtamar Mustaqbal al-Dirāsāt al-Ḥadīthiyya, Kuliyyat al-Sharīʿa wa-al-Dirāsāt al-Islāmiyya, Jāmiʿat al-Qaṣīm, 1440 H): 397-437.
- Aṣbahānī (al), Abū Nuʿaym. *Ḥilyat al-awliyāʾ wa-ṭabaqāt al-aṣiyāʾ*. Beirut: Dār al-Kitāb al-ʿArabī, 1974.
- ʿAsqalānī (al), Ibn Ḥajar. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. India: Maṭbaʿat Dāʾirat al-Maʿārif al-Niẓāmiyya, 1326 H.
- ʿAsqalānī (al), Ibn Ḥajar. *Taqīb al-tahdhīb*. Suriah: Dār al-Rashīd, 1986.
- Bājī (al), Abū al-Walīd. *Al-Taʿdīl wa-al-takhrij liman kharaja lahu al-Bukhārī fi al-jāmiʿ al-ṣaḥīḥ*. Riyad: Dār al-Liwāʾ, 1986.
- Bayhaqī (al), Aḥmad b. al-Ḥusayn, *Shuʿab al-īmān*. India: Maktabat al-Rushd, 2003.
- Bayhaqī (al), Aḥmad b. al-Ḥusayn. *Al-Ādāb*. Beirut: Muʿassasat al-Kutub al-Thaqāfiyya, 1988.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Al-Kāshif fi maʿrifat man lahu riwāya fi al-kutub al-sittah*. Jedah: Dār al-Qibla li-al-Thaqāfa al-Islāmiyya, 1992.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Al-Mughnī fi al-ḍuʿafāʾ*. T.tp: t.p, t.th.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Man tukullmā fīhi wa-huwa mawthūq aw ṣāliḥ al-ḥadīth*. T.tp: t.p, 2005.
- Dhahabī (al), Shams al-Dīn. *Siyar aʿlām al-nubalāʾ*. Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006.
- Ḥākim (al), Abū ʿAbd Allāh. *Al-Mustadrak ʿala al-ṣaḥīḥayn*. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyya, 1990.

- Hararī (al), Muḥammad al-Amīn. *Al-Wahhāj wa-al-rawḍ al-bahhāj fi sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*. Mekah: Dār al-Minhāj dan Dār Tūq al-Najā, 2009.
- Hasanah, Imah. “Makanan Halal dan Relevansinya terhadap Terkabulnya Doa Menurut Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian *Tahīlī*.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).
- Ḥusaynī (al), Ibn Ḥamza. *Al-Bayān wa-al-ta’īf fi asbāb wurūd al-ḥadīth al-shaīf*. Beirut: Dār al-Kitāb al-‘Arabī, t.th.
- Ibn ‘Allān, Muḥammad ‘Alī b. Muḥammad. *Da’līl al-fāliḥīn li-ṭuruq riḡāḍ al-ṣāliḥīn*. Beirut: Dār al-Ma’rifa, 2004.
- Ibn Abī al-Dunyā. *Al-Zuhd*. Damaskus: Dār Ibn Kathīr, 1999.
- Ibn al-Mibrad. *Baḥr al-damm fīman takallama fīhim al-imām Aḥmad bi-madḥ aw dhamm*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1992.
- Ibn al-Mubārak, ‘Abd Allāh. *Al-Zuhd wa-al-raḡā’iq*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, t.th.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad, taḥqīq* Shu‘ayb al-Arna‘ūt, dkk. Beirut: Mus’assasat al-Risāla, 2001.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Musnad*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 2001.
- Ibn Ḥanbal, Aḥmad. *Al-Zuhd*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1999.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Mu’assasat al-Risāla, 1993.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Al-Thiqāt*. Heiderabad: Dā’irat al-Ma’ārif al-‘Uthmāniyya, 1973.
- Ibn Ḥibbān, Muḥammad. *Mashāhir ‘ulamā’ al-amṣār*. Manṣūra: Dār al-Wafā’ 1991.
- Ibn Ma’īn, Yaḥyā. *Al-Tārikh min riwāyat ‘Uthmān al-Dārimī*. Damaskus: Dār al-Ma’mūn li-al-Turāth, t.th.
- Ibn Sa’d, Muḥammad. *Kitāb al-ṭabaqāt al-kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1990.
- ‘Ijlī (al), Aḥmad b. ‘Abd Allāh. *Tārikh al-thiqāt*. T.tp: Dār al-Bāz, 1984.
- Irbilī (al), Ibn al-Mustawfī. *Tārikh Irbil*. Irak: Dār al-Rashīd, 1980.

- ‘Iyād, al-Qāḍī. *Ikmāl al-mu‘lim bi-fawā’id Muslim*. Mesir: Dār al-Wafā’, 1998.
- ‘Iyād, al-Qāḍī. *Tarīb al-maḍārik wa-taqīb al-masālik*. Maroko: Maṭba‘at Faḍāla al-Muḥammadiyya, 1983.
- Jurjanī (al), Ibn ‘Adī. *Al-Kāmil fi ḍu‘afā’ al-rijāl*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 1997.
- L, Sulaemang. “*Al-‘Azl* (Senggama Terputus) dalam Perspektif Hadis (Disyarah secara Tahlili).” *Al-Izzah: Jurnal Hasil-Hasil Penelitian* 10, no. 2 (2015): 130-148.
- Lāshīn, Mūsā Shāhīn. *Fath al-mun‘im sharḥ ṣaḥīḥ Muslim*. Kairo: Dār al-Shurūq, 2002.
- Malik, Marhany, dan Andi Alda Khairul Ummah. “Ketaatan Istri terhadap Suami Perspektif Nabi SAW: Suatu Kajian Tahlili.” *Jurnal Ushuluddin* 23, no. 1 (2021): 94-104.
- Māristān (al), Qāḍī. *Aḥādīth al-shuyūkh al-thiqāt (al-mashīkha al-kubrā)*. T.tp: Dār ‘Ālam al-Fawā’id, 1422 H.
- Mawṣilī (al), Abū Ya‘lā. *Al-Musnad*. Damaskus: Dār al-Ma’mūn li-al-Turāth, 1984..
- Mizzī (al), Yūsuf b. ‘Abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-kamāl fi asmā’ al-rijāl*. Berut: Mu’assasat al-Risāla, 1980.
- Mosiba, Risna. “Halal Haram dalam Perspektif Pendidikan: Kajian Hadis Tahlili.” *Jurnal Inspiratif Pendidikan* 7, no. 2 (2018): 252-262.
- Munāwī (al), Zayn al-Dīn. *Fayḍ al-qadīr sharḥ al-jāmi‘ al-ṣaḥīḥ*. Mesir: al-Maktaba al-Tijāriyya al-Kubrā, 1356 H.
- Nawawī (al), Yaḥyā b. Sharaf. *Al-Minhāj sharḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1392 H.
- Naysābūrī (al), Muslim b. al-Ḥajjāj. *Al-Ṣaḥīḥ*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.
- Nurekawati, Nurekawati. “Hasad Perspektif Hadis: Suatu Kajian Tahlili pada Riwayat Ibnu Majah.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2021).

- Qārī (al), Al-Malā ‘Alī. *Mirqāt al-mafā’īh sharḥ mishkāṭ al-maṣābiḥ*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Qaryūṭī (al), ‘Āṣim b. ‘Abd Allāh. “al-Ḥadīth al-taḥlīlī: Dirāsa ta’ṣīliyya.” *Majallat Sunan 2* (Rajab 1421 H): 1-43.
- Qazwīnī (al), Ibn Mājah. *Al-Sunan*. Aleppo: Dār Iḥyā’ al-Kutub al-‘Arabiyya, t.th.
- Radmān, Wā’il Ḥamūd Hazzā’. “Mushkilat sharḥ al-ḥadīth al-taḥlīlī wa-ḥallahā.” *Majallat Kuliyyat al-Dirāsāt al-Islāmiyya wa-al-‘Arabiyya* 4, no. 2 (2019): 316-494.
- Rahayu, Mustika. “Pola Makan Menurut Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian *Tahlili*.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).
- Rahman, Abdul. “Paradigma Hadis tentang Fase Penciptaan Manusia: Suatu Kajian *Taḥlīlī*.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).
- Rāzī (al), Ibn Abī Ḥātim. *Al-Jarḥ wa-al-ta’dīl*. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, 1952.
- Shajarī (al), Yaḥyā al-Murshid bi-Allāh. *Tarīb al-amāli al-khamīsiyya*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyya, 2001.
- Shaybānī (al), Ibn Abī ‘Āṣim. *Al-Zuhd*. Kairo: Dār al-Rayyān li-al-Turāth, 1408 H.
- Suyūṭī (al), Jalāl al-Dīn. *Al-Dībāj ‘ala ṣaḥīḥ Muslim b. al-Ḥajjāj*. Arab Saudi: Dār Ibn ‘Affān, 1996.
- Ṭabrānī (al), Sulaymān b. Aḥmad. *Al-Mu’jam al-awsaṭ*. Kairo: Dār al-Ḥaramayn, t.th.
- Ṭībī (al), al-Ḥusayn b. ‘Abd Allāh. *Al-Kāshif ‘an ḥaqā’iq al-sunan*. Riyad: Maktabat Nazzār Muṣṭafā al-Bāz, 1997.
- Tirmidhī (al), Muḥammad b. ‘Īsā. *Al-Sunan*. Mesir: Sharikat Maktabat wa-Maṭba‘at Muṣṭafā al-Bābī al-Ḥallābī, 1975.
- ‘Ubaydī (al), Rā’id Muḥammad ‘Abd. *Al-Ḥadīth al-taḥlīlī: Dirāsa ta’ṣīliyya taḥbīqiyya*. Baghdad: Maktab Shams al-Andalus, 2018.
- ‘Uthaymīn (al), Muḥammad b. Ṣāliḥ. *Sharḥ riyāḍ al-ṣāliḥīn*. Riyad: Dār al-Waṭan, 1426 H.
- Wahidah, Nur. “Bercocok Tanam dalam Perspektif Hadis Nabi SAW.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2017).

Zulfa, Farah Fauziah. “Manfaat Wudu terhadap Kesehatan dari Perspektif Hadis Nabi SAW: Suatu Kajian Hadis *Tahlii*.” (Skripsi, UIN Alauddin Makassar, 2029).