

AL-Majaalis

Jurnal Dirasat Islamiyah

MODERNISASI PEMBUNUHAN ANAK

Muhamad Arifin; Muhammad Yogi Galih Permana

KEDUDUKAN ADILLAH ISTI'NASIYYAH DALAM PENGUATAN HUKUM FIKIH NORMATIF

Akhmad Husaini; Fathan Jihadul Islam; Deni Irawan

ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH

Irsan; Zulkayandri; Zul Ikrami

STRATEGI DAKWAH KEPADA KELUARGA

(Studi Pemikiran Tokoh Dakwah Ustadz Khalid Basalamah)

Angger Bimantara; Luluk Fikri Zuhriyah

PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIKA HIDUP WANITA PASCA PERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI

Muhammad Nurul Fahmi; Winning Son Ashari; Sucipto

URGENSI PEMBERIAN HIBAH KEPADA AHLI WARIS SEBAGAI PENGGANTI SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA

Shofatis Sa'adah; Muhammad Hatami

PERAN BAHASA ARAB DALAM MEMAHAMI AL-QUR'AN DAN KORELASINYA DENGAN AJARAN MINARDI MURSYID DALAM MENAFSIRKAN AL-QUR'AN

Sabilul Muhtadin; Syafiq Riza Hasan; Sofyan Siddik

HUBUNGAN ANTARA EDUKASI ILMU BALAGHOH DENGAN KETERTARIKAN MEMPELAJARI TAFSIR AL-QUR'AN PADA PESERTA PROGRAM I'DAD LUGHOWI LANJUTAN

Ahyat Habibi; Arif Husnul Khuluq; Inanda Tsabithah Salsabila

HUBUNGAN ANTARA EDUKASI HADIS QUDSI DENGAN KARAKTER RELIGIUS PADA KOMUNITAS KAJIAN KEISLAMAN PROBOLINGGO

Irfan Yuhadi; Nurul Budi Murtini; Muhammad Yassir

STATUS HADIS-HADIS YANG DINILAI *DA'IF* DALAM SAHIH BUKHARI

Mohammad Kurnaini

منهج السخاوي والسيوطي في إيراد الأحاديث المشهورة بين السنة الناس في كتابيهما

(دراسة مقارنة بين كتاب المقاصد الحسنة وبين كتاب الدرر المنتثرة)

Nur Kholis bin Kurdian; Noor Ikhsan Silviantoro; Fatahilah Aly

المنهج العلمي على ضوء مذهب السلف

(دراسة تحليلية لكتاب "فضل علم السلف على الخلف" لابن رجب الجنبلي (ت795هـ))

Muhammad Nur Ihsan; Fida'

Al-Majaalis

Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2, Mei 2022

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i

Jember, Jawa Timur - Indonesia

PIMPINAN REDAKSI

Dr. Irfan Yuhadi, M.S.I

MITRA BESTARI

Dr. Syafiq Riza Hasan, M.A

Dr. Roy Grafika Penataran, M.A

Muhsan, Lc., M.H.I

Hendri Waluyo Lensa, Lc., M.Hum

Misbahuzzulam, Lc., M.H.I

TIM EDITOR

Fathan Jihadul Islam, S.H

Teguh Dwi Cahyadi, S.S., M.A

Yahya Riyan, S.S

Humaidullah Sahlan

ALAMAT REDAKSI

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

JL. MH Thamrin Gang Kepodang No 5 Jember, Jawa Timur - Indonesia

Telp/Fax 0331-326831. Email: almajalis.ejournal@gmail.com

MUQADDIMAH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang Maha Pemurah yang telah memudahkan proses terbitnya Jurnal Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah volume 9 nomor 2 pada bulan Mei 2022 ini. Jurnal Al-Majaalis–*insya Allah*– diterbitkan oleh tim redaksi dua kali dalam setiap tahun, yaitu pada bulan November dan Mei.

Pada edisi ini tim redaksi mengangkat 12 judul penelitian ilmiah yang berkaitan dengan disiplin ilmu; fiqih, hadis, aqidah dan Al-Qur'an. Kami mewakili tim redaksi Jurnal Al-Majaalis mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Semoga kehadiran Jurnal Al-Majaalis dapat menambah khazanah keilmuan Islam yang bermanfaat. *Aamiin*.

Jember, 20 Mei 2022

Pimpinan Redaksi Al-Majaalis :

Jurnal Dirasat Islamiyah

Dr. Irfan Yuhadi, M.S.I

PEDOMAN PENULISAN JURNAL

1. Tulisan dapat berbentuk konsepsi dan lebih baik berbentuk hasil penelitian dalam lingkup ilmu keislaman, baik penelitian lapangan maupun penelitian kepustakaan.
2. Naskah diketik dengan *Microsoft Word* pada kertas ukuran A.4.; font *Times New Arabic*, size 12, spasi 1,5 dengan panjang antara 15 - 25 halaman. Jika tulisan artikel menggunakan bahasa Arab, maka menggunakan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1,5 dengan panjang antara 6.000 - 8.000 kata.
3. Sistematika penulisannya sebagai berikut:
 - Judul** : padat, jelas, dan mencerminkan substansi penelitian.
 - Penulis**: nama, program studi, asal institusi dan email penulis.
 - Abstrak** dalam bahasa Inggris dan bahasa Indonesia, masing-masing antara 150 - 200 kata.
 - Kata kunci**: 3 - 5 kata.
 - A. PENDAHULUAN**: berisi informasi yang menjadikan munculnya masalah penelitian dan alasan mengapa masalah tersebut penting untuk diteliti yang didukung dengan landasan teoritis dan data empiris. Uraian dalam pendahuluan bersifat konvergen, yaitu dari yang umum menuju yang khusus.
 - B. METODE PENELITIAN**: menjelaskan tentang cara yang digunakan dalam melakukan penelitian. Metode penelitian berisi deskripsi tentang; pendekatan penelitian dan jenis penelitian.
 - C. HASIL DAN PEMBAHASAN**: penyajian hasil dan pembahasan dalam bentuk narasi dan sistematis yang isinya mengarah langsung pada analisis dan temuan penelitian berdasarkan perspektif teori yang digunakan oleh penulis.
 - D. KESIMPULAN**: berisi kesimpulan dalam menjawab masalah penelitian yang telah dirumuskan.
 - E. DAFTAR PUSTAKA**: memuat referensi yang digunakan.
4. Setiap kata asing atau istilah lokal ditulis miring (*italic*), dan untuk kata-kata arab harus ditransliterasi sesuai pedoman.

5. Penulisan rujukan dengan menggunakan *footnote* mengikuti format yang ada di *reference manager* (seperti: Mendeley dan Zotero), dengan font *Times New Arabic*, size 10 dan spasi 1. Jika tulisan artikel menggunakan bahasa Arab, maka footnote dengan font *Sakkal Majalla*, size 14 dan spasi 1. Berikut contoh penulisan untuk referensi buku, jurnal, sumber dari internet dan hasil wawancara;

¹ Muhammad al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani ‘ala Muwaththa’ al-Imam Malik* (Beirut: Dar al-Fikr, 1995) jld. 3. hlm 41.

² Al-Zarqani, *Syarh al-Zarqani*, jld. 3. Hlm. 35.

³ Bisri Tujang, “Pengaruh Pemikiran Ibnu Taimiyah Terhadap Pemikiran Ibnu Abdulwahab Tentang Syirik (Studi Komparasi),” *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 3, No. 2 (2016).

⁴ <http://www.sunnah.net>. Diakses 20 Mei 2014.

⁵ Iskandar, *Wawancara* (Jember, 24 Agustus 2014).

6. Penulisan daftar pustaka dengan menyebut nama akhir penulis, judul buku, kota, penerbit dan tahun, tidak perlu mencantumkan halaman. Kemudian mengurutkannya secara alfabetis, seperti contoh berikut:

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma’il. *Shahih al-Bukhari*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H.

Parwanto, Wendi. “Teologi Bencana Perspektif Hadis: Mendiskusikan antara yang Menghujat dan yang Moderat.” *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*. Vol. 2, No. 1, 2019. <http://www.sunnah.net>.

7. Artkel ditulis berdasarkan pedoman transliterasi yang telah disepakati oleh Kementrian Agama dan Kemendikbud no 158 tahun 1987.

PEDOMAN TRANSLITERASI

Surat Keputusan Bersama Menteri Agama dan Menteri Pendidikan dan Kebudayaan Nomor 158 tahun 1987 - Nomor: 0543 b/u/1987.

ا	=	a – i - u	ع	=	‘
ب	=	b	غ	=	g
ت	=	t	ف	=	f
ث	=	ś	ق	=	q
ج	=	J	ك	=	k
ح	=	ḥ	ل	=	l
خ	=	kh	م	=	m
د	=	d	ن	=	n
ذ	=	ẓ	و	=	w
ر	=	r	ه	=	h
ز	=	z	ء	=	‘
س	=	s	ي	=	y
ش	=	sy			
ص	=	ṣ	MAD		
ض	=	ḍ	aa	=	ā
ط	=	ṭ	uu	=	ū
ظ	=	ẓ	ii	=	ī

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	vi
MODERNISASI PEMBUNUHAN ANAK Muhamad Arifin; Muhammad Yogi Galih Permana	115
KEDUDUKAN ADILLAH ISTI’NĀSIYYAH DALAM PENGUATAN HUKUM FIKIH NORMATIF Akhnad Husaini; Fathan Jihadul Islam; Deni Irawan.....	135
ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH Irsan; Zulkayandri; Zul Ikrami	161
STRATEGI DAKWAH KEPADA KELUARGA (Studi Pemikiran Tokoh Dakwah Ustaz Khalid Basalamah) Angger Bimantara; Luluk Fikri Zuhriyah	188
PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIK HIDUP WANITA PASCAPERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI Muhammad Nurul Fahmi; Winning Son Ashari; Sucipto	205
URGENSI PEMBERIAN HIBAH KEPADA AHLI WARIS SEBAGAI PENGGANTI SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA Shofatis Sa’adah; Muhammad Hatami.....	232
PERAN BAHASA ARAB DALAM MEMAHAMI AL-QURĀN DAN KORELASINYA DENGAN AJARAN MINARDI MURSYID DALAM MENAFSIRKAN AL-QURĀN Sabilul Muhtadin; Syafiq Riza Hasan; Sofyan Siddik.....	248
HUBUNGAN ANTARA EDUKASI ILMU BALAGHOH DENGAN KETERTARIKAN MEMPELAJARI TAFSIR AL-QUR’AN PADA PESERTA PROGRAM I’DAD LUGHOWI LANJUTAN Ahyat Habibi; Arif Husnul Khuluq; Inanda Tsabithah	263
HUBUNGAN ANTARA EDUKASI HADIS QUDSI DENGAN KARAKTER RELIGIUS PADA KOMUNITAS KAJIAN KEISLAMAN PROBOLINGGO Irfan Yuhadi; Nurul Budi Murtini; Muhammad Yassir.....	279
STATUS HADIS-HADIS YANG DINILAI DA’IF DALAM SAHIH BUKHARI Mohammad Kurnaini	295

منهج السخاوي و السيوطي في إيراد الأحاديث المشتهرة بين ألسنة الناس في كتابيهما

(دراسة مقارنة بين كتاب المقاصد الحسنة و بين كتاب الدرر المنتثرة)

Nur Kholis bin Kurdian; Noor Ikhsan Silviantoro; Fatahilah Aly 318

المنهج العلمي على ضوء مذهب السلف

(دراسة تحليلية لكتاب "فضل علم السلف على الخلف" لابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ))

Muhammad Nur Ihsan; Fida' 343



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



MODERNISASI PEMBUNUHAN ANAK

Muhamad Arifin

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
wongbringin@gmail.com

Muhammad Yogi Galih Permana

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyyah Imam Syafi'i Jember
Muhammad_yogi@outlook.com

ABSTRACT

This study aims to reveal the continuity and development of one of the deviant human behaviors to their own offspring, that is killing their children. This study examines historical data as well as the role of various technological and scientific advances on child homicide. By analyzing historical data that has been summarized from various references, the researchers try to find similarities and differences between the practice of child homicide in the past and the practice of child homicide in the modern era. At the same time, researchers are also trying to find the influence of modern technology on some child homicide attempts. The results of this study indicate that the motive for child homicide still revolves around two things; gender discrimination and economic concerns. These two things are the most common reasons behind the practice of child homicide. And in the modern era, there is another reason why child homicides are increasing, namely unwed pregnancy, especially in women at an early age, as a result of the rampant promiscuity in society.

Keywords: *daughter; child homicide; economy.*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk mengungkap adanya kesinambungan dan perkembangan salah satu perilaku menyimpang manusia kepada anak keturunannya sendiri, yaitu dengan membunuh mereka. Penelitian ini mengkaji data sejarah dan juga peran berbagai kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan yang ada pada praktik pembunuhan anak. Dengan

menganalisa data sejarah yang berhasil dirangkum dari berbagai referensi, peneliti berusaha menemukan persamaan dan perbedaan praktik pembunuhan anak pada zaman dahulu dengan praktik pembunuhan anak yang terjadi di era modern. Di saat yang bersamaan peneliti juga berusaha menemukan pengaruh teknologi modern pada sebagian upaya pembunuhan anak. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa motif pembunuhan anak masih bermuara pada dua hal; diskriminasi gender dan kekhawatiran ekonomi. Dua hal ini paling sering melatarbelakangi praktik pembunuhan anak. Di era modern, ada satu alasan lain yang menjadikan pembunuhan anak semakin meningkat, yaitu kehamilan di luar nikah, terutama pada para wanita usia dini, sebagai akibat dari merajalelanya pergaulan bebas di tengah masyarakat.

Kata kunci: anak perempuan; membunuh anak; ekonomi.

A. PENDAHULUAN

Perilaku manusia sering kali mencerminkan adanya pengulangan dalam sejarah. Seorang pujangga Arab mengungkapkan fenomena ini dengan berkata: “Betapa kejadian malam ini benar-benar menyerupai kejadian malam kemarin.”¹

Namun demikian, sedikit yang menyadari bahwa sejarah kehidupan bagaikan roda kendaraan yang terus berputar. Alih-alih mengambil pelajaran dari keserupaan berbagai kejadian dalam sejarah tersebut, sekedar menyadarinya-pun tidak. Akibatnya banyak orang kembali terjatuh dalam kesalahan yang pernah terjadi di masa lalu, seakan ialah orang pertama pelaku kesalahan tersebut.

Berbeda dengan orang yang menyadari adanya perulangan sejarah, ia gigih menggali pelajaran dari masa lalu, untuk menjadi bekal menjalani kehidupan di masa kini. Kesadaran akan fenomena sejarah ini menghindarkan seseorang dari kegagalan yang pernah menimpa orang-orang terdahulu. Allah Ta’ala berfirman:

لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ

*Sesungguhnya pada kisah-kisah mereka itu terdapat pelajaran bagi orang-orang yang mempunyai akal.*²

¹ Al ‘Askari, Abu Al Hilāli, *Jamharatu Al Amsāl*, Beirut, Dār Al Fikir, cet ke 2, tahun 1988, juz: 2, hlm. 247.

² QS. Yusuf (12): 111.

Gerakan pembunuhan anak, yang kadang kala diungkapkan sebagai upaya memilih jenis kelamin, adalah bagian dari sejarah yang kembali terulang. Dengan memanfaatkan kemajuan ilmu pengetahuan dan teknologi medis, perilaku ini menjadi samar bagi banyak masyarakat.

Melalui penelitian ini, penulis tertarik untuk mengkaji ulang tema ini, guna menemukan keberadaan alasan-alasan kontemporer yang melatarbelakangi fenomena ini sulit ditinggalkan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini disusun menggunakan desain deskriptif kualitatif, sedangkan pengumpulan datanya menggunakan metode telaah Pustaka. Dengan membaca berbagai referensi, terutama Al Qur'an dan kitab ḥadīṣ-ḥadīṣ Nabi *ṣallallahu 'alaihi wa sallam* serta kitab-kitab sejarah.

Selanjutnya data yang berhasil dirangkum, yang berkaitan erat dengan tema penelitian, ditelaah secara mendalam guna menemukan gambaran yang transparan tentang kronologi terjadinya fenomena pembunuhan anak pada masa jahiliah dan motifnya. Analisa data dilakukan secara tematik, dengan mengidentifikasi dan mengorganisasikan data yang semakna dan serumpun, sehingga menghasilkan satu gambaran lengkap tentang tema penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Histori Pembunuhan Anak

Dalam berbagai referensi, peneliti menemukan petunjuk adanya pemikiran menolak kehadiran anak dengan kriteria tertentu atau membatasi jumlah anak. Fakta sejarah ini membuktikan bahwa perilaku ini bersifat universal dan selalu saja menodai lembaran sejarah kehidupan umat manusia.

Wajar bila Allah Ta'ala melarang kejahatan ini dan menjadikannya sebagai salah satu dosa besar.

وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِمَّنْ إِمْلَقُ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ

*Dan janganlah kamu membunuh anak-anak kamu karena takut kemiskinan. Kami akan memberi rezeki kepadamu dan kepada mereka.*³

Ayat semakna juga disebutkan pada surat Al -Isrā' 31, bedanya pada ayat ini, Allah Ta'ala dengan tegas menyatakan bahwa membunuh anak adalah satu kesalahan nyata.

إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطَاً كَبِيراً

*Sesungguhnya membunuh mereka adalah suatu dosa yang besar.*⁴

Suatu hari sahabat 'Abdullāh bin Mas'ūd *raḍiallāhu 'anhu* bertanya kepada Rasūlullāh *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* perihal dosa paling besar. Beliau menjawab pertanyaan ini dengan menyebutkan tiga dosa besar, menyekutukan Allah, membunuh anak kandung karena takut kemiskinan dan menzinai istri tetangga sendiri.⁵

Ibnu Ḥajar Al-'Asqalāni dan lainnya, menukilkan bahwa pada mulanya, budaya membunuh anak perempuan ini pertama kali dilakukan oleh seorang lelaki bernama: Qais bin 'Aṣim At-Tamīmi, dan kemudian diikuti oleh yang lainnya hingga membudaya di kalangan bangsa Arab.⁶

Budaya membunuh anak terutama anak perempuan begitu menjamur di masyarakat Arab kala itu, sampai-sampai Rasūlullāh *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* mempersyaratkan kepada setiap wanita muslimah yang berbaiat (janji setia) untuk tidak melakukan kejahatan tersebut. Persyaratan baiat ini bertujuan menghapuskan budaya buruk yang telah sekian lama dipraktikkan oleh bangsa Arab kala itu.⁷

³ QS. Al An'ām (6): 151.

⁴ QS. Al Isrā' (17): 31

⁵ Al Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ Imām Bukhāri*, Beirut, Dār Ibnu Kaṣīr, cet ke: 3, tahun 1987, jld.4, h al 1626, ḥadīṣ no: 4207 dan An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al Jīl, jld. 1, hlm. 63, ḥadīṣ no: 267.

⁶ Al 'Asqalāni, Aḥmad bin 'Ali, *Fathul Bāri Syarah Ṣaḥīḥ Al Bukhāri*, Dār Al Ma'rifah, Beirut, tahun 1379 H, juz: 10, hlm. 406.

⁷ Surat Mumtahanah (60): 12.

Menurut As Sa'dī, dengan perbuatan keji ini, mereka kehilangan nilai-nilai kemanusiaan. Kasih sayang kepada anak kandung, yang semestinya ada pada diri orang tua, benar-benar hilang dari diri mereka. Mereka melakukan tindakan yang tidak dilakukan oleh hewan buas paling buas sekalipun.⁸

Berbagai referensi yang ada menceritakan banyak kejadian perihal anak laki dan perempuan yang menjadi korban pembunuhan oleh orang tuanya sendiri, sebagaimana tergambar pada ayat 31, surat Al-Isra'.

Redaksi ayat tersebut bersifat umum, mencakup pembunuhan anak laki laki dan juga anak perempuan. Sejarah telah mencatatkan keinginan Abdul Mutṭalib kakek Nabi *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* untuk mengorbankan salah satu putranya, sebagai bentuk persembahan kepada Allah atas karunia memiliki sepuluh anak laki-laki.⁹

Namun demikian, di masyarakat Arab Jahiliyah, anak perempuan paling sering menjadi korban budaya kejam ini, sebagaimana tersirat pada ayat 8, surat At-Takwīr.

Imam Qatādah, mengutarakan: Ada dua alasan yang melatarbelakangi orang Arab lebih sering membunuh anak perempuan paling dibanding anak laki-laki:

Alasan pertama: Anggapan bahwa anak perempuan tidak berguna bagi keluarga dalam mempertahankan keluarganya atau kabilahnya dari serangan musuh.

Alasan kedua: Anak perempuan dianggap sebagai ancaman bagi martabat keluarga, karena mereka berpotensi menjadi korban pemerkosaan oknum kabilah lain, atau dinikahi oleh lelaki dari kabilah yang status sosialnya lebih rendah.¹⁰

Karena itu, banyak masyarakat Arab kala itu bermuram durja bila istrinya melahirkan anak perempuan, bahkan banyak dari mereka yang segera merencanakan pembunuhnya. Allah Ta'āla berfirman:

⁸ As Sa'dī, Abdurrahmān bin Nāṣir, *Taisīr Al Karīm Ar Raḥmān Fi Tafsīr Kalāmi Al Mannān*, Beirut, Muassasatu Ar Risālah, cet ke-1, thn: 2000, hlm. 274.

⁹ Ismā'il bin Kaṣīr, *As Sīrah An Nabawiyah*, Bairūt, Dār Al Ma'rifah, jld. 1, hlm. 175.

¹⁰ Abu Abdillah Al Qurṭubi, *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*, Beirut, Dār 'Ālamīl Kutub, tahun: 1423 H, jld. 10, hlm. 117.

وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُم بِالْأُنثَىٰ ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ٥٨ يَتَوَرَّى مِنَ الْآلِقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ ۚ أَيُمْسِكُهُ عَلَىٰ هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ ۗ أَلَا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ

*Dan apabila seseorang dari mereka diberi kabar dengan (kelahiran) anak perempuan, hitamlah (merah padamlah) mukanya, dan dia sangat marah. Ia menyembunyikan dirinya dari orang banyak, disebabkan buruknya berita yang disampaikan kepadanya. Apakah dia akan memeliharanya dengan menanggung kehinaan ataukah akan menguburkannya ke dalam tanah (hidup-hidup)? Ketahuilah, alangkah buruknya apa yang mereka tetapkan itu.*¹¹

Beberapa redaksi dalil di atas menggambarkan dengan jelas kondisi psikologi orang-orang jahiliah dahulu ketika mengetahui istrinya melahirkan seorang anak wanita. Begitu berat beban psikologi mereka sehingga sebagian mereka berpikir untuk membunuh anak perempuannya itu dengan cara membuangnya atau menguburnya hidup-hidup.

Berbagai referensi sejarah menceritakan praktik pembunuhan anak, terutama anak perempuan, terus berlangsung hingga akhirnya Islam datang menghapuskan perilaku sadis ini. Lebih jauh lagi Islam membawa ajaran yang memuliakan kaum wanita, sehingga mereka mendapatkan hak-haknya secara adil.

Apapun alasan seseorang membunuh anak, maka Islam menganggap tindakan ini sebagai kejahatan besar.

Ada beberapa metode Al-Qur'an dan ḥadīṣ dalam menjelaskan larangan membunuh anak, di antaranya:

- a. Metode larangan tegas, sehingga setiap muslim yang membaca atau mendengar redaksi larangan tersebut pastilah memahami bahwa perbuatan itu haram hukumnya.
- b. Penegasan bahwa pembunuhan anak adalah perbuatan yang diharamkan, sebagaimana diriwayatkan oleh sahabat Abdullāh bin Mas'ūd *radiallāhu 'anhū*, beliau bersabda:

إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَرَّمَ عَلَيْكُمْ عُقُوقَ الْأُمَّهَاتِ وَوَادَ الْبَنَاتِ وَمَنْعًا وَهَاتِ

*Sesungguhnya Allah 'Azza wa Jalla mengharamkan atas kalian perbuatan durhaka kepada ibu, membunuh anak perempuan, dan kebiasaan senang meminta dan enggan memberi (pelit).*¹²

¹¹ An Naḥl (16): 58-59.

¹² Al Bukhārī, Muhammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ Imām Bukhārī*, Beirut, Dār Ibnu Kaṣīr, cet ke: 3, tahun 1987, jld. 2, hal 848, ḥadīṣ no: 2247 dan An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al Jil, jld. 5, hlm. 130, ḥadīṣ no: 4580.

Allah Ta'āla menggabungkan dua metode ini secara bersamaan pada satu ayat, yaitu pada ayat 31, surat Al Isra'.

c. Penegasan bahwa pembunuhan anak adalah salah satu dosa besar paling besar, bahkan dalam sebagian redaksi ḥadīs dijadikan sebagai dosa besar kedua setelah dosa menyekutukan Allah Ta'āla, mengungguli dosa berzina dengan istri tetangga.¹³

d. Nabi *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam* berdoa memohon perlindungan kepada Allah Azza wa Jalla dari perbuatan membunuh anak, sebagaimana diriwayatkan pada ḥadīṣ riwayat Al-Mughīrah bin Syu'bah raḍiallāhu 'anhu.¹⁴

e. Komitmen untuk tidak membunuh anak dijadikan sebagai salah satu syarat baiat kepada Rasulullāh *ṣallallāhu 'alaihi wa sallam*, sebagaimana disebutkan pada ayat 12 surat Al Mumtaḥanah.

2. Dampak Buruk Pembunuhan Anak

Kejahatan terhadap kemanusiaan dengan membunuh anak mencerminkan kebodohan pelakunya. Kehadiran anak dalam keluarga yang membawa banyak keuntungan bukannya disyukuri namun mereka anggap sebagai ancaman atau biang kesialan. Berawal dari anggapan tersebut, mereka terjebak pada perilaku menyimpang, yaitu membunuh anak keturunan yang mereka lahirkan sendiri.

Tak ayal lagi, tindakan itu membebani mereka dengan kerugian besar; kerugian psikologi, materi, sosial dan lainnya. Belum lagi dosa yang mereka pikul dan siksa yang menanti mereka di akhirat. Allah Ta'āla berfirman:

قَدْ خَسِرَ الَّذِينَ قَتَلُوا أَوْلَادَهُمْ سَفَهًا بِغَيْرِ عِلْمٍ وَحَرَمُوا مَا رَزَقَهُمُ اللَّهُ أَفَبِرَاءٍ عَلَى اللَّهِ قَدْ ضَلُّوا وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ

*Sesungguhnya rugilah orang yang membunuh anak-anak mereka karena kebodohan lagi tidak mengetahui, dan mereka mengharamkan apa yang Allah telah rezekikan kepada mereka dengan semata-mata mengada-adakan terhadap Allah. Sesungguhnya mereka telah sesat dan tidaklah mereka mendapat petunjuk.*¹⁵

¹³ Al Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ Imām Bukhāri*, Beirut, Dār Ibnu Kaṣīr, cet ke: 3, tahun 1987, jld.4, h al 1626, ḥadīṣ no: 4207 dan An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Beirut, Dār Al Jil, cet ke: tanpa, tahun: tanpa, jld. 1, hlm. 63, ḥadīṣ no: 267.

¹⁴ At Ṭabrāni, Sulaimān bin Aḥmad, *Al Mu'jam Al Kabīr*, Mosul, Maktabah Al 'Ulūm wa Al Ḥikam, cet ke: 2, tahun 1983, jld. 20, hlm. 386, ḥadīṣ No.: 909.

¹⁵ QS. Al An'am (6): 140.

Apapun alasannya, membunuh anak sendiri adalah kejahatan besar, bukti kebodohan mendalam pelakunya. Kerusakan akibat membunuh anak nyata, dampak buruknya melebihi dampak buruk apa yang mereka takutkan, berupa potensi terjadinya kemiskinan atau rasa malu akibat tindakan nista yang dilakukan oleh anak mereka.

Secara logika, pembunuhan adalah kerusakan yang pasti, sedangkan kemiskinan atau tercorengnya martabat keluarga adalah risiko yang belum tentu menjadi kenyataan.

Padaahal kekhawatiran akan dua hal tersebut sejatinya dapat mereka rubah menjadi energi positif. Karena keduanya, mereka termotivasi sehingga menjadikan produktivitas mereka meningkat dan lebih giat dalam mengedukasi anak sehingga tidak terperangkap dalam perbuatan nista yang mencoreng nama baik keluarga.

Semua alasan ini menggambarkan bahwa masyarakat Arab kala itu, terjangkiti penyakit sosial paling buruk yaitu kebodohan, sehingga mereka layak disebut dengan masyarakat Jahiliah.¹⁶

Ada banyak alasan yang dapat menjelaskan betapa besar kejahatan membunuh anak; di antaranya:

Alasan pertama: Anak adalah karunia Allah Ta'āla, sehingga wajib disyukuri dan dirawat dengan baik, sebagaimana ditegaskan pada ayat 72 surat An-Nahl. Bila orang yang mendapat karunia itu tidak mensyukurinya namun malah membunuhnya, maka itu bentuk nyata kufur nikmat Allah Ta'āla.

Alasan kedua: Mencintai anak keturunan adalah naluri setiap makhluk hidup, tanpa terkecuali hewan buas. Bila seorang ayah atau ibu tega membunuh anaknya sendiri, maka itu lebih sadis dan buas dibanding hewan buas paling buas.

Alasan ketiga: Praktik membunuh anak keturunan, walau hanya dilakukan kepada anak perempuan, mengancam kelangsungan hidup manusia, karena manusia diciptakan sebagai makhluk sosial yang saling membutuhkan. Kaum pria tidak dapat hidup sempurna tanpa kehadiran kaum wanita, sebaliknya juga demikian. Sedangkan setiap manusia hanya mampu

¹⁶ Al Andalūsi, Muḥammad bin Yūsuf, *Al Bahru Al Muḥīt*, Bairūt, tahun 2001, juz: 4, hlm. 235.

bertahan hidup untuk beberapa puluh tahun saja. Bila keseimbangan popularitas wanita dibanding pria tidak lagi terjaga, niscaya terjadi peperangan demi memperebutkan pasangan hidup.

Dari sisi lain, bila anak perempuan terus menerus dibunuh, niscaya pada suatu masa manusia mengalami kepunahan. Menurunnya jumlah kelahiran anak pada suatu negeri dapat berujung pada kepunahan penduduk negeri tersebut,¹⁷ apalagi ditambah sebagian mereka dibunuh dengan sengaja.

Alasan keempat: Merusak stabilitas ekonomi, seiring dengan menurunnya jumlah penduduk dengan usia produktif yang berakibat langsung pada menurunnya tingkat produktivitas penduduk.

Sebaliknya angka ketergantungan kelompok manula kepada negara turut meningkat, sehingga rusak pula keseimbangan antara kelompok masyarakat produktif dengan kelompok masyarakat yang tidak produktif.¹⁸

3. Motif Pembunuhan Anak

Perbuatan bisa saja sama, yaitu membunuh anak, namun motif yang melatarbelakangi pelakunya melakukan kejahatan ini berbeda-beda. Dari mencermati berbagai redaksi dalil dan referensi maka didapatkan tiga alasan utama yang melatarbelakangi praktik pembunuhan anak sebagaimana berikut:

Motif pertama: Alasan Ekonomi

Banyak orang tua yang tega membunuh anaknya sendiri dilandasi oleh motif ekonomi. Sebagian orang tua karena himpitan ekonomi, menjadikannya kalap, sampai tega membunuh

¹⁷ Sebagaimana dikawatirkan oleh banyak kalangan dengan rendahnya jumlah kelahiran bayi di negeri Jepang. <https://www.republika.co.id/berita/m42hff/seribu-tahun-lagi-penduduk-jepang-punah>.

¹⁸ Mayang Terapulina Br Karo; *Fenomena Shoushika; Analisis Kebijakan Pemerintah Jepang Pada Era Kepemimpinan Shinzo Abe*, *Jurnal Transborders*, Vol. 4, No. 2 (Juni 2021), hlm. 96.

anaknyanya sendiri. Namun demikian, ada pula sebagian orang yang sebatas kekhawatiran saja menjadikannya tega melakukan kejahatan ini.

Dua kondisi ini menggambarkan betapa lemah spirit hidup dan etos kerja mereka, sehingga gagal mengubah kehadiran anak dalam keluarga mereka menjadi energi positif yang membangkitkan jiwa *entrepreneurship* dalam diri mereka.

Kondisi di atas tentu berbeda dengan spirit nenek moyang kita bangsa Indonesia yang tergambar dalam slogan: “banyak anak banyak rezekinya.”

Sebagian peneliti mengetengahkan tiga penafsiran yang berbeda terhadap slogan ini:

Penafsiran pertama: anak berpotensi membantu kedua orang tua dalam menjalankan pekerjaannya.

Penafsiran kedua: anak dapat meneruskan usaha orang tua di saat orang tua telah menginjak umur senja.

Penafsiran ketiga: anak akan merawat kedua orang tua, mencukupi kebutuhannya di saat kedua orang tuanya kurang produktif atau menginjak umur senja yang mulai kehilangan produktivitasnya.¹⁹

Penafsiran keempat:

Menurut hemat saya, masih ada satu sisi penafsiran yang lebih positif terhadap slogan di atas. Penafsiran ini merupakan nilai psikologi yang patut ditumbuhkembangkan di tengah masyarakat. Slogan ini bisa bermakna inspirasi dan energi positif bagi kedua orang tua yang memiliki banyak anak, untuk lebih ulet, kreatif dan inovatif dalam bekerja agar dapat mencukupi kebutuhan anak-anaknya. Kehadiran anak banyak di tengah keluarga menjadikan kedua orang tua tertuntut mencurahkan segala daya dan pikiran mereka sehingga lebih produktif, sehingga mampu mencukupi kebutuhan anak-anaknya.

¹⁹ <https://s2kesmas.fkm.unair.ac.id/banyak-anak-banyak-rejeki>.

Kehadiran anak banyak menuntut biaya banyak, dapat menjadi pemantik tumbuh kembangnya jiwa *entrepreneur* pada diri kedua orang tua. Makna semacam inilah yang kemudian diungkapkan dalam pepatah di atas “banyak anak banyak rezeki.”

Motif Kedua: Motif Pertahanan

Kodrat wanita memiliki banyak kelemahan fisik, dianggap sebagai ancaman oleh sebagian suku Arab. Mereka beranggapan bahwa anak perempuan mereka tidak berguna ketika ada ancaman terhadap suku mereka. Sebaliknya, anak wanita hanya menjadi beban bagi anggota kabilah. Ditambah lagi, anak wanita bisa mencoreng kehormatan kabilah tersebut, karena mereka sering kali menjadi sasaran eksploitasi seksual kabilah lain yang lebih kuat.

Sebagian referensi menyebutkan bahwa alasan inilah yang mendorong Qais bin ‘Āṣim At-Tamīmi bertekad membunuh setiap anak wanita yang dilahirkan oleh istrinya. Sebagian suku Arab menyerang suku Qais, dan mereka berhasil menyandera salah seorang putrinya, yang kemudian musuh itu menikahi putrinya tanpa restu dari Qais sebagai orang tuanya.

Setelah melalui proses negosiasi yang cukup alot, tercapailah perjanjian damai. Namun tatkala sang putri diberi pilihan antara kembali ke ayah kandung dan keluarga besarnya atau tetap tinggal bersama lelaki yang telah menyanderanya, ternyata ia lebih memilih bertahan hidup bersama lelaki yang menyanderanya. Karena kecewa sekaligus rasa malu yang begitu mendalam, maka Qais bin ‘Āṣim At-Tamīmi bernazar akan mengubur hidup-hidup setiap anak perempuan yang dilahirkan oleh istrinya.

Sejak saat itu pula, satu persatu kabilah-kabilah Arab lainnya mengikuti langkah Qais At Tamīmi tersebut.²⁰

Kalaupun tidak menjadi korban pemerkosaan, maka anak-anak wanita sering kali kehilangan loyalitasnya kepada kabilah asal. Dalam budaya Arab, anak keturunan dari anak

²⁰ Al ‘Asqalāni, Aḥmad bin ‘Ali, *Fatḥul Bāri Syarah Ṣaḥīḥ Al Bukhārī*, Dār Al Ma’rifah, Beirut, tahun 1379 H, juz: 7, hlm. 145.

wanita dinasabkan kepada suaminya, walaupun suami itu berasal dari kabilah lain, sebagaimana tergambarkan pada bait *sya'ir* Arab berikut:

بنونا بنو أبنائنا، وبناتنا بنوهن أبناء الرجال الأبعد

Putra-putra kita adalah anak keturunan putra-putra kita. Sedangkan putri-putri kita, maka anak mereka adalah putra lelaki asing.²¹

Qatādah As Sadūsi berkata: “Dahulu kabilah Muḍar dan Khuzā’ah terbiasa mengubur hidup-hidup anak perempuan. Kabilah yang paling ekstrem dalam hal ini ialah kabilah Tamim. Mereka melakukan hal itu karena mengkhawatirkan dua hal; hal pertama: adanya kabilah lain yang menyerang mereka lalu mengeksploitasi anak-anak perempuan mereka. Kekhawatiran kedua: adanya lelaki dari kabilah lain yang kedudukan sosialnya lebih rendah menikahi anak perempuan mereka, sehingga nasab keturunan anak perempuan itu menjadi rendah dan hina.”²²

Motif Ketiga: Kelainan Fisik Anak

Orang-orang Arab Jahiliah berprasangka buruk dengan anak yang terlahir dengan kelainan fisik, semisal yang berwarna kekuningan, atau kebiruan. Anak dengan kelainan fisik itu dianggap membawa sial bagi keluarganya, sehingga orang tuanya berusaha menebus kesialan itu dengan berbagai cara, salah satunya dengan cara membunuh anaknya.

Saudah binti Zuhrah dilahirkan dengan warna kulit hitam kebiru-biruan. Kelainan fisik ini, menjadikan ayahnya bertekad hendak membunuhnya, demi menjaga keluarganya dari sial besar di masa mendatang.

Tatkala orang yang ditugasi mengubur hidup-hidup Saudah telah selesai menggali lubang, dari arah belakang terdengar suara yang memintanya agar membiarkan Saudah tetap hidup. Spontan lelaki itu menoleh ke belakang, untuk mengetahui asal usul suara itu. Namun betapa terkejutnya ia, karena tak ada seorang-pun di belakangnya. Ia pun kembali meneruskan

²¹ Al ‘Uqaili, Abdullah bin ‘Aqīl, *Syarah Ibnu ‘Aqīl*, Damasqus, Dār Al Fiker, cet ke: 2, tahun 1985, jld. 1, hlm. 233.

²² Al Qurṭubi, Muḥammad bin Ahmad, *AL Jāmi’ Li Ahkāmī Al Qur’an*, Riyād, Dār ‘Ālam Al Kutub, tahun: 2003, jld. 10, hlm. 117.

rencana mengubur Saudah, namun lagi-lagi terdengar suara dari arah lain yang melarangnya mengubur anak perempuan itu.

Lelaki itu menjadi ketakutan dan segera membawa kembali Saudah ke rumah orang tuanya. Mendengar penuturan orang yang ia tugasi mengubur Saudah, sang ayah yaitu Zuhrah akhirnya membiarkan Saudah tetap hidup. Setelah dewasa, Saudah menjadi seorang dukun dan tukang ramal yang sangat masyhur di kota Makkah.

Saudah binti Zuhrah inilah yang di kemudian hari merekomendasikan kepada Abdullah bin Abdul Mutthalib untuk menikahi Aminah binti Waheb, kedua orang tua Rasūllullāh *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam*.²³

Kisah ini mementahkan hipotesis banyak orang yang beranggapan bahwa orang pertama yang memulai pembunuhan anak perempuan, adalah Qais bin ‘Āṣim At-Tamīmi, dikarenakan kisah Saudah ini terjadi jauh sebelum kisah Qais bin ‘Āṣim At-Tamīmi. Berbagai referensi menegaskan bahwa Qais bin ‘Āṣim At-Tamīmi masih berkesempatan beriman kepada Nabi *ṣhallallāhu ‘alaihi wa sallam*.

Diriwayatkan bahwa Nabi *ṣhallallāhu ‘alaihi wa sallam*, memerintahkan Qais bin ‘Āṣim untuk memerdekakan budak sejumlah anak wanita yang ia kubur hidup-hidup sebagai tebusan dosanya.²⁴

4. Metode Pembunuhan Anak

Data sejarah, mencatatkan ada dua cara yang dilakukan oleh orang-orang jahiliah dalam membunuh anaknya. Perbedaan cara ini sejalan dengan perbedaan motif pembunuhan mereka.

²³ Al Ḥalabi, Ali bin Burhānuddin, *As Sīrah Al Ḥalabiyah Fi Sīrah Al Amīn Al Ma'mūn*, Beirut, Dār Al Ma'rifah, tahun: 1400, jld. 1, hlm. 173.

²⁴ At Ṭabrāni, Sulaimān bin Aḥmad, *Al Mu'jam Al Kabīr*, Maktabah 'Ulūm wa Al Hikam, Mosul, Cet ke-2, tahun 1983, jld. 18, hlm. 377, ḥadīṣ No.: 863.

Metode pertama:

Dengan cara dikubur hidup-hidup ketika ia terlahir ke dunia. Wanita Arab yang telah tiba saatnya melahirkan, maka sang suami membawanya ke tepi lubang yang telah ia gali. Bila anak yang terlahir berjenis kelamin perempuan, maka segera ia mencampakkannya ke dalam lubang tersebut lalu ia kubur hidup-hidup, atau dicampakkan dari atas jurang.²⁵

Naluri sebagian wanita tidak dapat menerima budaya kejam ini, sehingga mereka berusaha sekuat tenaga membujuk suaminya agar mengurungkan keinginan membunuh anak perempuannya. Namun demikian, persepsi buruk tentang anak perempuan sering kali tidak dapat dibendung, sehingga sebagian orang Arab akhirnya tetap saja membunuh putrinya setelah ia berumur enam tahun atau lebih. Mereka berusaha mengelabui istrinya, agar mau menyerahkan anak perempuannya dengan dalih diajak berkunjung ke sebagian karib kerabatnya. Sesampai di tengah jalan, ketika sang ayah menemukan sumur, ia segera menceburkan putrinya itu ke dalam sumur, sehingga ia mati tenggelam di dalam sumur.²⁶

Sebagian ulama' mengetengahkan satu model lain tentang budaya jahiliah yaitu merasa malu memiliki anak perempuan, namun tidak sampai tega membunuhnya. Sebagian orang Arab tidak sampai membunuh anak perempuannya. Karena malu memiliki anak perempuan mereka berusaha sekuat tenaga untuk merahasiakan keberadaan anak perempuan tersebut.²⁷

Metode kedua:

Sebagian masyarakat terdahulu, terutama orang-orang Yahudi meyakini bahwa *al 'Azlu* yaitu mengeluarkan sperma di luar rahim, ketika berhubungan badan, adalah pembunuhan anak sebelum terlahir ke dunia.

²⁵ At Ṭabari, Muḥammad bin Jarīr, *Jāmi' Al Bayān Fi Ta'wīl Al Qur'an*, Bairūt, Muassah Ar Risālah, cet ke-1, tahun 2000, jld. 20, hlm. 229.

²⁶ Abu Abdillah Al Qurṭubi, *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*, Beirūt, Dār 'Ālamīl Kutub, tahun: 1423 H, jld. 7, hlm. 97 & Al Alūsī, Maḥmūd Syukri, Mesir, Dār Al Kitāb Al Miṣri, cet ke-2, tahun: tanpa, jld. 3, hlm. 43.

²⁷ Al Qurṭubi, *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*, Beirūt, Dār 'Ālamīl Kutub, jld. 10, hal 117.

Sedangkan di tengah masyarakat Arab kala itu, ada anggapan bahwa air mani lelaki itu bernyawa dan berbentuk seperti manusia. Karenanya bila seorang lelaki dengan sengaja mengeluarkan air maninya di luar rahim istrinya, maka sama halnya membunuh nyawa yang ada di air mani tersebut. Dua keyakinan di atas menjadikan sebagian orang Arab kala itu takut untuk melakukan *'azēl* ketika berhubungan badan dengan istri atau budaknya.²⁸

Semula Nabi shallallāhu 'alaihi wa sallam mengakomodir anggapan orang-orang Yahudi di atas, seiring dengan kebiasaan beliau pada awal masa hijrah ke Madinah, beliau sering mengakomodir ajaran-ajaran Yahudi, selama tidak ada larangan, sehingga beliau pun menyampaikan anggapan ini kepada para sahabatnya.²⁹

Namun tak selang berapa lama, turun wahyu kepada beliau yang menjelaskan bahwa anggapan orang-orang Yahudi tersebut tidak benar, bertentangan dengan fakta tahapan penciptaan manusia.

Tahapan penciptaan manusia berawal dari air mani, selanjutnya secara bertahap berubah menjadi segumpal darah, untuk kemudian berubah menjadi segumpal daging. Segumpal daging itu kemudian tumbuh menjadi tulang yang berbalut daging. Setelah berlalu empat bulan genap di dalam rahim, barulah nyawa ditiupkan ke dalam jasad janin tersebut. Dengan demikian, mengeluarkan air mani di luar rahim tidak dapat dianggap sebagai bentuk pembunuhan anak sebelum mereka terlahir.³⁰

Tindakan mencegah kehamilan, bila dikaji dari perspektif akidah Islam, maka tindakan itu tidak dapat mengubah takdir Allah. Bila Allah telah menakdirkan seorang jiwa terlahir ke dunia, niscaya pasti terlahir, walau sang ayah tidak menghendakinya sehingga ia berusaha mengeluarkan air maninya di luar rahim sang istri, sebagaimana ditegaskan pada ḥadīṣ Nabi *shallallāhu 'alaihi wa sallam*, sehingga tindakan ini sia-sia semata, sebagaimana ditegaskan pada sebagian ḥadīṣ.³¹

²⁸ At Ṭahāwī, Abu Ja'far Aḥmad bin Muḥammad, *Bayān Musykil Al Aṣār*, Beirut, Muassasah Ar Risālah, cet ke-1, tahun: 1994, jld. 9, hlm. 318.

²⁹ An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj, *Ṣahīh Muslim*, Beirut, Dār Al Jil, jld. 4, hlm. 161, ḥadīṣ no: 3638.

³⁰ QS. Al Mukminūn (23) 12-14.

³¹ Al Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il, *Ṣahīh Imām Bukhāri*, Beirut, Dār Ibnu Kaṣīr, cet ke: 3, tahun 1987, jld. 2, hal 898, ḥadīṣ no: 2404 & An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj, *Ṣahīh Muslim*, Beirut, Dār Al Jil, cet jld. 4, hlm. 158, ḥadīṣ no: 3619.

Adapun di zaman ini, setelah ditemukan berbagai metode yang benar-benar menghalangi terjadinya pembuahan sel telur pada rahim wanita, maka tindakan ini patut dikaji ulang. Dengan metode vasektomi misalnya, atau menggunakan kondom ketika berhubungan badan, pembuahan sel telur benar-benar dapat dicegah. Tindakan seperti ini, walau tidak dapat dianggap sebagai pembunuhan anak, namun memiliki dampak menekan pertumbuhan kelahiran anak, yang serupa dengan tindakan membunuh mereka setelah terlahir ke dunia.

Terlebih lagi tindakan di atas sering kali dilatar belakangi oleh alasan ekonomi. Khawatir memiliki banyak anak sehingga tidak mampu menafkahi mereka, atau sehingga khawatir rezekinya berkurang karena tidak dapat menjual budak wanita tersebut bila budak itu melahirkan anak dari dirinya.³²

Bisa jadi penafsiran semacam ini yang melatar belakangi Nabi *ṣallallāhu ‘alaihi wa sallam* menyebutnya sebagai *Al Wa’du Al Khafī*”, pembunuhan anak yang terselubung, karena keserupaan motif ekonomi antara keduanya. Pernyataan beliau ini merupakan *warning* bagi para sahabat agar tidak terjatuh pada pola pikir orang-orang jahiliah dahulu, takut jatuh miskin karena banyak anak.³³

Keserupaan motif ekonomi ini secara tinjauan fikih dapat merubah hukum menumpahkan air mani di luar rahim dari yang semula boleh, menjadi haram, sebagaimana ditegaskan oleh Al-Albani.³⁴

5. Pembunuhan Anak di Era Modern

Pelaku kejahatan bisa saja mati, dan pelaku kebaikan juga demikian, sedangkan kejahatan dan kebaikan itu akan terus eksis, karena keduanya bersifat universal. Tidak mengherankan bila kejahatan membunuh anak juga terjadi di era modern, lengkap dengan berbagai motivasinya. Hanya saja perbedaan teknologi yang ada di setiap masa dan negeri menjadikan pola kejahatan dan kebaikan itu mengalami perubahan cara. Namun demikian,

³² Seorang budak wanita bila digauli oleh majikannya, lalu ia hamil, dan melahirkan anak, maka majikannya tidak lagi dapat memperjual belikannya. Ibnu Qudāmah, Abdullah bin Ahmad, *Al Mughni Fi Fiqhi Al Imām Aḥmad bin Ḥambal As Syaibāni*, Beirut, Dār Al Fikri, cet ke- 1, tahun: 1405, jld. 12. Hlm. 492.

³³ Al Jauziyah, Ibnul Qayyim, *Ḥāsiyah ‘Ala Sunan Abi Dāwud*, Beirut, Dār Al Kutub Al ‘Ilmiyyah, cet ke-2, tahun: 1415.

³⁴ Al Albāni, Muḥammad bin Nasiruddīn, *Adāb Az Zafāf*, ‘Amman Jordania, Al Maktabah Al Islāmiyah, cet ke-1, tahun 1409, hlm. 136-137.

walau berbeda sarana, cara dan metode, substansinya tetap sama. Sampai-sampai di sebagian negara barat melangkah lebih jauh, dengan melegalkan tindakan aborsi pada kondisi dan persyaratan tertentu.³⁵

Di era modern, perilaku membunuh anak memanfaatkan kemajuan teknologi dan ilmu pengetahuan. Diskriminasi terhadap bayi wanita masih saja menjadi salah satu alasan para pelaku kejahatan ini.

Di berbagai negara, masih banyak ditemukan orang yang dengan sengaja menggugurkan kandungannya, sejak mengetahui kandungannya berjenis kelamin wanita, baik dengan bantuan tenaga medis atau dengan mengonsumsi obat-obatan tertentu yang diyakini dapat menggugurkan kandungan.³⁶

Namun demikian, peneliti menemukan ada satu alasan baru yang melatarbelakangi pembunuhan anak sebelum terlahir ke dunia, yaitu karena kehamilan tersebut tidak direncanakan. Bisa karena korban kekerasan seksual, bisa pula karena pergaulan bebas, terutama pada usia dini dan pengaruh minuman keras.³⁷

Sejauh yang peneliti baca dari referensi klasik, alasan ini belum pernah terungkap pada masa-masa dahulu, padahal pergaulan bebas, dan minuman keras pada saat itu juga merajalela. Sehingga kehamilan di luar nikah atau kehamilan di usia dini juga sangat dimungkinkan terjadi. Namun demikian, peneliti belum menemukan data bahwa mereka menggugurkan atau membunuh anak hasil hubungan di luar nikah itu. Bahkan data menyebutkan hal sebaliknya, mereka tetap mengakui anak hasil hubungan di luar nikah tersebut.

Seorang wanita pelacur di zaman jahiliah yang jelas-jelas menjalin hubungan dengan banyak lelaki, bila kemudian hamil lalu melahirkan seorang anak, semua lelaki yang pernah menjalin hubungan badan dengannya bersedia menerima kehadiran anak tersebut. Mereka

³⁵ Argent, Vincent. "Abortion law: campaign groups and the quest for change." *BMJ Sexual & Reproductive Health* 32.4 (2006): 215-217.

³⁶ Lee, Ellie. "Constructing abortion as a social problem: "Sex selection" and the British abortion debate." *Feminism & psychology* 27.1 (2017): 15-33.

³⁷ Aisyaroh, Noveri, S. P. P. D. I. Kebidanan, and F. I. K. Unissula. "Kesehatan Reproduksi Remaja." *Jurnal Majalah Ilmiah Sultan Agung. Universitas Sultan Agung* (2010).

akan menghadirkan seorang yang dikenal ahli dalam hal mengenali sidik jari kaki untuk mengenali siapakah lelaki yang paling identik dengan sidik jari kaki anak tersebut.³⁸

D. KESIMPULAN

Dari berbagai data yang terungkap pada penelitian ini, maka peneliti menemukan beberapa kesimpulan berikut:

1. Belum ditemukan dalam sejarah keberadaan orang yang tidak menginginkan anak keturunan secara mutlak, karena kehadiran anak keturunan adalah bagian dari naluri setiap insan, bahkan seluruh makhluk hidup. Dalam sejarah, terdapat kasus-kasus penolakan terhadap kehadiran anak dengan jenis kelamin tertentu, atau dengan kondisi fisik tertentu karena alasan mitos atau alasan ekonomi atau lainnya.
2. Praktik pembunuhan anak, bukan hanya terjadi setelah mereka terlahir ke dunia. Dengan berbagai metode, klasik maupun modern, pembunuhan anak dapat terjadi sejak anak masih berada dalam kandungan.
3. Ajaran Islam, menilai tindakan manusia bukan hanya pada level luarannya semata, namun juga pada level motivasinya. Mencegah kehamilan dengan menggunakan alat kontrasepsi sehingga sperma tidak dapat masuk ke rahim, bisa saja dilatar belakangi oleh motif yang serupa dengan motif pembunuhan anak, yaitu motif ekonomi. Dua tindakan ini walau berbeda namun memiliki kesamaan motivasi, sehingga layak untuk mendapatkan penetapan hukum yang serupa pula.
4. Peneliti tidak menemukan alasan baru dari para pelaku pembunuhan anak. Alasan utama yang mereka ungkap masih saja berputar pada dua hlm. alasan ekonomi, dan diskriminasi terhadap jenis kelamin tertentu. Alasan ini kemudian diwujudkan dalam bentuk pembatasan jumlah anak, ataupun keengganan memiliki anak atau bahkan pada praktik kriminal pembunuhan anak.
5. Upaya mencegah kehamilan mungkin kurang efektif di satu masa, namun dengan adanya perkembangan pola dan tata caranya, bisa saja berubah menjadi sangat efektif, sehingga

³⁸ Al Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il, *Ṣaḥīḥ Imām Bukhāri*, Beirut, Dār Ibnu Kaṣīr, cet ke: 3, tahun 1987, jld. 5, hal 1970, ḥadīṣ no: 4834.

perubahan efektivitas ini patut dikaji ulang, untuk mendapatkan hukum yang sesuai dengannya.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al Bukhāri, Muhammad bin Ismā'il. *Ṣaḥīḥ Imām Bukhāri*. Beirut: Dār Ibnu Kaṣīr, Cet ke: 3, 1987.

An Naisābūri, Muslim bin Hajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Al Jil, t.th.

Al 'Asqālāni, Aḥmad bin 'Ali. *Fatḥul Bāri Syarah Ṣaḥīḥ Al Bukhāri*. Beirut: Dār Al Ma'rifah, 1379 H.

As Sa'dī, Abdurrahmān bin Nāṣir. *Taisīr Al Karīm Ar Raḥmān Fi Tafsīr Kalāmi Al Mannān*. Beirut: Muassasatu Ar Risālah, Cet ke-1, 2000.

Ismā'il bin Kaṣīr. *As Sīrah An Nabawiyah*. Bairūt: Dār Al Ma'rifah, t.th.

Abu Abdillah Al Qurṭubi. *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*. Beirut: Dār 'Ālamil Kutub, 1423 H.

At Ṭabrāni, Sulaimān bin Aḥmad. *Al Mu'jam Al Kabīr*. Mosul: Maktabah Al 'Ulūm wa Al Ḥikam, Cet ke: 2, 1983.

Al Andalūsi, Muḥammad bin Yūsuf. *Al Bahru Al Muḥīt*. Bairūt: tanpa penerbit, 2001.

Al 'Uqaili, Abdullāh bin 'Aqīl. *Syarah Ibnu 'Aqīl*. Damasqus: Dār Al Fiker, Cet ke: 2, 1985.

Al Qurṭubi, Muḥammad bin Ahmad. *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*. Riyād: Dār 'Ālam Al Kutub, 2003.

Al Ḥalabi, Ali bin Burhānuddin. *As Sīrah Al Ḥalabiyah Fi Sīrah Al Amīn Al Ma'mūn*. Beirut: Dār Al Ma'rifah, 1400.

At Ṭabari, Muḥammad bin Jarīr. *Jāmi' Al Bayān Fi Ta'wīl Al Qur'an*. Bairūt: Muassah Ar Risālah, Cet ke- 1, 2000.

Abu Abdillāh Al Qurṭubi. *Al Jāmi' Li Ahkāmī Al Qur'an*. Beirut: Dār 'Ālamil Kutub, 1423 H.

At Ṭaḥāwi, Abu Ja'far Aḥmad bin Muḥammad. *Bayān Musykil Al Aṣār*. Beirut: Muassasah Ar Risālah, Cet ke-1, 1994.

Ibnu Qudāmah, Abdullāh bin Ahmad. *Al Mughni Fi Fiqhi Al Imām Aḥmad bin Ḥambal As Syaibāini*. Beirut: Dār Al Fikri, Cet ke- 1, 1405.

Al Jauziyah, Ibnul Qayyim. *Ḥāsiyah ‘Ala Sunan Abi Dāwud*. Beirut: Dār Al Kutub Al ‘Ilmiyyah, Cet ke-2, 1415.

Al Albāni, Muḥammad bin Nasiruddīn. *Adāb Az Zafāf*. ‘Ammān Jordania: Al Maktabah Al Islāmiyah, Cet ke-1, 1409.

Al ‘Askari, Abu Al Hilāli. *Jamharatu Al Amsāl*. Beirut: Dār Al Fikir, Cet ke 2, tahun 1988.
Argent, Vincent. "Abortion Law: Campaign Groups and The Quest for Change." *BMJ Sexual & Reproductive Health* 32.4, 2006.

Lee, Ellie. "Constructing abortion as a social problem: “Sex Selection” and The British Abortion Debate." *Feminism & Psychology* 27.1, 2017.

Aisyaroh, Noveri, S. P. P. D. I. Kebidanan, and F. I. K. Unissula. "Kesehatan Reproduksi Remaja." *Jurnal Majalah Ilmiah Sultan Agung. Universitas Sultan Agung*, 2010.

Mayang Terapulina Br Karo; Fenomena Shoushika; Analisis Kebijakan Pemerintah Jepang Pada Era Kepemimpinan Shinzo Abe, *Jurnal Transborders*, Vol. 4, No. 2, Juni 2021.

<https://s2kesmas.fkm.unair.ac.id/banyak-anak-banyak-rejeki>.

<https://www.republika.co.id/berita/m42hff/seribu-tahun-lagi-penduduk-jepang-punah>.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**KEDUDUKAN ADILLAH ISTI'NĀSIYYAH
DALAM PENGUATAN HUKUM FIKIH NORMATIF**

Akhmad Husaini

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
zufaralasad89@gmail.com

Fathan Jihadul Islam

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
fathanwork@gmail.com

Deni Irawan

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
d3ni.ok@gmail.com

ABSTRACT

In Islamic jurisprudence issues, sometimes problems are found for which there are no valid, clear, and firm evidences, whether from the agreed upon evidence or not. There is also issue that has evidences but there are other things that also strengthen the basis. This is not in the context of arguing, but is sometimes used to further solidify the outlook and action. The evidence is called adillah isti'nāsiyyah. There are eleven adillah isti'nāsiyyah found in this discussion. Two of them deserve to be promoted to adillah mukhtalaf fihi status. The two which went up in status were al-akhzu bi aqalli maqiila and al-istiqrā'. The others are al-akhzu bil akhaff, al-akhzu bil aktsar, al-akhzu bil asyaq, al-akhzu bil wash, dalalatus siyāq, dalalatul iqtirān, weak but has authentic meaning hadiths, al-iḥtiyaṭ, al-ilhām. Discussions about the adillah isti'nāsiyyah separately and comprehensively have not been found and discussed, although they still exist. Of course, it is necessary to elaborate further on this issue in order to add to the body of scientific knowledge. In discussing an Islamic jurisprudence issue, etc., scholars sometimes use this term in order to increase the basis for argumentation, even though in essence the evidences presented are sufficient.

Keyword: adillah isti'nāsiyyah; evidence; normative Islamic jurisprudence.

ABSTRAK

Dalam permasalahan fikih, terkadang ditemukan permasalahan yang tidak terdapat dalil yang valid, jelas, dan tegas baik dari dalil yang disepakati maupun tidak. Ada juga permasalahan yang memiliki dalil namun ada hal lain yang ikut memperkuat pijakan. Hal tersebut bukan dalam rangka berargumentasi namun kadang digunakan untuk lebih memantapkan sikap dan tindakan. Dalil tersebut dinamakan *adillah isti'nāsiyyah*. Ditemukan dalam pembahasan ini sebelas *adillah isti'nāsiyyah*. Dua di antaranya layak naik tingkat menjadi *adillah mukhtalaf fihi*. Dua yang naik tingkat adalah *al-akhzu bi aqalli maqiila* serta *al-istiqrā'*. Adapun yang lain adalah *al-akhzu bil akhaff*, *al-akhzu bil aktsar*, *al-akhzu bil asyaq*, *al-akhzu bil washth*, *dalalatus siyāq*, *dalalatul iqtirān*, hadis lemah namun artinya shahih, *al-iḥtiyāt*, *al-ilhām*. Pembahasan mengenai *adillah isti'nāsiyyah* secara tersendiri dan komprehensif belum banyak ditemukan dan dibahas meskipun tetap ada. Tentunya perlu dielaborasi lebih lanjut mengenai masalah ini guna menambah khazanah keilmuan. Di sela-sela pembahasan mengenai suatu permasalahan fikih dsb, para ulama terkadang melontarkan term ini guna memperbanyak pijakan argumentasi, meski pada hakikatnya dalil yang dibawakan sudah mencukupi.

Kata Kunci: *adillah isti'nāsiyyah*; dalil; fikih normatif.

A. PENDAHULUAN

Ulama Ahlus Sunnah menetapkan konsensus bahwa dalil yang disepakati adalah Al-Qur'an dan sunnah. Dua hal itulah dasar pensyariatian hukum. Kemudian muncul dari keduanya dua dalil yang berkaitan erat dengan dua dalil pokok tadi yaitu ijmak (kesepakatan ulama) dan qiyas (analogi). Keempat dalil itulah poros argumentasi dalam agama. Imam As-Syafi'i berkata;

وَجِهَةُ الْعِلْمِ الْخَيْرُ: فَشِي الْكِتَابِ، أَوْ السُّنَّةِ، أَوْ الْإِجْمَاعِ، أَوْ الْقِيَاسِ.

Adapun arah ilmu (berdasarkan) kabar yang tertera dalam kitab atau sunnah atau ijmak atau qiyas.³⁹

Dalil-dalil di atas secara substantif tidak akan kontradiksi karena semuanya berasal dari Allah Ta'ala. Apabila ada indikasi kontradiktif yang kuat, maka banyak kemungkinan terjadi. Bisa jadi ayatnya telah *mansūkh* (terhapus), hadisnya tidak absah, penukilan mengenai ijmaknya kurang valid, qiyasnya bermasalah, kurangnya ilmu, orientasi yang rusak, dan buruknya pemahaman.

³⁹ Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Al-Risalah*, (Mesir : Maktabah Halaby, 1358), 34.

Dalam membahas mengenai dalil, para ulama meninjau dalil dari beberapa tinjauan.⁴⁰ Ditinjau dari sepakat tidaknya ulama menggunakan dalil tersebut menjadi tiga:

1. Dalil yang disepakati yaitu Al-Quran dan as-sunnah.
2. Dalil yang sedikit diperselisihkan yaitu ijmak dan qiyas.
3. Dalil yang banyak diperselisihkan seperti *qaul ṣahābi* (perkataan sahabat), *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *syar'u man qablana*, *istiḥāb*, *sad'zara'i*, dsb.

Pembagian dalil dalam banyak perspektif telah banyak dibicarakan oleh para ulama. Hal ini bisa dirujuk kepada kitab-kitab yang membahas masalah usul fikih khususnya dalam masalah dalil. Mengenai dalil yang tidak disepakati keabsahannya sebagai dalil banyak yang diperbincangkan oleh para ulama. Mereka menamakan dalil-dalil *mukhtalaf fihī* (yang tidak disepakati) dengan *adillah taba'iyyah*⁴¹. Jenisnya pun beragam. Bahkan ada yang menyebutkan jumlah dalil masuk dalam kategori ini sebanyak 38 dalil. Namun yang masyhur ada 11 dalil. Adapun sisanya maka sebagian ulama meng*include*kan dalam 11 dalil.⁴² Kesebelas dalil tadi adalah *istiḥāb*, *istiḥsān*, *maṣlaḥah mursalah*, *'urf*, *qaul ṣahābi*, *sad'zara'i*, *syar'u man qablana*, *ijmā' ahlil madinah*, *istiqrā'*, *istidlāl*, dan *'adam al-dalil*.

Dalam membahas dalil, perlu diketahui bahwa pengurutan dan penggunaan dalil harus dilakukan dengan tertib dan teratur sehingga tidak didahulukan sebuah dalil yang kurang kuat di atas dalil yang kuat. Pengetahuan yang dalam dan kuat mengenai dalil dengan banyak pembagiannya serta cara mengaplikasikannya dan mengurutkannya adalah sebagian dari syarat seseorang menjadi ahli ijtihad. Ibnu Sam'ani tatkala menjelaskan syarat-syarat berijtihad beliau berkata dalam syarat yang kelima.

“Adapun syarat kelima adalah mengetahui qiyas dan mengurutkan dalil –dalil yang ada serta mengetahui mana yang paling layak untuk dikedepankan. Maka (seseorang) mengedepankan dalil yang paling pertama dan mengakhirkan dalil yang tidak sederajat dengan dalil yang pertama tadi. Lantas dia juga harus mengetahui cara men*tarjih* (menguatkan) dalil sehingga bisa mengedepankan yang *rajih* (kuat) di atas *marjuh* (lemah).”⁴³

⁴⁰ Iyadh Sulami, *Ushul Fiqh*, (Riyadh: Dar Tadmuriyyah, 2005), 98.

⁴¹ Dinamakan dengan *adillah taba'iyyah* karena dalil ini tidak berdiri sendiri namun dikuatkan kandungannya oleh salah satu atau semua dalil pokok yang telah disebutkan.

⁴² Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nāsiyyah Indal Ushuliyyin*, (Yordania: Dar Nafais, 2005), 20.

⁴³ Abul Mudzaffar Mansur bin Muhammad As-Sam'ani, *Qawāthi' al-Adillah*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1999), 2/306.

Adillah isti'nāsiyyah dalam urutan tidak seperti *adillah muikhtalaf fih* bahkan tidak sekuat *adillah muttafaq alaihi*. *Adillah isti'nāsiyyah* ada ataupun tidak, selama ada dalil yang lebih kuat maka tidak berpengaruh. *Adillah isti'nāsiyyah* hanya menjadi dalil yang bisa dikatakan tersier yakni pelengkap. Namun terkadang di suatu keadaan, seseorang -dikarenakan keterbatasannya- tidak mendapatkan dalil kecuali dari *adillah isti'nāsiyyah*. Maka bagaimana dalil tersebut digunakan. Ini yang menarik untuk dibahas. Bahkan ada pembahasan *adillah isti'nāsiyyah* yang bercampur dengan *adillah mukhtalaf fih* dikarenakan ulama berkontroversi dalam hal tersebut.

Meskipun *adillah isti'nāsiyyah* termasuk kasta terendah dalam pendalilan namun eksistensi dalil tersebut merupakan sumbangan penting dalam khazanah fikih dan usul fikih karena sifat dua ilmu ini yang mengakomodir dinamisnya waktu dan zaman sehingga relevansi Islam akan terus terlihat sepanjang zaman. Tentunya bagi yang melihatnya dengan pandangan ilmiah dan objektif.

Dalam permasalahan *adillah isti'nāsiyyah* secara khusus terdapat beberapa literatur yang membahas hal ini, di antaranya berjudul *Al-Adillah Al-Isti'nāsiyyah 'Inda al-Ushuliyyīn* (*Adillah Isti'nāsiyyah* dalam pandangan ulama usul fikih) yang ditulis oleh Asyraf bin Mahmud Al-Kinani. Dalam tulisannya, penulis banyak mengambil keterangan para *ushuliyyin* dalam kitab-kitab mereka. Dalam jurnal ini, sebagian data diambil dari tesis tersebut.

Adapun kitab yang membahas mengenai *adillah isti'nāsiyyah* dari kalangan ulama terdahulu maka pembahasan mengenai hal tersebut tidak dikhususkan dalam satu kitab penuh namun bercampur dengan pembahasan lain. Seperti *Al-Bahr al-Muḥīth* karya Az-Zarkasyi, dan kitab *Al-Uddah Fi Ushul Fiqh* karya Abu Ya'la. Sehingga tulisan dalam makalah ini sedikit banyak akan menjadikan kitab-kitab tersebut sebagai sumber data primer dalam membahas masalah ini.

B. METODE PENELITIAN

Makalah ini ditulis dengan menggunakan metodologi kualitatif. Jenis penelitian yang digunakan adalah *library research* (penelitian pustaka) yang terfokus pada literatur-literatur klasik dan kontemporer dalam usul fikih yang membahas mengenai *adillah isti'nāsiyyah* dan juga data pendukung lainnya.

Penelitian ini bersifat penelitian deskriptif yang berupaya menemukan dan mengkorelasikan data-data yang didapat serta menggunakan bantuan dari data-data penunjang seperti kamus bahasa arab, kitab-kitab usul fikih, kitab-kitab tafsir dsb guna menampilkan masalah secara jelas dan utuh.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Pengertian *Adillah isti'nāsiyyah* dan Macam-macamnya

Sebagai langkah awal dalam membahas masalah ini perlu diketahui mengenai pengertian *adillah isti'nāsiyyah* secara kata dan arti jika digabungkan sehingga bisa menjadi pijakan awal dalam membahas dan memahami masalah ini.

Adillah adalah bentuk jamak (plural) dari *dalil*. Dalil secara bahasa adalah petunjuk kepada tujuan. Adapun secara istilah maka sesuatu yang jika digunakan dengan benar maka akan menyampaikan kepada suatu kesimpulan kabar.⁴⁴ Dalil disebut dalil dikarenakan ia memberi petunjuk kepada suatu pengetahuan yang serupa dengan penunjuk jalan yang menjadi pemandu perjalanan. Sehingga jika kaum tersebut mengikutinya maka mereka akan sampai kepada tujuan yang dimaksud.⁴⁵

Isti'nāsiyyah berasal dari kata *unsu* yang berarti ketenangan hati yang merupakan dari lawan keterasingan. Salah satu derivasi darinya adalah *anis* yang berarti teman dalam kesepian. Sehingga dalam bahasa arab *isti'nās* adalah kembali kepada sesuatu yang membuat jiwa tenang dan menghilangkan rasa kekhawatiran.⁴⁶

Adapun jika *adillah isti'nāsiyyah* digabungkan sebagai suatu kata majemuk⁴⁷ maka artinya adalah dalil yang dipakai oleh seorang *ushuli* (ahli ushul fikih) tatkala tidak didapatkan dalil yang valid dan tegas dalam masalah ini, atau dalil yang digunakan untuk sekadar menguatkan dalil yang ada dan menegaskannya.⁴⁸ Sehingga bisa dilihat dari makna tadi bahwa *adillah isti'nāsiyyah* tidak bisa menjadi rujukan dan sandaran dalam legitimasi hukum namun sebagai bahan pelengkap untuk memantapkan hati dan langkah. Namun penggunaan

⁴⁴ Abdullah bin Shalih Al-Fauzan, *Syarh Waraqat*, (Riyadh: Maktabah Dar Minhaj, 1431), 45.

⁴⁵ Ahmad bin Ali Al-Jashshas, *Al-Fushul Fil Ushul*, (Kuwait: Wizaratul Awqaf, 1994), 7/4.

⁴⁶ Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, (Dar Shadir: Beirut, 1414 H), 6/14.

⁴⁷ Susunan pada kata tersebut disebut susunan *na'at man'ut* atau *sifat mausuf* yang berarti kata yang disifati. Dalam hal ini *adillah* berkedudukan sebagai *maushuf* dan *isti'nāsiyyah* berkedudukan sebagai sifat. Sehingga secara bahasa adalah dalil yang bersifat isti'nās.

⁴⁸ Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nāsiyyah Indalushuliyyin*, 22.

dalil ini harus dibarengi dengan syarat dan ketentuan yang ada agar tidak menimbulkan salah persepsi dan aplikasi.

Dari pembahasan yang telah diteliti, penulis mendapati beberapa hal yang dimasukkan para ulama ke dalam lingkup *adillah isti'nāsiyyah* yaitu ada sebelas kategori yang akan disebutkan pada pembahasan kemudian.

Hal-hal yang nanti akan disebutkan merupakan kategori *adillah isti'nāsiyyah* dikalangan ulama. Di antaranya ada yang naik tingkat dari *isti'nas* menjadi *istidlal*⁴⁹ meski dengan status dalil *mukhtalaf fihī* (dalil yang diperselisihkan keautentikannya). Pada pembahasan berikutnya akan dijelaskan secara terperinci mulai pengertiannya, kedudukannya dalam penguatan hukum fikih, dan contoh praktis yang sesuai dengan hal tersebut.

Adapun kategorinya maka sebagai berikut:

a. **الأخذ بأقل ما قيل *Al-Akhzu bi Aqalli Maqila* (Mengambil Pendapat yang Paling Sedikit)**

Para ulama berbeda pendapat dalam mendefinisikan. Definisi yang dianggap cukup komprehensif dan mewakili pendapat-pendapat yang ada adalah pendapat As-Sam'ani yaitu masalah yang mana terjadi kontroversi di kalangan ulama mengenai batas sesuatu yang ditentukan dengan cara berijtihad, maka diambil pendapat yang paling ringan dalam suatu permasalahan sampai datang dalil yang menunjukkan adanya tambahan.⁵⁰

Jika terdapat suatu permasalahan *ijthadiyyah khilafiyah* yang memang tidak ada dalil yang absah dan tegas - atau tidak ada salah satunya - sehingga para ulama berselisih pendapat mengenai hal tersebut namun dalam pendapat mereka terdapat satu titik temu yang secara tidak langsung menyatukan semua pendapat maka diambillah pendapat tersebut. Titik temu tersebut adalah pendapat terminimal. Dalam masalah ijtihad yang tidak ditemukan dalil absah dan jelas seperti hal di atas, mengambil bilangan terkecil merupakan pendapat yang bisa mengkomparasi dua pendapat lain.

Contoh permasalahan dalam hal ini adalah diyat orang kafir itu seperti diyat seorang muslim, diyatnya setengah dari diyat seorang muslim, dan ada yang berpendapat bahwa diyatnya sepertiga dari diyat seorang muslim. Hal demikian dikarenakan kadar sepertiga yaitu

⁴⁹ *Istidlal* adalah berdalil dengan menggunakan dalil yang relevan dan berlegitimasi hukum. (Al-Qadhi Abu Ya'la, *Al-Uddah Fi Ushul Fiqh* 1/132).

⁵⁰ Musyaffa' Haj Radhi Nur Hadi, *Manhajus Syāfi'iyyah Fi Tartibil Adillah*, Disertasi Universitas Islam Madinah, Tahun Akademik 1437/1438 H, 222.

33 unta telah masuk dalam kadar diyat sempurna yakni 100 unta dan setengahnya. Siapa yang berpendapat dengan diyat sempurna atau setengah diyat maka secara tidak langsung telah berpendapat dengan sepertiga.⁵¹

Ditinjau dari permasalahan hukum fikih, para ulama berselisih pendapat mengenai keautentikan dalil ini. Ada yang menolaknya sebagai dalil dan ada pula ulama seperti Imam As-Syafi'i berargumentasi dengan dalil ini.⁵² Sehingga tidak hanya menjadi *isti'nās* namun berpotensi menjadi dalil yang dapat digunakan untuk berargumentasi dan mengkonstruksi sebuah hukum.

Dalil *الأخذ بأقل ما قيل* *al-akhzu bi aqalli maqilla* sejatinya adalah berdalil dengan *ijma' dhimi* (konsensus implikatif) dan *bara'ah ashliyyah* atau *istiṣhāb*.⁵³ Kesepakatan secara tidak langsung ini terjadi dikarenakan semua pendapat jika diteliti satu persatu maka akan bersepakat dalam bilangan terkecil/paling minimal. Pendapat terkecil masuk dalam pendapat terbanyak. Siapa yang mengharuskan bilangan terbanyak maka secara otomatis telah berpendapat bilangan terkecil. Itu dari sudut pandang ijmak.

Adapun dalam sudut pandang *bara'ah ashliyyah* atau *istiṣhāb*, maka tatkala pendapat terkecil itu dikuatkan dengan ijmak yang bersifat *dhimni*, maka tambahan terhadap bilangan terkecil itu diragukan dikarenakan tidak ada dalil yang sah dan tegas dalam menjelaskannya. Sehingga kembali kepada asalnya yaitu bilangan terkecil.

b. الأخذ بالأخف *Al-Akhzu bil Akhaff* (Mengambil Pendapat yang Paling Ringan)

Sebagian ulama menganggap dalil *isti'nās* jenis ini sama seperti dalil yang sebelumnya telah disebutkan. Dikarenakan mengambil pendapat terkecil sama dengan mengambil pendapat yang teringan. Deskripsi permasalahannya adalah sebagaimana yang dikatakan oleh As-Syarbini bahwa jika ada dalil yang menjelaskan akan kewajiban sesuatu namun didapati bahwa cara dalam menjalankannya dengan cara yang mudah dan berat, sedangkan tidak ada dalil yang mengeksklusifkan salah satunya dan pendapat para ulama dalam hal ini banyak terjadi kontradiksi maka diambillah pendapat yang paling ringan.⁵⁴

⁵¹ Diyat adalah kompensasi berupa harta tertentu dengan jumlah tertentu yang diberikan kepada keluarga korban pembunuhan. (Shalih Fauzan, *Mulakhhas al-Fiqh*, (Riyadh: Dar Ashimah, 1423), 2/490.

⁵² Muhammad bin Idris As-Syafi'i, *Al-Um*, (Beirut: Darul Ma'rifah, 1990), 6/113.

⁵³ Musyaffa' Haj Radhi Nur Hadi, *Manhajus Syafi'iyah Fi Tartibil Adillah*, 225.

⁵⁴ Asy-Syarbini, *Taqir 'Ala Jam'il Jawami'*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, t.th.), 2/393.

Para yuris Islam berbeda pendapat mengenai apakah wajib mengambil hal tersebut dan dijadikan sebagai landasan hukum atau tidak. Terdapat dua kubu. Ada yang mengatakan wajib dan ada yang mengatakan tidak wajib. Namun para *ushuliyyun* kebanyakan mengatakan tidak wajib.⁵⁵ Mereka berpandangan bahwa syariat memang mudah secara asal. Namun kemudahan tersebut harus sesuai dengan dalil dan kaidah-kaidah kemudahan yang digariskan oleh para ulama sehingga tidak boleh bagi seseorang untuk mengotak-atik syariat dengan dalih kemudahan.

Di antara contoh pengaplikasian *al-akhzu bil akhaff* seperti dalam masalah apakah orang yang tanpa sengaja membunuh *muwarritsnya* mendapatkan warisan dari ayahnya itu. Para ulama sepakat jika pembunuhannya secara sengaja maka pembunuh tidak mendapatkan warisan. Sedangkan ulama Malikiyyah mempunyai pandangan bahwa hadis tersebut dibawa kepada pembunuh yang memang berniat untuk membunuh karena illahnya adalah *isti'jal* (ingin segera menguasai harta si mayit). Oleh karena itu menurut pendapat yang ringan, pembunuh yang membunuh dengan tidak sengaja masih mendapatkan harta warisan.⁵⁶

Tatkala terjadi suatu hal kontroversi mengenai sesuatu apakah dinilai berat atau ringan maka kembalinya bukan kepada zat sesuatu tersebut namun kembali kepada metode-metode tarjih yang telah diformulasikan oleh para ulama.⁵⁷ Bagaimana hasilnya apakah itu berat atau ringan maka kembali kepada subyektifitas mukallaf itu sendiri. Hal yang urgen juga, bahwa tidak boleh mencari pendapat yang ringan hanya sekedar mengikuti hawa nafsu yang dinamakan dengan *tatabbu' rukhas* (mencari-cari keringanan) yang bisa menjerumuskan kepada kefasikan.

c. الأخذ بالأكثر *Al-Akhzu bil Aktsar* (Mengambil Pendapat yang Paling Banyak)

Pembahasan ini sangat mirip dengan poin pertama. Dalam hal ini terdapat dua pendapat. Pendapat pertama mengatakan bahwa pengambilan pendapat yang paling banyak layak dijadikan dalil dan pendapat lainnya mengatakan tidak layak menjadi dalil. Pendapat yang menyatakan layak, dijadikan sandaran oleh ulama mazhab malikiyyah. Adapun yang tidak menjadikannya sandaran maka lebih banyak dan lintas mazhab.⁵⁸

⁵⁵ Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nāsiyyah Indal Ushuliyyin*, 70.

⁵⁶ Ibnu Arafah Ad-Asuqi Al-Maliki, *Hasyiyah Dasuqi Alas Syarh Al-Kabir*, (Darul Fikr, t.th.), 4/486.

⁵⁷ Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul*, (Beirut: Muassasah Tsaqafiyah, 1995), 408.

⁵⁸ Al-Qarafi, *Nafāisul Ushul*, (Maktabah Nizar Musthafa, 1995), 9/4071.

Pendapat yang menyatakan layak dipegang berargumen bahwa mengambil sesuatu yang terbanyak akan berimplikasi pada banyaknya pahala.⁵⁹ Disamping itu, mengambil pendapat terbanyak merupakan bentuk *ihthiyat* (kehati-hatian) karena beban suatu ibadah dapat terangkat dengan mengambil yang lebih dominan/maksimal secara kesepakatan dan masih menjadi kontroversi jika masih dilakukan dalam batas minimal.⁶⁰

Pendapat ini ditanggapi oleh kubu kedua bahwa bukan merupakan suatu konsekuensi mutlak jika seseorang memilih pendapat terbanyak maka lebih banyak pahalanya dikarenakan penetapan pahala adalah *tauqifi* yang disandarkan pada dalil yang sah. Adapun banyak tidaknya suatu perbuatan yang bisa memperbanyak pahala secara zatnya maka ini membutuhkan penjelasan dari dalil yang kuat. Sedangkan argumen yang menyatakan bahwa pendapat maksimal dapat mengangkat beban suatu ibadah bahkan disandarkan kepada suatu kesepakatan maka tidak tepat. Justru kesepakatan telah terjadi pada pendapat yang terminimal. Keyakinan terhadap jumlah/bilangan/pendapat yang terkecil merupakan suatu keyakinan yang kuat. Adapun tambahan atas hal tersebut merupakan suatu yang meragukan. Maka konklusinya adalah keyakinan tidak dapat dirubah dengan keraguan sebagaimana yang telah disepakati oleh para pakar legis teoritif fikih.⁶¹

Contoh dari hal tersebut sebagaimana contoh dalam dalil pertama mengenai diyat orang kafir *dzimmi*. Ada tiga pendapat. Pendapat pertama bahwa diyat orang kafir maka dia seperti diyat seorang muslim (yakni 100 unta). Pendapat kedua adalah diyatnya setengah dari diyat seorang muslim (50 unta). Pendapat ketiga menyatakan bahwa diyatnya sepertiga dari diyat seorang muslim (33 unta).⁶²

Maka menurut ulama yang mengharuskan untuk mengambil yang terbanyak maka diambillah pendapat yang menyatakan bahwa diyat seorang kafir *dzimmi* seperti diyat seorang muslim. Tentunya untuk mendiskusikan permasalahan ini secara elaboratif bukan di sini tempatnya. Telah dijelaskan pendapat yang menyatakan bahwa mengambil pendapat terbanyak tidak terlepas dari sorotan sehingga permasalahan ini termasuk ranah *khilafiah* yang membutuhkan ilmu dan akhlak dalam menghadapinya.

Muhammad bin Ali Asy-Syaukani, *Irsyādul Fuhūl*, 409.

⁵⁹ Ibnu Hazm, *Al-Muḥalla*, (Beirut: Dar Afaq Jadidiah, 1981), 5/51.

⁶⁰ Saifuddin al-Amidy, *Al-Ihkām Fi Ushul Ahkām*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1980), 4/385.

⁶¹ Jamaluddin Al-Isnawi, *Nihāyatus Sūl*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1984), 4/385.

⁶² Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Riyadh: Mathabi' Jami'atul Imam, t.th.), 7/794.

d. **الأخذ بالأثقل *Al-Akhdzu bil Asyaqq* (Mengambil Pendapat yang Paling Berat)**

Sebagian *ushuliyyun* (para ahli ushul fikih) berpendapat dengan demikian namun pendapat ini tidak disetujui oleh banyak ulama di antaranya adalah ar-Razi, az-Zarkasyi, asy-Syaukani.⁶³ Ulama yang menguatkan hal tersebut bersandar dengan hadis;

(إِنَّ لَكَ مِنَ الْأَجْرِ عَلَىٰ قَدْرٍ نَّصِيبِكَ وَتَنَفَّقَتِكَ)

Sesungguhnya engkau mendapatkan pahala berdasarkan jerih payahmu dan infak yang kamu keluarkan.⁶⁴

Hadis di atas menunjukkan bahwa semakin berat suatu ibadah yang dikerjakan maka akan semakin besar pahalanya. Namun Imam Nawawi membatasi hal demikian selama tidak dicela oleh syari'at.⁶⁵ Seperti orang yang berhaji dia bisa memakai kendaraan namun dia bersikeras untuk berjalan kaki ke Makkah, atau orang yang bisa berbuka dengan kurma namun lebih memilih berbuka dengan air saja. Maka hal tersebut adalah sikap ekstrem yang tercela. Jerih payah semata tidak menjadikan sesuatu lebih banyak pahalanya dikarenakan semua harus berporos pada dalil yang shahih. Keletihan dan kepayahan tatkala melakukan suatu ibadah bernilai lebih banyak pahalanya jika ada variabel lain yang mengiringinya. Semisal berwudu dengan air dingin dan tidak bisa menghangatkan air karena tidak ada api misalnya maka berlakukan pahala yang banyak sebagai *reward* bagi orang seperti itu.

Substansi banyaknya pahala dengan semakin sulitnya sebuah ibadah tidaklah mutlak. Karena banyak amalan yang ringan namun pahalanya lebih besar. Sesuatu ibadah baik yang bersifat ritual atau sosial, tergantung salah satunya kepada keikhlasan. Jika semakin berat sesuatu secara natural, seperti orang yang bangun untuk shalat subuh meski itu berat namun itu menjadi indikasi akan ikhlasnya amalan orang tersebut. Banyaknya pahala dilihat dari kadar keikhlasan yang menyertai hal tersebut.⁶⁶

⁶³ Fakhrudin Ar-Razi, *Al-Mahshūl*, 1/160, Az-Zarkasyi, *Al-Bahrul Muhith*, 6/ 31, Asy-Syaukani, *Irsyadul Fuhul*, 409.

⁶⁴ Diriwayatkan oleh Hakim dalam *Mustadraknya* 1/644 No. 1733. Dinilai shahih oleh al-Albani dalam *Shahih Targhib*, 2/6 No. 1116.

⁶⁵ Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *al-Minhāj*, (Beirut: Dar Ihya, 1392), 8/152.

⁶⁶ Adzim Abady, *Aunul Ma'būd Syarh Sunan Abi Dawud*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1415), 14/116.

e. **الأخذ بالوسط *Al-Akhzu bil Washh* (Mengambil Pendapat yang Pertengahan)**

Poin ini dinilai mengambil pendapat moderat yang merupakan implementasi dari ayat-ayat dan hadis-hadis yang menyebutkan mengenai pertengahan dalam beramal. Tidak *ifrath* (ekstrem kanan) atau *tafriithi* (ekstrem kiri). *Ifrath* menjerumuskan kepada *ghuluw* (berlebih-lebihan) sehingga menambah sesuatu tanpa disyariatkan. *Tafriith* meremehkan sesuatu sehingga menyia-nyiakannya.

Dalam sebuah hadis dijelaskan;

((وَالْقَصْدَ الْقَصْدَ تَبْلُغُوا))

*Berperilaku sedang (pertengahan) niscaya kalian akan sampai (pada tujuan).*⁶⁷

Mulla Ali al-Qari menjelaskan bahwa *qashd* di sini adalah pertengahan. Maka artinya adalah hendaknya kalian mengambil sikap tengah-tengah. Tidak berlebihan dan tidak meremehkan. Kata *al-qashdu* diulangi sebagai penguat.⁶⁸

Namun perlu diingat tidak semua pendapat yang pertengahan itu sesuai dengan prinsip kebenaran karena kembalinya semua kepada dalil. Sehingga jika terjadi kontroversial dalam pendapat maka perlu ditarjih dengan cara-cara yang disepakati. Meski hasilnya terlihat berat. Terlihat berat adalah subyektifitas dari mukallaf itu sendiri. Dikarenakan banyaknya dosa atau belum terbiasa. Ada secara syariat maka asalnya seluruh ajaran Islam itu terjangkau dengan kemampuan umatnya.

Penerapan hal ini seperti di dalam mengambil sikap pertengahan dalam masalah cambuk yang digunakan di dalam melaksanakan suatu *had* dan *ta'zir* adalah cambuk yang sedang. Tidak tebal dan tidak tipis. Tidak baru dan juga tidak lama. Cara memukulnya juga tidak sangat keras dan tidak lembut. Pertengahan. Karena jika terlalu keras maka berpotensi dapat menghilangkan nyawa, dan jika lembut maka tidak memberikan efek jera.⁶⁹

f. **دلالة السياق *Dalalatus Siyāq* (Indikasi Konteks)**

Dalalah atau dilalah dalam bahasa arab berarti petunjuk. Kata tersebut merupakan kata dasar dari *dalla yadullu* yang artinya menunjukkan. Dalil disebut petunjuk karena hal tersebut

⁶⁷ Diriwayatkan oleh Ahmad dalam Musnadnya 16/395, Bukhari 8/98. Baihaqi dalam Sunan Kubra 3/27.

⁶⁸ Mulla Ali al-Qari, *Mirqatul Mafatih*, (Beirut: Darul Fikr, 2002), 4/1643.

⁶⁹ *Mausu'ah Fiqhiyyah Kuwaytiyyah* (Kuwait: Wizarah Awqaf, 1427), 43/140.

menunjukkan dan menyampaikan seseorang kepada sesuatu.⁷⁰ *Siyāq* merupakan kata dasar dari *saaqa yasuuqu* yang berarti menggiring. *Siyāq* perkataan merupakan suatu keadaan yang intens dan berulang serta memiliki gaya bahasa tersendiri sehingga perkataan menjadi terstruktur.⁷¹

Jika digabungkan antar kata *dalalah* dengan *siyāq* maka menimbulkan suatu term yang bermakna perkataan yang memiliki keadaan intens, susunannya saling menguatkan satu sama lain, yang merupakan maksud dari pembicara dan memiliki sebuah pemahaman tertentu.⁷² *Siyāq* suatu perkataan dapat dilihat kata /susunan yang sebelum dan sesudahnya. Kata sebelumnya disebut *sibaq* dan kata setelahnya disebut *lihaq*.

Pemahaman mengenai *siyāq* sangat bermanfaat bagi para pembaca, peneliti, penuntut ilmu dan lain sebagainya. Hal ini dikarenakan *siyāq* itulah yang menspesifikkan suatu perkataan sehingga tidak dibawa kepada makna yang absurd dan ambigu. Oleh karenanya Sulthanul Ulama al-Izz bin Abdis Salam menyebutkan urgensi pemahaman terhadap *siyāq* sebagai berikut;

السِّيَاقُ مَرشِدٌ إِلَى تَبْيِينِ الْمُجْمَلَاتِ وَتَرْجِيحِ الْمُحْتَمَلَاتِ وَتَقْرِيرِ الْوَاضِحَاتِ وَكُلِّ ذَلِكَ بِعَرَفِ الْإِسْتِعْمَالِ.

Siyāq menjadi sebuah petunjuk dalam menjelaskan kata-kata yang global, menguatkan suatu indikasi atas indikasi-indikasi lain, dan memantapkan persepsi mengenai hal yang sudah jelas. Tentu semua itu berlandaskan kebiasaan yang telah dipakai (oleh suatu masyarakat) tatkala menggunakan kata tersebut.⁷³

Salah satu contoh penggunaan *dalalatus siyāq* dalam memahami sebuah ayat yang menurut orang berpaham liberal dan pluralisme memberi suatu opsi bagi manusia untuk beriman atau tidak. Sehingga boleh beragama dengan agama apa saja karena semua agama mengajarkan kepada kebaikan.

وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِن وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَارًا

*Dan katakanlah kebenaran dari Tuhanmu. Siapa yang hendak beriman maka berimanlah dan siapa hendak ingkar maka ingkarlah. Sesungguhnya Kami menyiapkan neraka bagi orang zalim.*⁷⁴

⁷⁰ Ibnu Mandzur, *Lisān al-Arab*, 4/394.

⁷¹ Ibrahim Anis dkk, *Mu'jam al-Wasith*, (Istanbul: Dar Dakwahm 1986), 1/465.

⁷² Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nasiyyah Indal Ushuliyyin*, 220.

⁷³ Al-Izz bin Abdis Salam, *Al-Imam fi Bayan Adillat al-Ahkām*, (Beirut : Dar Basyair, 1987), 159.

⁷⁴ QS. Al-Kahfi (18): 29.

Tentunya jika memotong ayat sampai dengan “siapa yang hendak ingkar maka ingkarlah” sehingga berkesimpulan bahwa boleh menjadi orang kafir maka ini merupakan suatu kekeliruan. Konteks ayat tersebut jika diteruskan terdapat ancaman. Sehingga tidak bisa dipahami sebagai perkara opsional namun harus dipahami dengan somasi dan *warning* bagi yang tidak mau beriman.

g. دلالة الاقتران *Dalalatul Iqtirān* (Indikasi Partisipasi)

Iqtiran merupakan suatu kata dasar dari kata kerja *iqtarana yaqtarinu*. Dalam bahasa arab kata *iqtarana yaqtarinu* merupakan bentuk *tsulatsi mazid* yang memiliki arti kebersamaan.⁷⁵

Para *usuliyyin* mendefinisikan *dalalatul iqtirān* dengan ungkapan yang berbeda namun substansinya relatif sama yaitu dua kata atau lebih yang digabung dengan menggunakan huruf wau (yang berfungsi sebagai kata sambung) dalam teks wahyu (baik al-Quran maupun as-sunnah) yang mana mengindikasikan bahwa keduanya memiliki kesamaan hukum.⁷⁶

Di antara contoh pengaplikasian *dalalah iqtirān* ayat yang menerangkan mengenai pembatal wudu;

أَوْ مَسْتَمُّمٌ الْبَسَاءِ

*(Juga) atau kalian pergi untuk membuang hajat atau menyentuh wanita.*⁷⁷

Dalam ayat ini terdapat dalil bagi kalangan Syafi'iyah yang berpendapat akan batalnya wudu karena menyentuh wanita berdasarkan keikutsertaannya dengan hal yang membatalkannya yaitu buang hajat baik kecil maupun besar.⁷⁸

Mengenai keabsahan penggunaan *dalalah* ini dalam menyimpulkan suatu hukum, pertama kali didapati dua kubu yang berpolemik. Kubu yang berafiliasi pada penggunaan *dalalatul iqtirān* dan mengabsahkan penggunaannya sebagai metode penemuan hukum dan kubu yang menentang penggunaan dalalah (indikator) tersebut dalam ranah penemuan hukum.

⁷⁵ Isma'il bin Hammad al-Jauhari, *As-Shihah Tāj al-Lughah*, (Beirut : Dar Ilm Lil Malayin, 1984), 6/2181.

⁷⁶ Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nasiyyah Indal Ushuliyyin*, 286.

⁷⁷ QS. An-Nisa' (4): 43.

⁷⁸ Abu Ya'la Muhammad bin Husain al-Farra', *Al-Uddah fi Ushul al-Fiqh*, Via Maktabah Syamilah مكتبة الدعوة وتوعية الجاليات بحي الروضة (arrawdah.com), 4/1420.

Kubu pertama diwakili sejumlah individu dari pembesar mazhab fikih. Di antaranya adalah Abu Yusuf dari Hanafiyyah, Abu Muhammad bin Nushair dari Malikiyyah, Al-Muzani dari Syafi'yyah dan Abu Ya'la dari kalangan Hanabilah. Sedangkan kubu yang tidak sepaham dengan mereka merupakan representasi mayoritas ulama lintas mazhab.⁷⁹

Bagi kubu yang menggunakan dalalah ini berpandangan bahwa partisipasi suatu teks wahyu dengan yang lain dalam suatu konteks menghasilkan suatu kesamaan interpretasi dan ekstensifikasi sehingga berlaku konklusi yang sepadan. Postulat yang sering digaungkan kubu ini adalah sebuah kaidah gramatikal bahasa arab *al-athf yujib al-musyarakah* yakni suatu penggabungan sebuah lafadz dalam sebuah proposisi menunjukkan keikutsertaan dalam hukum. Adapun kubu kedua tidak sependapat dikarenakan keikutsertaan tersebut masih memiliki indikasi-indikasi lain dan secara noneksplisit menunjukkan suatu kebersamaan hukum. Kebersamaan atau ketidakbersamaan suatu hukum tidak dapat ditemukan dalam intern kalimat tersebut namun melalui faktor eksternal yang menspesifikasi hukum satu persatu. Bahkan *dalalatul iqtiran* termasuk sebuah *mafhum* (tersirat) yang tidak kuat jika berhadapan suatu *manthuq* (tersurat).⁸⁰

Tarik ulur dua kubu tersebut memunculkan sintesis yang menengahi keduanya. Terdapat kubu ketiga yang berpandangan bahwa penggunaan indikator partisipatif ini layak diterapkan pada proposisi yang belum sempurna namun tidak layak digunakan dalam proposisi yang sempurna. Alasannya adalah proposisi yang sempurna telah menunjukkan suatu keadaan yang jelas Adapun proposisi yang belum sempurna belum dapat difahami kecuali dengan bantuan penjelasan dari kata yang mengiringinya. Pendapat di atas dipegang oleh kebanyakan Ulama Hanafiyyah.⁸¹

Kubu ketiga menggunakan beberapa ketentuan agar *dalalatul iqtiran* ini tepat penggunaan. Ketentuan penggunaan indikasi ini adalah; 1. Tidak boleh adanya kesamaan *illat* (sebab hukum/*ratio legis*) antara kedua hal yang bersandingan. Jika ada maka yang digunakan adalah qiyas dan bukan *dalalah* tersebut. 2. Tidak ditemukan indikasi lain kecuali indikasi ini saja.⁸² Sehingga dalam tataran teori semacam ini, *dalalatul iqtiran* berpotensi masuk dalam

⁷⁹ Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nasiyyah Indal Ushuliyyin*, 294-295.

⁸⁰ Al-Jasshas Ahmad bin Ali al-Razy, *Al-Fushul Fil Ushul*, (Kuwait: Wizarah Awqaf, 1994), 1/87.

⁸¹ Jamaluddin Abu Amr Ibnu Hajib, *Muntaha al-Wushul Wal Amal*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1985), 27.

⁸² Ibnu Najjar Muhammad bin Ahmad al-Futuhi, *Syarh Kaukab al-Munir*, (KSA: Maktabah Ubaikan, 1993), 3/209.

nominasi dan kontestasi dalil-dalil yang *mukhtalaf fih* yang selanjutnya bisa dijadikan salah satu cara dalam menggali dan memfungsikan makna yang terkandung dalam sebuah teks hukum.

h. الاستقراء *Al-Istiqrā'* (Logika Induktif/Penyimpulrataan)

Al-Istiqrā' merupakan salah satu dalil *isti'nasiyyah* yang diperbincangkan oleh para ulama. *Al-Istiqrā'* merupakan sebuah kata yang berasal dari kata *qa ra a* (قرأ) yang berpola mazid dengan wazan *istaf'ala* (استفعل) sehingga menjadi *istaqra'a*. Kata tersebut berarti menyelidiki sesuatu dengan mengumpulkan semua yang ada sehingga dapat diketahui keadaannya.⁸³

Secara istilah adalah meneliti dan menyelidiki perkara-perkara yang partikular (juz'i) dimana hukum yang ada di dalamnya memberikan sebuah kesimpulan hukum general (*kully*).⁸⁴ Cara berpikir induktif ini digunakan untuk menarik benang merah dari kasus-kasus individual yang bersifat spesifik / khusus sehingga menjadi sebuah kesimpulan yang bersifat umum. Ini berbeda dengan nalar deduktif (*istinbath*/penyimpulan) yang bergenre umum ke khusus yakni menarik kesimpulan dari hal yang bersifat umum menjadi kasus yang bersifat individual. Dalam tradisi pemikiran ilmu ushul fikih, penggunaan logika induktif sering direpresentasikan oleh kalangan Hanafiyyah (Mazhab Hanafi) sedangkan logika deduktif banyak digunakan para yuris Mutakallimin.⁸⁵

Para ulama menjelaskan bahwa dalam ranah *al-istiqrā'* terdapat dua macam. Ada *istiqrā' tam* dan *istiqrā' ghairu tam / naqish*. *Istiqrā' tam* adalah logika induktif sempurna yang tidak masuk dalam ranah dalil *isti'nasiyyah*. Hal demikian dikarenakan logika semacam ini lebih dekat dengan pembahasan *qiyas manthiqi* (silogisme mantik) yang membutuhkan adanya premis-premis sehingga didapatkanlah sebuah konklusi. Premis-premis tersebut harus melalui proses uji kelayakan agar bisa dijadikan sebagai premis yang dapat dipertanggungjawabkan sehingga menghasilkan konklusi yang benar.

Adapun *istiqrā' ghairu tam* yakni logika induktif kurang sempurna, masuk dalam pembahasan dalil *isti'nasiyyah* dikarenakan mencukupkan diri dengan *sampling-sampling* yang ada tanpa mengharuskan untuk dielaborasi secara komprehensif karena hanya

⁸³ Ahmad bin Muhammad al-Fayumi, *Al-Miṣbāḥul Munīr*, (Beirut: Maktabah Ilmiyyah, tt), 2/500.

⁸⁴ Muhammad Sa'ad al-Yubi, *Maqāshid al-Syari'ah al-Islamiyyah*, (Dar Hijrah, 1418), 125.

⁸⁵ Abu Yasid, *Logika Ushul Fiqh*, (Yogyakarta: IRCISoD, 2019), 93-94.

menyangkut kajian terhadap hal-hal yang partikular dan menerapkan hasilnya secara universal kepada kasus-kasus yang sama. Bahkan jika para yuris hukum Islam melakukan *istiqrā'* terhadap suatu masalah, maka masih dianggap kurang sempurna oleh para ahli mantik dikarenakan tidak elaboratif dan cenderung parsial. Ini sebagaimana dijelaskan oleh Syarbini⁸⁶

Dalam tataran fikih, salah satu contoh penggunaan pendekatan *istiqrā'* adalah mengenai batasan minimal dan maksimal dalam haid. Imam Syafi'i menemukan data empiris di masyarakat tatkala itu dan menyimpulkan bahwa masa minimal wanita mengalami haid hanya sehari semalam dan batas maksimal lima belas hari.⁸⁷ Pendekatan yang beliau lakukan menggunakan nalar induktif yang menjadikan sampel-sampel partikular tersebut menjadi sebuah konklusi hukum yang dapat dijadikan sebuah postulat. Tentunya cara kerja induktif yang beliau lakukan -sesuai dengan standar beliau- adalah dengan melakukan serangkaian pengamatan dan penelitian yang komprehensif, memvalidasi data, dan mengeluarkan suatu kesimpulan berdasarkan fakta dan bukti empiris.

Istiqrā' baik dengan segmen *tam* atau *naqishnya* layak dijadikan sebagai salah satu anggota *adillah isti'nāsiyyah* dikarenakan banyak produk hukum yang dihasilkan oleh para yuris hukum Islam melalui hal tersebut. Jika hal tersebut *istiqrā' tam*, maka menghasilkan sebuah hukum yang pasti (*qoth'i*) sedangkan *istiqrā' naqish* maka bersifat prasangka (*dzonny*). Sebagai contoh kegunaan *istiqrā'* adalah keberadaannya yang menginisiasi para yuris hukum Islam dalam menyimpulkan sebuah konsensus. Sebuah konsensus tidak lahir dari ruang hampa melainkan melalui *drafting* dan penginventarisan seluruh pendapat dan diktum yang dikemukakan oleh para ulama pada zaman tersebut. Dengan nalar khusus-umum, penyimpulan suatu konsensus baik yang bersifat *sharih* (tegas) atau *sukuti* (diam) mencapai momentum epistemiknya.

Tidak hanya konsensus hukum Islam saja yang dapat dihasilkan melalui *istiqrā'*, namun kaidah-kaidah fikih (islamic legal maxim), kaidah-kaidah usul fikih khususnya bagi kalangan Ahnaf (ulama mazhab Hanafi), penulusuran kredibilitas perawi hadis, kaidah-kaidah gramatikal bahasa arab, persepsi-persepsi mantik (mengenai aksioma, emosional, empiris, suksesif, intuitif, dan indrawi) diproduksi melalui cara kerja induktif.⁸⁸

⁸⁶ Abdurrahman bin Muhammad as-Syarbini, *Taqrirat 'Ala Syarh al-Mahalli*, (Darul Fikr, 1402), 2/345.

⁸⁷ Muhammad bin Idris asy-Syafi'i, *Al-Umm*, (Beirut: Dar Ma'rifah, 1410), 1/82-85.

⁸⁸ Musyaffa' Haj Radhi Nur Hadi, *Manhajus Syafi'iyah Fi Tartibil Adillah*, 219.

Tidak mengherankan jika ada pendapat yang mengatakan bahwa kedudukan *istiqrā'* lebih kuat dari qiyas (*argumentum per analogiam*) dari sudut pandang transmutatif sebuah hukum. Cara kerja qiyas adalah mentransmutasikan sebuah hukum dalam satu partikular lain ke dalam satu partikular lain karena kesamaan *'illat* (alasan hukum/*ratio legis*) meskipun hanya satu sampling. Adapun *istiqrā'* bekerja dengan cara menggeneralisasikan sebuah hukum kepada seluruh partikular yang serupa dikarenakan banyaknya sampling yang telah teruji sehingga menghasilkan konklusi yang realibel dan kredibel. Ini menunjukkan *istiqrā'* layak naik kasta menjadi *adillah mukhtalaf fihī*.⁸⁹

i. الحديث الضعيف الذي صحّ معناه *Al-Hadis Ad-Dha'if alladzi Shahha Ma'nahu* (Hadis Lemah Namun Artinya Shahih)

Hadis dhaif (lemah) merupakan hadis yang tidak masuk nominasi shahih atau hasan yang merupakan jenis hadis yang *maqbul* (diterima). Hadis yang diterima mencakup *shahih lidzatihi* atau *lighairi* dan *hasan lidzatihi* atau *lighairi*. Hadis dhaif itu merupakan hadis yang *mardud* (tertolak/tidak terpakai) dikarenakan kehilangan salah satu syarat dari hadis yang *maqbul*. Syarat diterimanya suatu hadis ada lima yaitu perawi yang *adl* (taat, bertakwa, tidak fasiq, menjaga harga diri), *dhabt* (benar dan kokoh hafalan atau tulisannya, minimal terpercaya), bersambungannya sanad, tidak ada *syudzuz* (menyelisihi riwayat yang lebih kuat), dan tidak *illah* (penyakit hadis).⁹⁰

Hadis dha'if memiliki banyak jenis dan tinjauan. Namun secara umum sebab kelemahan suatu hadis tidak keluar dari sebab bermasalah dalam sanad (jalur periwayatannya) dan perawinya atau bermasalah dalam matan (redaksi hadisnya). Oleh karenanya muncul banyak istilah dalam ilmu hadis. Di antara bentuk hadis yang lemah karena bermasalah dalam

Sayyid Abdul Majid al-Ghauri, *Mausū'ah Ulum al-Hadis Wa Fununih*, (Beirut: Dar Ibnu Katsir, 2007), 1/ 215.

Abdurrahman al-Akhdari, *Sullam al-Munawraq (Terjemah Pengantar Ilmu Mantiq)*, (Surabaya: Penerbit Al-Hidayah, 2005), 101.

⁸⁹ Taqiyyuddin dan Tajuddin as-Subki, *Al-Ibhāj Syarh Minhāj*, (Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah, 1416), 3/174.

⁹⁰ Nuruddin al-Itr, *Manhaj an-Naqd Fi Ulūm al-Hadis*, (Damaskus: Dar Fikr, 1418), 286.

sanad dan perawinya seperti hadis *mu'allaq*,⁹¹ *mursal*,⁹² *mu'dhal*,⁹³ dsb. Adapun hadis yang bermasalah dalam redaksinya di antaranya seperti hadis *mua'llal*,⁹⁴ *syadz*,⁹⁵ dsb.

Sebagian ulama membolehkan penggunaan hadis dhaif dalam keadaan tertentu dengan syarat dan ketentuan. Syarat dan ketentuan tersebut jika dilihat maka memiliki hubungan dengan pembahasan *adillah isti'nāsiyyah*. Syarat menggunakan hadis dhaif antara lain;⁹⁶

- 1) Hadis tersebut khusus berkenaan dengan masalah yang berkaitan dengan keutamaan sebuah amalan (*fadhail a'mal*) atau dalam masalah motivasi atau ancaman (*targhib wat tarhib*). Hadis dhaif tidak boleh digunakan dalam landasan berakidah/berkeyakinan, penetapan hukum (halal, haram, wajib, sunnah, makruh). Juga tidak boleh digunakan untuk menafsirkan Al-Qur'an.
- 2) Hadis tersebut tidak lemah sekali apalagi *maudhu'* (palsu), *la ashla lahu* (tidak ada asalnya), atau munkar.
- 3) Hadis tersebut tidak diyakini merupakan sabda Nabi ﷺ. Jika diyakini merupakan sabda Nabi ﷺ maka telah menisbatkan sesuatu kepada beliau dengan cara yang tidak benar.
- 4) Hadis tersebut harus mempunyai sandaran umum dari hadis yang sahih.
- 5) Hadis tersebut tidak boleh dipopulerkan.
- 6) Wajib memberikan penjelasan mengenai status lemah dalam hadis tersebut.

Dalam poin ke tiga dan ke empat, didapati bahwa hadis dhaif digunakan sebagai *isti'nās* saja. Hal demikian karena jika dijadikan suatu dalil maka harus dipastikan kebenarannya dari Nabi ﷺ namun karena dalilnya lemah maka tidak kuat untuk dijadikan dalil. Begitu pula tatkala sudah ada dalil yang absah maka sandarannya hanya pada dalil tersebut dan bukan hadis yang lemah itu. Hadis lemah hanya bersifat tersier saja. Ada tidaknya hadis

⁹¹ Hadis yang gugur satu rawi atau lebih di awal sanad. (Mahmud Thahhan, *Taysir Musthalah al-Hadis*, (Maktabah al-Ma'arif, 2004), 84)

⁹² Hadis yang gugur seorang rawi atau lebih, setelah tingkat tabi'in. (Idem, 87)

⁹³ Hadis yang gugur dalam sanadnya, dua orang rawi atau lebih secara berurutan. (Idem, 92)

⁹⁴ Hadis yang memiliki sebuah penyakit yang tidak nampak namun berbahaya bagi kesahihan hadis tersebut. (Idem, 125)

⁹⁵ Hadis yang diriwayatkan oleh seorang rawi tsiqah (terpercaya) namun menyelisihi/kontra dengan riwayat orang yang lebih terpercaya darinya. (Idem, 123)

⁹⁶ Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakar As-Suyuthi, *Tadrib Ar-Rawi*, (Madinah: Maktabah Ilmiyyah, 1379), 1/298-299.

Abdul Hakim Abdat, *Hadis-Hadis Dhaif dan Maudhu'*, 39-41.

lemah tidak berpengaruh pada suatu amalan perbuatan. Ini menunjukkan bahwa hadis dhaif digunakan sebagai *isti'nās* saja dan bukan *istidlal*.

Bahkan ada sebagian masalah yang dikatakan bahwa hadisnya lemah namun maknanya benar/*hadis dhaif walakin ma'nahu shahih*. Maka ini tentunya sandarannya bukan hadis tersebut. Namun karena keumuman dalil yang shahih mengenainya, sesuai dengan ijmak, atau sesuai dengan kaidah-kaidah paten yang ada dalam syariat. Ibnu Abdil Bar menuliskan catatan yang bagus dalam kitabnya At-Tamhid, “Adapun hadis dhaif maka tidak ditolak meski tidak dapat dijadikan sandaran. Berapa banyak hadis dhaif sanadnya namun maknanya shahih.”⁹⁷

Di antara contoh penggunaan hadis dhaif dalam masalah *fadhail a'mal* adalah hadis yang bercerita mengenai keutamaan menghafal empat puluh hadis dalam perkara agama ini. Sebagaimana yang dituturkan oleh Imam an-Nawawi dalam mukadimah kitabnya “Al-Arbain An-Nawawiyyah” bahwa terdapat hadis yang berbunyi;

مَنْ حَفِظَ عَلَيَّ أُمَّتِي حَدِيثًا مِنْ أَمْرِ دِينِهَا يَعْتَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِي زُمْرَةِ الْفُقَهَاءِ وَالْعُلَمَاءِ.

Siapa yang menghafal bagi umatku sebanyak empat puluh hadis dalam perkara agamanya maka Allah akan membangkitkannya pada hari Kiamat dalam barisan Fuqaha' (Ahli Fikih) dan ulama.

Hadis tersebut diriwayatkan dengan banyak jalur dan banyak redaksi. Namun semuanya adalah lemah. Para pembesar dalam ilmu hadis bersepakat menyatakan bahwa hadis tersebut lemah meski memiliki banyak jalur.⁹⁸ Meskipun begitu, dalam menyusun kitab Arbain, Imam An-Nawawi menuturkan; “Bukanlah sandaranku (dalam menyusun kitab ini) berdasarkan hadis di atas, namun berdasarkan hadis-hadis yang sahih seperti “(artinya) Hendaklah orang yang hadir mengabarkan kepada yang tidak hadir” dan hadis “Semoga Allah mencerahkan wajah orang mendengar perkataanku, menghimpunnya (memahami dan menghafalkannya), dan menyampaikannya sebagaimana yang telah ia dengar.”⁹⁹

⁹⁷ Abu Umar Yusuf bin Abdillah Ibnu Abdil Barr, *At-Tamhid Lima Fil Muwattha' Min al-Ma'ani Wal Masanid*, (Maroko: Wizarah Umum Awqaf, 1387), 1/58.

⁹⁸ Abu Zakariyya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Arba'un An-Nawawiyyah*, (Beirut: Dar Minhaj, 2009), 38.

⁹⁹ Abu Zakariyya Yahya bin Syaraf an-Nawawi, *Al-Arba'un An-Nawawiyyah*, (Beirut: Dar Minhaj, 2009), 43.

Maka dalam hal ini, hadis dhaif yang maknanya sahih dapat digunakan sebagai pelengkap dalam sebuah argumentasi ilmiah. Namun tentunya dengan menjelaskan derajat hadis tersebut sebagaimana yang telah disampaikan di atas. Ini menunjukkan bahwa hadis dhaif yang maknanya sahih masuk nominasi *adillah isti'nāsiyyah*. Ada tidaknya hadis tersebut tidak berpengaruh namun semakin banyak argumen yang dikemukakan dalam sebuah dunia ilmiah dan akademisi akan semakin menambah bobot suatu pembahasan keilmuan.

j. الاحتياط *Al-Ihtiyath* (Kehati-hatian)

Ihtiyath dalam bahasa arab adalah mencari sesuatu yang paling aman. Dikatakan احتياط *ihthaatha ar-rajulu linafsihi* yakni seseorang mencari kesemalatan bagi dirinya.¹⁰⁰ Dalam istilah fikih, terdapat pendefinisian beragam dari para ulama. Namun memiliki titik temu yang bertautan yaitu berhati-hati agar jangan sampai jatuh kepada pelanggaran suatu larangan atau meninggalkan suatu perintah tatkala dihadapkan suatu kerancuan/ketidakjelasan.¹⁰¹ Maksud dari pengertian ini adalah seorang mukallaf menahan lisan dan perbuatannya dari sesuatu yang mungkin menjerumuskannya pada pelanggaran dalam bentuk mengerjakan larangan atau meninggalkan perintah. Hal tersebut dilakukan karena ketidakjelasan suatu hal tersebut sehingga menuntutnya untuk berhati-hati. Larangan disini mencakup yang haram dan makruh. Sedangkan perintah mencakup yang wajib dan *mandub* (sunnah).¹⁰² Adapun sesuatu yang jelas boleh maka kehatian-hatian dalam melakukannya masuk dalam perkara waswas.

Jika melihat kepada dalil-dalil syariat, perbuatan para sahabat, praktik di kalangan para ulama lintas mazhab maka akan didapati bahwa penggunaan kehati-hatian adalah suatu hal yang dipraktekkan. Sehingga as-Sarakhsi menyebutkan bahwa *ihthiyath* merupakan salah satu dasar dalam syariat.¹⁰³ Ibnu Taymiyyah mengatakan bahwa banyak dari para ahli fikih yang

¹⁰⁰ Ibnu Mandzur, *Lisan al-Arab*, 3/395.

¹⁰¹ Munib Syakir, *Al-Amal Bi al-Ihtiyath*, Tesis Universitas Ummum Qura, (Riyadh: Dar Nafais, 1998), 48-49.

¹⁰² Di antara definisi yang beredar di kalangan para yuris hukum islam yaitu wajib adalah suatu perintah yang *jazm* (tegas) dan *mandub* adalah suatu perintah yang tidak *jazm* / hanya bersifat ajakan. Adapun haram adalah suatu larangan yang bersifat *jazm* sedangkan makruh adalah larangan yang tidak bersifat *jazm* / bersifat kurang disukai. (Muhammad Husain al-Jizani, *Ma'alim Ushul al-Fiqh Inda Ahlis Sunnah*, (KSA: Dar Ibnul Jauzi, 1429), 290.

¹⁰³ Abu Bakr Muhammad bin Ahmad as-Sarakhsi, *Ushul as-Sarakhsi*, (Riyadh: Dar Muayyid, 1997), 2/23.

menempuh *ihthiyath* di banyak permasalahan hukum.”¹⁰⁴ As-Syatibi menjelaskan tentang penggunaan *ihthiyath* bahwa syariat dibangun di atas kehati-hatian dan mengambil yang terkuat. Serta menghindari jalan-jalan yang mengantarkan kepada kerusakan.”¹⁰⁵

Secara teoritif rambu-rambu *ihthiyath* diberlakukan dengan beberapa ketentuan; Pertama, jika tidak ada dalil yang tegas dalam suatu masalah. Jika terdapat dalil yang tegas dan jelas baik berupa perintah dan larangan maka *ihthiyath* tanpa dasar berpotensi menjadi sesuatu tercela. Kedua, *ihthiyath* dilakukan selama tidak menyelisihi dalil syar'i baik Al-Qur'an, sunnah, atau ijmak. Ketiga, dalil-dalil permasalahan yang ada sama sama kuat dan nampak kontradiktif. Keempat, jangan sampai *ihthiyath* tersebut terindikasi sebagai bentuk kesalahan ijtihad, pendapat yang ganjil, ketergelinciran seorang ulama.¹⁰⁶

k. الإلهام *Al-Ilham* (Ilham)

Ilham merupakan kata dasar dari *alhama yulhimu ilhaaman* yakni memasukkan sesuatu ke dalam hati dan pikiran.¹⁰⁷ Kata ilham sendiri secara terminologi para pakar bahasa adalah munculnya suatu ide dan pemikiran dalam jiwa yang mana bisa membuat orang tersebut bergerak dan berfikir.¹⁰⁸ Dan nomina ilham sendiri tidak terlalu familiar di kalangan bangsa Arab pra Islam. Tidak ditemukan para pujangga arab memasukkannya dalam puisi dan prosa mereka.¹⁰⁹

Tatkala membahas ilham sebagai salah satu dalil *isti'nās*, para *usuliyyin* mendefinisikannya dengan sesuatu yang muncul dalam jiwa dan membuat tenang tanpa disertai adanya wahyu atau penyelidikan terdahulu dan itu dikhususkan bagi siapa yang dikehendaki oleh Allah. Sesuatu itu dapat menjadi motor penggerak suatu tindakan dan ucapan.¹¹⁰ Allah *Ta'ala* berfirman;

وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۚ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا

¹⁰⁴ Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, (KSA: Mujamma' Malik Fahd, 1995), 30/262.

¹⁰⁵ Ibrahim bin Musa as-Syathibi, *Al-Muwāfaqat*, (Dar Ibnu Affan, 1997), 3/85.

¹⁰⁶ Asyraf bin Mahmud Al-Kinani, *Al-Adillah Al-Isti'nasiyyah Indalushuliyyin*, 437- 443.

¹⁰⁷ Ismail bin Hamd al-Jawhari, *As-Shihah Taj Lughah*, (Beirut: Darul Ilmi, 1984), 5/2037.

¹⁰⁸ Ibnu Mandzur, *Lisaan al-Arab*, 12/346.

¹⁰⁹ Thahir Ibnu Asyur, *At-Tahrir wa at-Tanwir*, (Damaskus: Maktab Islamy, 1998), 30/370.

¹¹⁰ Muhammad Amin as-Syinqithi, *Adhwaul Bayan*, (Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyyah, 1988), 4/159.
Ibnu Najjar, *Syarh Kawkab al-Munir*, (KSA: Maktabah Ubaykan, 1993), 1/329-330.

Dan demi jiwa beserta penyempurnaan ciptaan-Nya. Maka Dia mengilhamkan kepadanya (jiwa tersebut) kejahatan dan keburukannya.¹¹¹

Muhammad bin Ka'ab menafsirkan ayat tersebut dengan mengatakan; “Jika Allah berkehendak kebaikan bagi hamba-Nya maka Dia akan mengilhamkan kebaikan kepadanya lantas ia mengerjakan hal tersebut. Jika Dia menginginkan kejelekan baginya maka Dia akan mengilhamkan keburukan kepadanya sehingga dia mengamalkannya.”¹¹²

Ilham yang benar disyaratkan adanya kesesuaian dengan dalil yang benar, serta orang yang diberi ilham adalah orang yang bertakwa. Ilham semacam ini hanya sebagai penguat saja. Jika terbukti kontra dengan hal yang lebih rajih maka harus ditinggalkan. Sedangkan ilham yang batil adalah ilham yang tidak sesuai syariat dan orang yang diberi ilham merupakan pelaku maksiat. Ibnu Taymiyyah menjelaskan bahwa perbedaan antara ilham yang terpuji dan waswas yang tercela adalah Al-Qur'an dan as-sunnah. Jika apa-apa yang dibisikkan dalam jiwa, merupakan hal yang berkesesuaian dengan keduanya maka itu adalah ilham yang terpuji. Jika ilham tersebut merupakan suatu kemaksiatan (penyelisihan kepada keduanya) maka ini termasuk waswas tercela. Pembeda ini merupakan pembeda absolut dan tidak dapat dibatalkan.¹¹³

Dari semua ilham yang telah dipaparkan, diketahui bahwa ilham yang benar layak masuk menjadi salah satu *adillah isti'nasiyyah*. Ini dikarenakan ilham dapat digunakan sebagai penguat dan pemantap hati dalam menentukan sikap dan melakukan perbuatan yang baik. Ilham merupakan salah satu kemuliaan yang Allah berikan kepada hamba-Nya yang bertakwa guna meneguhkan hatinya. Oleh karena itu ilham termasuk karomah yang Allah berikan kepada para wali-Nya yang teguh berada di atas petunjuk Nabi ﷺ. Jika ada seorang yang mengaku wali namun jauh dari ajaran Rasul ﷺ maka itu bukan wali Allah namun wali setan. Ilham pun tidak boleh bertabrakan dengan dalil dan kaidah syariat.¹¹⁴

¹¹¹ QS. As-Syams (91): 7-8.

¹¹² Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad al-Qurthubi, *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*, (Kairo: Dar Kutub Misriyyah, 1964), 20/75.

¹¹³ Ahmad bin Abdul Halim Ibnu Taymiyyah, *Majmu' Fatawa*, 17/529.

¹¹⁴ As-Syathibi, *Al-Muwafaqaat*, 2/471.

D. KESIMPULAN

Pembahasan mengenai *adillah isti'nāsiyyah* di atas menunjukkan bahwa dalil-dalil tersebut digunakan oleh para ulama sebagai salah satu argument dalam dunia keilmuan mereka meskipun tidak sekuat dalil-dalil yang disepakati atau diperselisihkan. Bisa dikatakan kedudukan *adillah isti'nāsiyyah* adalah sebagai pelengkap, pemantap hati dan tindakan, serta argumen yang bisa digunakan saat seorang mujtahid belum berhasil mendapatkan dalil yang lain.

Dalam pemaparan masalah ini ditemukan sebelas *adillah isti'nāsiyyah*. Dua di antaranya layak naik tingkat menjadi *adillah mukhtalaf fihī*. Adapun yang lain maka masih menempati posisi tetap dalam *adillah isti'nāsiyyah*. Dua yang naik tingkat adalah *al-akhzu bi aqalli maqila* serta *al-istiqrā'*. Adapun yang lain adalah *al-akhzu bil akhaff*, *al-akhzu bil aktsar*, *al-akhzu bil asyaq*, *al-akhzu bil wash*, *dalalatus siyāq*, *dalalatul iqtirān*, hadis lemah namun artinya sah, *al-ihtiyā'*, *al-ilhām*.

Tulisan ini diharapkan dapat berkontribusi pengembangan ijtihad progresif yang sesuai dengan rambu-rambu syariat sehingga keberadaan Islam sebagai agama *rahmatan lil alamin* nampak jelas di hadapan semuanya. Keberadaan Islam yang relevan untuk setiap zaman, keadaan, dan semua golongan manusia. Eksistensi Islam yang solutif terhadap permasalahan-permasalahan kontemporer yang membutuhkan penanganan dan pemecahan.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abu Yasid. 2019. *Logika Ushul Fiqh*. Yogyakarta: IRCISoD.

Abdat, Abdul Hakim. 2005. *Hadis-Hadis Dhaif dan Maudhu'*. Jakarta: Darul Qalam.

al-Amidy, Saifuddin. 1980. *Al-Ihkām Fi Ushul Ahkām*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.

Adzim Abady. 1415. *Aunul Ma'būd Syarh Sunan Abi Dawud*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.

al-Akhdari, Abdurrahman. 2005. *Sullam al-Munawraq (terjemah Pengantar Ilmu Mantiq)*. Surabaya: Penerbit Al-Hidayah

Anis, Ibrahim dkk. 1986. *Mu'jam al-Wasith*. Istanbul: Dar Dakwah.

- al-Farra', Abu Ya'la Muhammad bin Husain *Al-'Uddah fī Ushūl al-Fiqh*. Via Maktabah Syamilah مكتبة الدعوة وتوعية الجاليات بجي الروضة (arrawdah.com).
- al-Fauzan, Abdullah bin Shalih. 1431. *Syarh Waraqāt*. Riyadh: Maktabah Dar Minhaj.
- al-Futuhi, Ibnu Najjar Muhammad bin Ahmad. 1993. *Syarh Kaukab al-Munir*. KSA: Maktabah Ubaikan.
- al-Fayumi, Ahmad bin Muhammad. tt. *Al-Miṣbāḥul Munir*. Beirut: Maktabah Ilmiyyah.
- al-Ghazali, Abu Hamid Muhammad bin Muhammad. 1324. *Al-Mustashfā*. Baghdad: Maktabah Mutsanna.
- al-Ghauri, Sayyid Abdul Majid. 2007. *Mausū'ah Ulum al-Hadis Wa Fununih*. Beirut: Dar Ibnu Katsir.
- Ibnu Abdil Barr, Abu Umar Yusuf bin Abdillah. 1387. *At-Tamhīd Lima Fil Muwattha' Min al-Ma'ani Wal Masanid*. Maroko: Wizarah Umum Awqaf.
- Ibnu Arafah, Muhammad bin Ahmad ad Dasuqi al Maliki, *Hasyiyah Dasuqi Alas Syarh al Kabir*. Darul Fikr,tt.
- Ibnu Asyur, Thahir.1998. *At-Tahrir wa at-Tanwir*. Damaskus: Maktab Islamy.
- Ibnu Hajib, Jamaluddin Abu Amr. 1985. *Muntaha al-Wushūl Wal Amal*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.
- Ibnu Hazm, Ali bin Ahmad 1981. *Al-Muḥalla*. Beirut: Dar Afaq Jadidah.
- Ibnu Mandzur. 1441. *Lisān al-Arab*. Dar Shadir: Beirut.
- Ibnu Najjar. 1993. *Syarh Kawkab al-Munir*. KSA:Maktabah Ubaykan.
- Ibnu Qudamah. tt. *Al-Mughni*. Riyadh: Mathabi' Jami'atul Imam.
- Ibnu Taymiyyah, Ahmad bin Abdul Halim. 1995. *Majmu' Fatawa*, KSA: Mujamma' Malik Fahd.
- al-Itr, Nuruddin. 1418. *Manhaj an-Naqd Fi Ulūm al-Hadis*. Damaskus: Dar Fikr.
- al-Izz bin Abdis Salam. 1987. *Al-Imām fī Bayān Adillat al-Aḥkām*. Beirut: Dar Basyair.
- al-Jashshas, Ahmad bin Ali. 1994. *Al-Fushūl Fil Ushūl*. Kuwait: Wizaratul Awqaf.
- al-Jauhari, Isma'il bin Hammad. 1984. *As-Shihah Taj al-Lughah*. Beirut: Dar Ilm Lil Malayin.

- al-Jizani, Muhammad Husain. 1429. *Ma'alim Ushul al-Fiqh Inda Ahlis Sunnah*. KSA: Dar Ibnul Jauzi.
- an-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. 1392. *Al-Minhaj Syarh Shahih Muslim*. Beirut: Dar Ihya'Turats.
- an-Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Syaraf. 2009. *Al-Arba'un An-Nawawiyyah*. Beirut: Dar Minhaj.
- al-Qarafi, Syihabuddin Abul Abbas Ahmad bin Idris. 1995. *Nafāisul Ushul*. Maktabah Nizar Musthafa.
- al-Qari, Mulla Ali. 2002. *Mirqatul Mafatih*. Beirut: Darul Fikr.
- al-Qurthubi, Syamsuddin Abu Abdillah Muhammad bin Ahmad. 1964. *Al-Jami' Li Ahkam al-Qur'an*. Kairo: Dar Kutub Misriyyah.
- as-Sam'ani, Abul Mudzaffar Mansur bin Muhammad. 1999. *Qawāthi' al-Adillah*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.
- as-Sarakhsi, Abu Bakr Muhammad bin Ahmad. 1997. *Ushul as-Sarakhsi*. Riyadh: Dar Muayyid.
- as-Subki, Taqiyyuddin dan Tajuddin. 1416. *Al-Ibhaj Syarh Minhaj*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.
- Sulami, Iyadh. 2005. *Ushul Fiqh*. Riyadh: Dar Tadmuriyyah.
- as-Syafi'i, Muhamma bin Idris. 1358. *Al-Risalah*. Mesir: Maktabah Halaby.
- as-Syafi'i, Muhamma bin Idris. 1990. *Al-Um*. Beirut: Darul Ma'rifah.
- asy-Syarbini, Abdurrahman bin Muhammad tt. *Taqri'r 'Ala Jam'il Jawāmi'*. Beirut: Dar Kutub Ilmiyyah.
- as-Syathibi, Ibrahim bin Musa 1997. *Al-Muwāfaqat*. KSA: Dar Ibnu Affan.
- asy-Syaukani, Muhammad bin Ali. 1995. *Irsyadul Fuhul*. Beirut: Muassasah Tsaqafiyah.
- as-Syinqithi, Muhammad Amin. 1988. *Adhwaul Bayan*. Kairo: Maktabah Ibnu Taymiyyah.
- as-Suyuthi, Jalaluddin Abdurrahman bin Abi Bakr. Maktabah Ilmiyyah.
- Thahhan, Mahmud. 2004. *Taysir Musthalah al-Hadis*. Maktabah al-Ma'arif.
- Wizarah Awqaf. 1427. *Mausu'ah Fiqhiyyah Kuwaytiyyah*. Kuwait: Wizarah Awqaf

- al-Yubi, Muhammad Sa'ad. 1418. *Maqāshid al-Syari'ah al-Islamiyyah*. Dar Hijrah.
- az-Zarkasyi, Muhammad bin Abdillah Badruddin. 1994. *Al-Bahrul Muhith*. Darul Kutbi.
- al-Kinani, Asyraf bin Mahmud. 2005. Tesis Universitas Yordania. *Al-Adillah Al-Isti'nāsiyyah Indal Ushuliyyin*. Yordania: Dar Nafais.
- Musyaffa' Haj Radhi Nur Hadi. *Manhajus Syāfi'iyyah Fi Tartibil Adillah*. Disertasi Universitas Islam Madinah. Tahun Akademik 1437/1438 H.
- Syakir, Munib. 1998. *Al-Amal Bi al-Ihtiyath*. Tesis Universitas Ummum Qura. Riyadh: Dar Nafais.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**ANALISIS UNDANG-UNDANG HUKUM KELUARGA MESIR
NOMOR 100 TAHUN 1985 PASAL 11 TENTANG POLIGAMI
DAN RELEVANSINYA DENGAN MAQASHID SYARIAH**

Irsan

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
irsan1712@gmail.com

Zulkayandri

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
daltambus71@yahoo.com

Zul Ikrami

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sultan Syarif Kasim Riau
zulikromi86@gmail.com

ABSTRACT

This study examines and analyses the Egyptian Family Law Number 100 of 1985 Article 11 concerning polygamy and its relevance to maqashid sharia. This research is a library research, and the data analysis technique used in this research is content analysis and deductive analysis approach. This study concludes that, firstly, the substance of the Egyptian Family Law Number 100 of 1985 Article 11 concerning polygamy is: a. The husband must explain his marital status in the marriage certificate. b. The husband who will be polygamous must explain in a statement, the names of his wives and their places of residence. c. The notary must notify the first wife of her husband's marriage. d. A wife whose husband is polygamous can file for divorce if she experiences material or immaterial harm. e. If the judge is unable to reconcile between the husband and his first wife or his previous wives, the judge separates the two with the status of talak bain. f. The right of filing for divorce for the first wife or the previous wives is abolished if one year has elapsed since they ascertained of their husband's new marriage. g. The new wife can file for divorce if it turns out that her husband is hiding his old marriage. Secondly, this study concludes that the Egyptian Family Law Number 100 of 1985 Article 11 is relevant to maqashid sharia, the maqshad ashli (main goal) in it is hifzhun nasl, which is preserving the

lineage and the continuity of offspring. As for the maqashid tab'iah (supporting goal) in the law is to create tranquillity in married life, the protection of the wives and children's rights, and the protection of the husband's rights.

Keywords: Egyptian Family Law; Polygamy; Maqashid Sharia.

ABSTRAK

Penelitian ini menganalisis Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami dan relevansinya dengan *maqashid syariah*. Penelitian ini merupakan *library research*, dan teknik analisis data dalam penelitian ini adalah analisis isi (*content analysis*) dan pendekatan analisis deduktif, Penelitian ini menyimpulkan bahwa pertama, substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami adalah: a. Suami harus menerangkan status perkawinannya dalam akta nikah. b. Suami yang akan berpoligami harus menerangkan dalam surat pernyataan nama-nama istrinya dan tempat tinggal mereka. c. Notaris harus memberi tahu istri pertama tentang pernikahan suaminya. d. Istri yang suaminya berpoligami dapat menggugat cerai jika ia mengalami mudarat materiel atau imateriel. e. Jika hakim tidak mampu mendamaikan antara suami dan istri pertama atau istri-istri lamanya maka hakim memisahkan keduanya dengan status talak *bain*. f. Hak gugat cerai bagi istri pertama atau istri-istri yang lama gugur jika telah berlalu satu tahun sejak mereka mengetahui pernikahan baru suami mereka. g. Istri baru dapat menggugat cerai jika ternyata suaminya menyembunyikan pernikahan lamanya. Kedua, penelitian ini menyimpulkan bahwa Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 relevan dengan *maqashid syariah*, *maqshad ashli* (tujuan utama) di dalamnya adalah *hifzhun nasl* yaitu menjaga nasab dan keberlangsungan keturunan. Adapun *maqashid tabi'ah* (tujuan pengikut) dalam undang-undang tersebut adalah mewujudkan ketenangan dalam kehidupan berumah tangga, terlindunginya hak-hak istri dan terlindunginya hak-hak suami.

Kata kunci: Undang-undang Hukum Keluarga Mesir; Poligami; *Maqashid Syariah*.

A. PENDAHULUAN

Sejak akhir tahun 2020, hingga bulan Maret 2021 media massa Mesir ramai memberitakan polemik di kalangan para ulama, akademisi dan para aktivis tentang Rancangan Undang-undang Hukum Keluarga Mesir, tepatnya tentang usulan hukuman pidana bagi suami yang menikah untuk yang kedua kali namun tidak memberitahukan pernikahan tersebut kepada istri pertamanya.¹¹⁵ Dinyatakan dalam rancangan undang-undang yang baru tersebut bahwa suami yang menikah lagi atau berpoligami dan tidak memberitahukan pernikahan tersebut kepada istrinya ia diancam dengan hukuman pidana penjara paling lama 1 tahun dan

¹¹⁵ Anoname, *Mishr; Ma At-Ta'dillat Allati Yahtajuha Qanun Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah?* Dikutip dari <https://www.bbc.com/arabic/interactivity-56259481> pada hari Ahad tanggal 26 Oktober 2021.

denda uang paling sedikit dua puluh ribu *pound* Mesir dan paling banyak lima puluh ribu *pound* Mesir, atau salah satu dari dua hukuman pidana tersebut.¹¹⁶ Rancangan undang-undang ini sudah diajukan ke parlemen pada September 2020 yang lalu, dan terjadi perdebatan hebat di antara anggota parlemen tanpa berujung dengan kesepakatan, sehingga pembahasan rancangan undang-undang ini ditunda hingga masa jabatan legislatif yang baru.¹¹⁷

Adapun substansi dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami di atas adalah bahwa suami yang akan berpoligami harus menerangkan dalam surat pernyataan nama-nama istrinya dan tempat tinggal mereka, notaris harus memberi tahu istri pertama tentang pernikahan suaminya, istri yang suaminya berpoligami berhak menggugat cerai jika ia mengalami mudarat materiel atau imateriel, jika hakim tidak mampu mendamaikan antara suami dan istri pertama atau istri-istri lamanya maka hakim memisahkan keduanya dengan status talak *bain*, hak gugat cerai bagi istri pertama atau istri-istri yang lama gugur jika telah berlalu satu tahun sejak mereka mengetahui pernikahan baru suami mereka kecuali jika mereka rida secara eksplisit atau pun implisit, istri yang baru, berhak menggugat cerai jika ternyata suaminya menyembunyikan pernikahan lamanya. Pada prinsipnya kebijakan-kebijakan pemerintah harus berorientasikan maslahat umum dalam bingkai syariat. Dalam kaidah fikih disebutkan: “Kebijakan pemerintah harus berorientasikan maslahat.”¹¹⁸

Rumusan masalah pada penelitian ini adalah: Bagaimana analisis dasar hukum substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami? Bagaimana relevansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami dengan *maqashid syariah*?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan studi pustaka (*library research*), sumber data yang digunakan dalam penelitian ini adalah sumber data sekunder. Data-data dalam penelitian ini adalah ayat-

¹¹⁶ Anoname, Washington; *Al-Habsu Liman Yatazawwaj Tsaniyah Duna Ikhbaril Ula – Masyru’ Qanun Mishri*, dikutip dari <https://www.alhurra.com/egypt/2021/02/24/-الأولى-مشروع-قانون-الحبس-لمن-يتزوج-ثانية-دون-إخبار-الأولى-مشروع-قانون-مصري> pada hari Ahad tanggal 21 Oktober 2021.

¹¹⁷ Anoname, *Mishr; Ma At-Ta’dillat Allati Yahtajuha Qanun Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah?*, dikutip dari <https://www.bbc.com/arabic/interactivity-56259481> pada hari Ahad tanggal 26 Oktober 2021.

¹¹⁸ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa-’id Wa Furu’I Fiqhi Asy-Syafi’iyyah*, (Darul Kutub Al-’Ilmiyyah, 1403 H), hlm. 121.

ayat Al-Qur'an dan hadis-hadis yang relevan dengan tema penelitian dan penjelasan-penjelasan para ulama dalam kitab-kitab mereka serta jurnal-jurnal ilmiah yang relevan dengan tema penelitian yaitu hubungan antara ketaatan istri kepada suami dan status manusiawi istri dalam perspektif hukum Islam.

Teknik analisis penelitian ini adalah analisis deduktif, yaitu menganalisa data-data yang diperoleh secara umum untuk kemudian menarik inferensi-inferensi atau kesimpulan secara khusus.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Poligami dalam Syariat Islam

Secara bahasa, kata poligami merupakan kata serapan dari bahasa Yunani, yaitu *polus* yang artinya adalah banyak, dan *gamos* yang artinya adalah perkawinan. Jika *polus* dan *gamos* digabungkan artinya adalah pernikahan yang lebih dari satu kali.¹¹⁹ Adapun dalam fikih islami, poligami disebut dengan *تَعَدُّ الزَّوْجَاتِ ta'addud az-zaujat*. Secara bahasa *ta'addud az-zaujat* berasal dari bahasa Arab, yang terdiri dari dua kata yaitu *ta'addud* dan *az-zaujat*. *Ta'addud* *تَعَدَّد* merupakan *mashdar* dari kata *تَعَدَّد ta'adada* yang artinya adalah *كَثُرَ katsura* yaitu menjadi banyak, dan juga berarti *زَادَ zada* yaitu bertambah.¹²⁰ *Az-zaujaat* *الزَّوْجَاتُ* merupakan bentuk jamak dari *الزَّوْجَةُ az-zaujah* yang artinya adalah istri.¹²¹ Adapun secara istilah, poligami atau *ta'adud az-zaujat* artinya adalah pernikahan kedua atau ketiga atau keempat yang dilakukan oleh seorang muslim, di mana istri pertamanya atau istri keduanya atau istri ketiganya masih sah sebagai istrinya.¹²²

Poligami merupakan syariat Islam, hukum asal poligami adalah diperbolehkan, bagi seorang muslim memenuhi persyaratan, yaitu mampu berbuat adil dan mampu memberi

¹¹⁹ Aisyah, *Konsep Hukum Prosedur Mengajukan Izin Poligami Pada Pengadilan Agama Berdasarkan Hukum Positif di Indonesia*, (jurnal Ilmiah Advokasi, 2019), vol. 7, no. 1, hlm. 46.

¹²⁰ Ahmad Mukhtar, *Mu'lamul Lughah Al-'Rabiyyah Al-Mu'ashirah*, ('Alamul Kutub, 1429 H), jld. 2, hlm. 1464.

¹²¹ Ahmad Mukhtar, *Mu'lamul Lughah Al-'Rabiyyah Al-Mu'ashirah*, hlm. 1007.

¹²² Al-Kasani, *bada-i' Ash-Shana-i' Fi Tartibi Asy-Syara-i'*, (Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1406), jld. 2, hlm. 266).

nafkah.¹²³ Dasar hukum disyariatkannya poligami adalah Al-Qur'an, sunah dan ijmak para ulama.¹²⁴

2. *Maqashid Syariah*

a. Definisi *Maqashid Syariah*

Secara etimologi, *maqashid syariah* adalah dua kata yang berasal dari bahasa Arab, *مَقَاصِدُ الشَّرِيعَةِ maqashidusy syari'ah*. *مَقَاصِدُ maqashid* merupakan bentuk jama' dari kata *الْمَقْصَدُ al-maqshad*, yang artinya adalah maksud atau tujuan, yaitu tekad untuk mencapai sesuatu.¹²⁵ *الشَّرِيعَةُ asy-syari'ah* secara bahasa memiliki arti *مَوَارِدُ الْمَاءِ mawaaridul maa'*, yaitu tempat mengalirnya air. Adapun secara terminologi, *maqashid syariah* adalah “Makna-makna yang terkandung di dalam hukum-hukum syariat, makna-makna yang didapati (dengan penerapan) hukum-hukum syariat, baik makna-makna berupa hukum-hukum parsial maupun masalah-masalah yang bersifat universal maupun parsial ataupun tujuan-tujuan umum”.¹²⁶

b. Klasifikasi *Maqashid Syariah*

Berdasarkan kekuatannya, *maqashid syariah* dibagi menjadi tiga yaitu: *maqashid dharuriyyah*, *maqashid hajiyyah* dan *maqashid tahsiniyyah*. *Maqashid dharuriyyah* adalah *maqashid* yang merupakan pondasi kesejahteraan kehidupan di dunia dan di akhirat, hilangnya *maqashid dharuriyyah* dipastikan kesejahteraan tidak akan terwujud.¹²⁷ *Maqashid dharuriyyah* memiliki lima substansi yaitu *hifzhud din* (menjaga agama), *hifzun nafs* (menjaga jiwa), *hifzhun nasl* (menjaga keturunan), *hifzhul aql* (menjaga akal) dan *hifzhul mal* (menjaga harta). *Maqashid hajiyyah*, ia merupakan *maqashid* yang menyempurnakan *maqashid dharuriyyah*, jika ia tidak terpenuhi, maka manusia akan mengalami kesulitan-kesulitan dalam hidupnya. Sedangkan *maqashid tahsiniyyah* merupakan *maqashid* yang menyempurnakan *maqashid*

¹²³ Mushthafa Khan, Mushthafa Al-Bugha dan Ali Asy-Syarbaji, *Al-Fiqhul Manhaji 'Ala Madzhabi Al-Imam Asy-Syafi'i*, (Damaskus: Daru Qalam Liththiba'ah Wannasyri Wattauzi', 1413 H), jld. 4, hlm. 35.

¹²⁴ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihataul Muqtashid*, (Kairo: Darul Hadis, 1425 H), jld. 3, hlm. 64.

¹²⁵ Ibnu Manzhuur, *Lisaanul Arab*, (Beirut: Daa Shadir), jld. 3, hlm. 96.

¹²⁶ Nuuruddin bin Mukhtar al-Khaadimi, *Ilmul maqaashid asy-syar'iyyah*, (Riyadh: Maktabh 'Abiikaan), hlm. 17.

¹²⁷ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417 H), jld. 2, hlm. 8.

hajiyyah, jika ia tidak terpenuhi, manusia tidak akan mengalami kesulitan, dan jika ia terpenuhi, maka akan memperindah kehidupan manusia.¹²⁸

Berdasarkan urgensinya, *maqashid* dibagi menjadi dua, yaitu: *maqashid ashliyyah* dan *maqashid taba'iyah*.¹²⁹ *Maqashid ashliyyah* adalah tujuan dasar atau tujuan utama dan tertinggi dari suatu hukum syariat.¹³⁰ Seperti larangan seorang muslim meminang (khitbah) wanita yang sudah dipinang oleh saudaranya, *maqshad* utama dari larangan ini adalah untuk menjaga ukhuwah Islamiyah. *Maqashid taba'iyah* adalah tujuan pengikut atau tujuan kedua dari suatu hukum syariat.¹³¹ Seperti larangan seorang muslim meminang (khitbah) wanita yang sudah dipinang oleh saudaranya,¹³² *maqshad taba'iyah* dari larangan ini adalah agar lelaki yang telah meminang wanita tersebut tidak mengalami kerugian materiel atau pun imateriel. Dalam pernikahan dan poligami terdapat *maqashid ashliyyah* dan *maqashid taba'iyah*. Menurut Imam Asy-Syathibi, *maqashid ashliyyah* atau tujuan tertinggi dari pernikahan adalah *at-tanasul* atau mendapatkan keturunan, dan inti dari mendapatkan keturunan adalah menjaga nasab dan kelestarian keturunan, demikian juga dengan poligami.¹³³

3. Analisis Substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami

Secara umum, dasar penetapan Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami ada dua, yang pertama adalah kebijakan pemerintah. Pemerintah berhak menentukan kebijakan-kebijakan dalam menjalankan pemerintahannya.¹³⁴ Allah *subhanahu wata'ala* berfirman yang artinya: “Wahai orang-orang yang beriman! Taatilah Allah dan taatilah rasul (Muhammad) dan Ulil amri (pemegang kekuasaan) di antara kamu”. (Qs. An-Nisa’:59). Adanya perintah untuk mentaati pemimpin menunjukkan bahwa

¹²⁸ Nuuruddin bin Mukhtar al-Khaadimi, *‘Ilmul maqaashid asy-syar’iyyah*, (Riyadh: Maktabh ‘Abiikaan), hlm. 72.

¹²⁹ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni ‘Affan, 1417 H), jld. 1, hlm. 382.

¹³⁰ Ahmad, *Nazhariyyatul Maqashid ‘Inda Al-Imam Asy-Syathibi*, (Ad-Darrul ‘Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412 H), hlm. 275.

¹³¹ Ahmad, *Nazhariyyatul Maqashid ‘Inda Al-Imam Asy-Syathibi*, hlm. 275.

¹³² Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, (Kairo: Darul Hadis, 1416 H), jld. 5, hlm. 489, no. 6276, dari Abdullah bin Umar *radhiyallahu ‘anhu*.

¹³³ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni ‘Affan, 1417 H), jld. 1, hlm. 383.

¹³⁴ Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, (Kairo, Darul Hadis), hlm. 16.

pemimpin memiliki hak untuk menentukan kebijakan-kebijakan atas rakyatnya. Kebijakan pemerintah harus terpenuhi padanya dua hal; Pertama, tidak menyelisihi syariat Allah, tidak dalam rangka bermaksiat kepada Allah,¹³⁵ Nabi Muhammad *shallallahu'alaihi wasallam* bersabda yang artinya: “Tidak ada ketaatan kepada makhluk jika dalam rangka bermaksiat kepada Allah”.¹³⁶ Kedua, dalam rangka mewujudkan kemaslahatan rakyat. Dalam kaidah fikih disebutkan: “Kebijakan pemerintah harus berorientasikan maslahat.”¹³⁷ Maslahat terbesar yang diharapkan dapat segera terwujud dengan ditetapkannya Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah agar terciptanya rumah tangga yang rukun dan bahagia.

Dasar hukum kedua, adalah sabda Nabi Muhammad *shallallahu'alaihi wasallam* yang diriwayatkan oleh Salman Al-Farisi *radhiyallahu 'anhu* yang artinya: “Sesuatu yang halal adalah apa yang Allah halalkan di dalam kitab-Nya, dan sesuatu yang haram adalah apa yang Allah haramkan dalam kitab-Nya, dan sesuatu yang Allah diam atasnya, maka hak tersebut sesuatu yang dimaafkan.”¹³⁸ Maksud dari sabda Nabi Muhammad *shallallahu'alaihi wasallam* ini adalah bahwa sesuatu yang Allah jelaskan tentang kehalalannya, maka sesuatu tersebut halal, dan sesuatu yang Allah jelaskan tentang keharamannya, maka sesuatu itu haram, namun hal ini tidak menunjukkan bahwa segala sesuatu yang halal yang tidak disebutkan di dalam kitab-Nya adalah sesuatu yang tidak halal, dan juga tidak menunjukkan bahwa segala sesuatu yang haram yang tidak dijelaskan di dalam kitab-Nya adalah sesuatu yang tidak haram, karena penyebutan sesuatu yang halal dan haram juga didapati di dalam sunah, dan perintah untuk mengikuti sunah adalah perintah Allah dalam kitab-Nya.¹³⁹

Selanjutnya di akhir hadis Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* menjelaskan bahwa sesuatu yang Allah diamkan dan tidak diperinci penjelasannya, maka sesuatu itu dimaafkan, maksudnya adalah jika tidak ada *nash* yang menjelaskan tentang halalnya sesuatu dan

¹³⁵ Hasan Al-Hindawi, *Dhawabith Shalahiyyati Tasharrufi Imam Fil Ilzam Bil Ibahah Tathbiqat Mu'ashirah*, (Riyadh: Jurnal Al-'Adl, 1435 H), hlm. 345.

¹³⁶ Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, (Kairo: Darul Hadis, 1416 H), jld. 4, hlm. 73, no. 3889.

¹³⁷ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa-'id Wa Furu'I Fiqhi Asy-Syafi'iyah*, (Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403 H), hlm. 121.

¹³⁸ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-'Alamiyah, 1430 H), jld. 4, hlm. 459, no. 3367, Al-Muhaqqiq: Al-Arna-uth: *Hasan*.

¹³⁹ Al-Husain Asy-Syirazi, *Al-Mafatih Fi Syarhil Mashabih*, (Kuwait: Darun Nawadir, 1433 H), jld. 4, hlm. 520, no. 3257.

keharamannya, maka sesuatu tersebut hukumnya adalah halal.¹⁴⁰ Maka berdasarkan hadis di atas, penetapan Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah diperbolehkan, meskipun tidak ada penjelasannya secara khusus dalam Al-Qu'ran atau pun sunah. Kebolehan ini semakin kuat dengan hak pemerintah dalam mengambil kebijakan dan pertimbangan maslahat yang ingin dicapai melalui penetapan undang-undang tersebut.

Substansi pertama dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah Suami yang akan berpoligami harus menerangkan dalam surat pernyataan nama-nama istrinya dan tempat tinggal mereka, maksudnya adalah suami menerangkan dengan jelas nama-nama istri-istrinya dan alamat lengkap tempat tinggal mereka.¹⁴¹ Dasar hukum atas hal ini adalah yang pertama, perbuatan Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam*, dahulu Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* saat berpoligami, beliau tidak menyembunyikan satu pun istri beliau dari istri-istri beliau yang lain,¹⁴² dan masing-masing mereka memiliki rumah atau tempat tinggal yang mereka saling mengetahui rumah satu sama lain.¹⁴³ Hal ini merupakan teladan dari Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* bagi umatnya dalam berpoligami, yaitu suami tidak menyembunyikan satu pun istrinya dari istri-istri yang lain, dan mereka saling mengetahui tempat tinggal satu sama lain.¹⁴⁴

Kedua, pada dasarnya pernikahan dilakukan harus dengan dasar suka sama suka, rela sama rela,¹⁴⁵ Buraidah bin Hashib *radhiyallahu 'anh* menceritakan, bahwa ada seorang wanita muda yang datang kepada Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* dan berkata: “Sesungguhnya ayahku menikahkanku dengan anak saudara laki-lakinya, agar kedudukan laki-laki tersebut menjadi lebih mulia setelah menikah denganku”. Mendengar pengaduan ini Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* pun menyerahkan permasalahan tersebut kepada wanita tersebut. Wanita itu pun mengatakan: “Sesungguhnya aku telah merelakan apa yang

¹⁴⁰ Zainuddin Al-Munawi, *Faidhul Qadhir Syarh Al-Jami' Ash-Shaghir*, (Mesir: Al-Maktabah At-Tijariyah Al-Kubro.

¹⁴¹ Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami.

¹⁴² Ibnu Hisyam, *As-Sirah An-Nabawiyah Libni Hisyam*, (Mesir: Syarikah Maktabah Wa Mathba'ah Mushthafa Al-Halabi, 1375 H), hlm. 643-648.

¹⁴³ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-'Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 426, no. 2334, *shahih*.

¹⁴⁴ Ibnu Hisyam, *As-Sirah An-Nabawiyah Libni Hisyam*, (Mesir: Syarikah Maktabah Wa Mathba'ah Mushthafa Al-Halabi, 1375 H), jld. 2, hlm. 643-648.

¹⁴⁵ Ibnu Qudamah, *Al-Kafi Fi Fiqhi Al-Imam Ahmad*, (Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1414 H), jld. 3, hlm. 18.

telah diperbuat oleh ayahku, hanya saja aku ingin agar wanita-wanita mengetahui bahwa para ayah tidak berhak memaksa anak-anak wanita mereka menikah.”¹⁴⁶ Riwayat ini menunjukkan bahwa wanita tidak boleh dinikahkan melainkan dengan keridaannya, dengan demikian harus suami perlu menjelaskan siapa saja nama-nama istri-istrinya yang lama dan di mana mereka bertempat tinggal, sehingga benar-benar dapat diketahui bahwa calon istri kedua atau calon istri baru benar-benar rida atas pernikahannya dengan laki-laki tersebut.

Ketiga, Abu Hurairah *radhiyallahu ‘anh*u meriwayatkan, bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* bersabda yang artinya: “Barang siapa yang memiliki dua istri, kemudian ia lebih condong kepada salah satu dari keduanya, maka kelak ia akan datang pada hari kiamat dalam keadaan pundaknya miring sebelah”.¹⁴⁷ Dalam hadis ini Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* memperingatkan umatnya yang memiliki dua istri atau lebih agar berlaku adil kepada istri-istrinya, jika tidak, maka diancam dengan hukuman bahwa ia akan datang pada hari kiamat dalam keadaan pundaknya miring sebelah. Inti dari hadis ini adalah bahwa Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* mengingatkan umatnya yang berpoligami, untuk berbuat adil terhadap istri-istrinya. Di antara wasilah atau sebab suami berlaku adil terhadap istri-istrinya adalah diterangkannya secara jelas kepada calon istri yang baru nama-nama istrinya yang lama dan alamat tinggal mereka. Ketika semua istri saling mengenal dan mengetahui keadaan mereka satu sama lain, hal ini dapat menjadi salah satu faktor suami dapat berlaku adil. Sehingga sebaliknya jika ada satu istri yang tidak diketahui keberadaannya oleh istri-istri yang lain, hal ini dapat menjadi sebab suami tidak berlaku adil, baik dengan memperlakukan istri yang tidak diketahui tersebut secara istimewa, atau sebaliknya yaitu menzaliminya.

Jika dikatakan bahwa tidak perlu menjelaskan nama-nama istri yang lama dan tidak perlu menjelaskan tempat-tempat tinggal mereka, karena jika pernikahan telah terlaksana, semua itu hanya akan memperkeruh suasana. Hal ini berdasarkan hadis yang diriwayatkan oleh Anas bin Malik: “Dahulu Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* pernah sedang bersama salah seorang istrinya, kemudian salah satu dari *ummul mukminin* mengirimkan satu wadah berisi makanan, maka istri beliau yang beliau sedang berada di rumahnya saat itu memukul tangan

¹⁴⁶ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-‘Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 73, no. 1874, *shahih*.

¹⁴⁷ Ad-Darimi, *Musnad Ad-Darimi*, (Saudi Arabia: Darl Mughni Linnasyri Wattaazi’, 1412 H), jld. 3, hlm. 1415, no. 2252.

pembantu (yang mengantar makanan) tersebut, wadah makanan pun terjatuh, dan makanan pun tumpah, kemudian Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* menggabungkan kembali belahan wadah makanan tersebut dan memasukkan kembali makanan tersebut ke dalamnya, dan beliau berkata: “Ibu kalian sedang cemburu.”¹⁴⁸ Dalam Riwayat Ibnu Majah disebutkan: “Ibu kalian sedang cemburu maka makanlah,” para sahabat pun memakan makanan tersebut.¹⁴⁹ Hadis ini menunjukkan bahwa jika istri-istri yang dipoligami saling mengetahui satu sama lain, maka akan terjadi hal-hal yang tidak diinginkan, maka ketika hendak berpoligami suami tidak perlu menerangkan nama-nama istrinya yang lama beserta tempat tinggal mereka.

Pernyataan di atas dapat dijawab dengan tiga jawaban, pertama, hadis di atas tidak menunjukkan bahwa suami lebih baik tidak menjelaskan kepada calon istri barunya nama-nama dan tempat tinggal istri-istrinya yang lama, bahkan sebaliknya, hadis tersebut menunjukkan bahwa suami perlu menjelaskan kepada calon istri barunya nama-nama dan tempat tinggal istri-istrinya yang lama, karena Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* merupakan suri tauladan bagi kita semua, dan terbukti bahwa istri-istri Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* saling mengenal satu sama lain dan saling mengetahui tempat tinggal yang lain. Kedua, Adapun kisah kecemburuan yang terjadi sehingga menyebabkan mangkuk makanan pecah, hal ini merupakan pelajaran bagi umat Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* dalam menghadapi pasangan yang cemburu, yaitu Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* menghadapinya dengan tenang dan santun. Ketiga, kecemburuan terjadi adalah suatu keniscayaan, karena hal tersebut merupakan tabiat manusia,¹⁵⁰ namun tidak berarti poligami menjadi tidak diperbolehkan, dan tidak berarti juga para istri-istri tidak boleh saling mengenal, karena yang menjadi permasalahan utama adalah bagaimana menghadapi semua itu dengan cara yang terbaik dan bagaimana meredam suasana kecemburuan dengan cara yang terbaik.

Dasar hukum keempat, teori *maalaatul af’aal*. Teori *ma-alaatul af’aal* yaitu teori memprediksi akibat yang akan ditimbulkan oleh suatu perbuatan, apakah akibatnya baik sehingga perbuatan itu dibolehkan dan dianjurkan, atau justru akibatnya adalah kemudaratan, atau akibatnya adalah sesuatu yang bertentangan dengan prinsip-prinsip dasar Islam dan

¹⁴⁸ *Al-Bukhari, Shahih Al-Bukhari*, (Bulaq, As-Sulthaniyyah, 1311 H), jld. 7, hlm. 36, no. 5225).

¹⁴⁹ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-‘Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 426, no. 2334, *shahih*.

¹⁵⁰ Ibnu Hajar, *Fathul Bari Syarh Shahih Al-Bukhari*, (Beirut, darul Ma’rifah, 1379 H), jld. 9, hlm. 320.

maqashid syariah sehingga perbuatan tersebut menjadi terlarang.¹⁵¹ Sehingga berdasarkan teori *ma-alaatul af'al*, pada saat berpoligami, calon suami perlu menjelaskan nama-nama istri lamanya dan tempat-tempat tinggal mereka, karena hal ini diperlukan untuk penyelesaian permasalahan-permasalahan di masa yang akan datang seperti permasalahan terkait penyelenggaraan jenazah suami jika ia meninggal dunia, permasalahan warisan, permasalahan hibah dan wasiat, jika suami tidak datang memenuhi kewajibannya, maka kabar tentangnya dapat diperoleh dari istri-istrinya yang lain.

Substansi kedua adalah notaris harus memberi tahu istri pertama tentang pernikahan suaminya, maksudnya adalah bahwa petugas pencatat pernikahan harus memberitahukan kepada istri pertama atau istri-istri yang lama tentang pernikahan yang dilakukan oleh suami mereka.¹⁵² Tujuan dari hal ini adalah agar pihak berwenang dapat memastikan bahwa istri pertama atau istri-istri yang lama telah mengetahui bahwa suami mereka telah menikah lagi, serta mewujudkan tanggung jawab pemerintah dalam menjaga hak-hak para istri dan anak-anak mereka. Dasar hukum hal ini adalah kebijakan pemerintah.¹⁵³ Hal ini merupakan kebijakan pemerintah yang tidak bertentangan dengan syariat, bahkan ditetapkan untuk mencapai maslahat, yaitu agar istri pertama dapat mengetahui pernikahan baru suaminya, dan untuk mencegah mudarat, yaitu agar jika ada hak-hak istri dan anak-anaknya yang tidak terpenuhi, seperti nafkah lahir dan batin, istri dapat melakukan tindakan yang tepat, seperti bermusyawarah dengan suami atau mengadukan hal ini kepada pihak berwenang.¹⁵⁴

Substansi ketiga adalah istri yang suaminya berpoligami berhak menggugat cerai jika ia mengalami mudarat materiel atau imateriel. Pada dasarnya seorang istri tidak diperbolehkan meminta cerai atau menggugat cerai suaminya tanpa alasan yang dibenarkan syariat. Tsauban *radhiyallahu 'anhu* meriwayatkan, bahwa Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda yang artinya: “Siapa pun seorang istri yang menggugat cerai suaminya tanpa alasan mendesak (yang dibenarkan syariat) maka haram baginya bau surga”.¹⁵⁵ Al-Munawi *rahimahullah* dalam kitabnya *Faidhul Qadhir* menjelaskan bahwa maksud dari hadis ini adalah bahwa jika seorang istri menggugat cerai suaminya tanpa sebab yang mendesak, sebab yang

¹⁵¹ Helmi Basri, *Teori Maalaatul Af'al*, (Jakarta: Kencana, 2021), hlm. 12.

¹⁵² Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami.

¹⁵³ Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, (Kairo, Darul Hadis), hlm. 16.

¹⁵⁴ Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami.

¹⁵⁵ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-'Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 207, no. 2054, *shahih*.

mendesak adalah seperti istri khawatir ia tidak dapat memenuhi kewajibannya sebagai seorang istri, baik karena istri tidak menyukai suaminya atau karena suaminya menzaliminya, maka istri seperti ini terhalang dari mencium bau surga.¹⁵⁶ Al-Hafizh Ibnu Hajar Al-‘Asqalani *rahimahullah* juga menjelaskan bahwa hadis-hadis yang memperingatkan wanita agar tidak menggugat cerai suaminya adalah berlaku bagi istri yang menggugat cerai tanpa sebab yang dibenarkan syariat.¹⁵⁷

Di antara sebab-sebab yang memperbolehkan wanita untuk menggugat cerai suaminya adalah suami tidak mampu memenuhi hak-hak istri, seperti nafkah, kebersamaan istri, dan tempat tinggal khusus, pelecehan dan kezaliman yang dilakukan suami terhadap istri, baik dengan memukul tanpa alasan yang dibenarkan syariat, melaknat, menghina dan lain sebagainya,¹⁵⁸ jika istri mendapatkan mudarat yang disebabkan suaminya bersafar, seperti kasus suaminya bersafar lebih dari enam bulan, dan istri khawatir atas dirinya terjatuh ke dalam maksiat,¹⁵⁹ atau ketika istri mendapatkan mudarat yang disebabkan suaminya dipenjara untuk waktu yang lama,¹⁶⁰ atau istri mendapati aib pada suaminya, baik aib jasmani atau pun rohani, aib jasmani adalah seperti mandul, impotensi dan lain sebagainya. Adapun aib rohani adalah kefasikan, seperti suami gemar bermabuk-mabukan, berjudi dan lain sebagainya.¹⁶¹

Dasar hukum bolehnya istri menggugat cerai suaminya yang berpoligami jika ia mengalami mudarat materiel atau imateriel adalah yang pertama, Abdullah bin Abbas *radhiyallahu ‘anhu* meriwayatkan: “Istri Tsabit bin Qais datang menghadap Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* dan berkata: wahai Rasulullah, aku tidak membenci Tsabit bin Qais pada agama dan akhlaknya, tetapi aku takut kufur, Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam* pun menjawab: “Apakah engkau bersedia mengembalikan kebunnya?” ia pun menjawab: iya, Rasulullah pun berkata kepada Tsabit bin Qais: “terimalah kebun itu, dan ceraikanlah istrimu”.¹⁶² Syihabuddin Al-Mishri *rahimahullah* menjelaskan bahwa istri Tsabit

¹⁵⁶ Al-Munawi, *Faidhul Qadhir Syarh Al-Jami’ Ash-Shaghir*, (Mesir: Al-Maktabah At-Tijariyah Al-Kubra, 1356 H), jld. 3, hlm. 138, no. 2944.

¹⁵⁷ Ibnu hajar, *Fathul Bari*, (Beirut: Darul Ma’rifah, 1379 H), jld. 9, hlm. 402.

¹⁵⁸ Ad-Dasuqi, *Hasyiyah Ad-Dasuqi ‘Ala Asy-Syarhil Kabir*, (Darul Fikr), jld. 3, hlm. 345.

¹⁵⁹ Ibnu Qudamah, *Al-Mughni*, (Maktabah Al-Qahirah:1389 H), jld. 7, hlm. 305.

¹⁶⁰ Anoname, *Al-mausu’ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*, (Mesir: Mathabi’ Dar Ash-Shafwah), jld. 29, hlm. 66.

¹⁶¹ Ibnu Rusyd, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihataul Muqtaashid*, (Kairo: Darul Hadis, 1425 H), jld. 3, hlm. ٤٢.

¹⁶² Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, (Bulaq: As-Sulthaniyyah, 1311 H), jld. 7, hlm. 46, no. 5273.

bin Qais menggugat cerai karena ia tidak sanggup hidup bersama Tsabit bin Qais, ketidakmampuan ini disebabkan karena Tsabit bin Qais adalah laki-laki yang sangat hitam, sangat pendek dan sangat jelek wajahnya.¹⁶³ Mudarat yang menimpa istri Tsabit bin Qais adalah mudarat imateriel, sehingga demikian juga seorang istri yang mengalami mudarat imateriel, atau bahkan mudarat meteriel, ia berhak menggugat cerai suaminya.

Kedua, sahabat Ubadah bin Shamit *radhiyallahu'ahu* meriwayatkan, bahwa Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda yang artinya: "Tidak diperbolehkan melakukan perbuatan yang berbahaya dan membahayakan orang lain".¹⁶⁴ Berdasarkan hadis ini, pemerintah sangat tepat menetapkan hak gugat cerai bagi para istri yang mendapatkan mudarat baik materiel atau pun imateriel karena suami mereka berpoligami, sehingga dengan demikian para laki-laki akan berpikir ulang jika hendak berpoligami, akan mempertimbangkan dengan sebaik mungkin jika hendak berpoligami, karena mereka mengetahui bahwa jika istri-istri mereka mendapatkan mudarat atas poligami yang mereka lakukan, konsekuensinya adalah istri memiliki hak gugat cerai.

Substansi keempat adalah jika hakim tidak mampu mendamaikan antara suami dan istri pertama atau istri-istri lamanya maka hakim berhak memisahkan keduanya dengan status talak *bain*. Ketika terjadi pertikaian antara suami dan istri, pemerintah memiliki wewenang untuk mendamaikan keduanya. Allah berfirman yang artinya:

"Dan jika kamu khawatir terjadi persengketaan antara keduanya, maka kirimlah seorang juru damai dari keluarga laki-laki dan seorang juru damai dari keluarga perempuan. Jika keduanya (juru damai itu) bermaksud mengadakan perbaikan, niscaya Allah memberi taufik kepada suami-isteri itu. Sesungguhnya Allah Maha Mengetahui, Maha Teleti."¹⁶⁵ Imam Ath-Thabari *rahimahullah* menjelaskan bahwa perintah pada ayat di atas ditujukan kepada pemerintah, yaitu agar pemerintah mengutus juru damai dari keluarga suami dan juru damai dari keluarga istri untuk melakukan mediasi di antara keduanya. Mediasi dalam hal ini adalah upaya musyawarah untuk menyelesaikan permasalahan yang terjadi di antara suami dan istri. Selain

¹⁶³ Syihabuddin Al-Mishri, *Irsyadus Sari Lisyarhi Shahihil Bukhari*, (Mesir: Al-Mathba'ah Al-Kubra Al-Amiriyah, 1323 H), jld. 8, hlm. 150, no. 5274.

¹⁶⁴ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-'Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 73, no. 1874, *shahih lighairihi*.

¹⁶⁵ QS. An-Nisa' (4):35.

dapat dilakukan oleh hakam utusan dari masing-masing keluarga, mediasi juga dapat dilakukan oleh hakim.¹⁶⁶

Dasar hukum bahwa hakim berhak melakukan mediasi antara suami dan istri adalah firman Allah dalam Qs.An-Nisa':35. Berdasarkan ayat ini hakim berhak memanggil utusan dari masing-masing keluarga suami dan istri untuk melakukan mediasi, kalau saja hakim boleh dan berhak mengutus hakam untuk mediasi, maka jika hakim yang langsung memediasi maka tentu lebih diperbolehkan.¹⁶⁷ Selain berhak melakukan mediasi, hakim juga berhak memisahkan antara suami dan istri, jika memang dengan memisahkan keduanya terdapat kemaslahatan yang lebih besar dibandingkan mempertahankan hubungan keduanya. Dasar hukum hal ini adalah kisah istri Tsabit bin Qais yang datang menghadap Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam*, Abdullah bin Abbas *radhiyallahu 'anh*u meriwayatkan: "Istri Tsabit bin Qais datang menghadap Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* dan berkata: wahai Rasulullah, aku tidak membenci Tsabit bin Qais pada agama dan akhlaknya, tetapi aku takut kufur, Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* pun menjawab: "Apakah engkau bersedia mengembalikan kebunnya?" ia pun menjawab: iya, Rasulullah pun berkata kepada Tsabit bin Qais: "terimalah kebun itu, dan ceraikanlah istrimu".¹⁶⁸ Dalam kisah ini, Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* memutuskan untuk memisahkan Tsabit bin Qais dan istrinya, karena beliau *shallallahu 'alaihi wasallam* memandang bahwa maslahat terbesar dapat dicapai dengan memisahkan keduanya. Berdasarkan hadis ini, hakim berhak memutuskan untuk memisahkan antara suami dan istri setelah memediasi keduanya.

Adapun dasar hukum bahwa hakim melakukan mediasi terlebih dahulu antara suami dan istri sebelum memutuskan keduanya adalah bahwa karena hukum asal dari perceraian adalah terlarang, dan diperbolehkan jika ada kebutuhan yang menuntut hal tersebut.¹⁶⁹ Jika hakim telah memisahkan antara suami dan istri, maka status perpisahan tersebut adalah talak *bain*, yaitu suami dan istri tidak bisa rujuk kembali, dan jika mereka ingin kembali berumah tangga maka mereka harus melakukan akad nikah yang baru, lengkap dengan syarat-syarat dan rukun-rukunnya, serta mahar baru yang ditentukan, jika talak *bain* ini adalah talak *bain sughra*,

¹⁶⁶ Yayah Yarotul Salamah, *Urgensi Mediasi dalam Perkara Perceraian di Pengadilan Agama*, (Jakarta Timur: Jurnal Ahkam, 2013), Vol. XIII, No. 1, hlm. 82.

¹⁶⁷ Al-Qurthubi, *Jami'ul Bayan 'An Ta'wili Ayil Qur'an*, (Mekkah: darut Tarbiyah watturats), jld. 8, hlm. 319.

¹⁶⁸ Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, (Bulaq: As-Sulthaniyyah, 1311 H), jld. 7, hlm. 46, no. 5273.

¹⁶⁹ Ahmad bin Abdil Halim, *Majmu' Al-Fatwa*, (Madinah: Majma' Malik Fahd, 1416 H), jld. 32, hlm. 293.

yaitu baru terjadi satu atau dua kali talak.¹⁷⁰ Namun jika ternyata talak *bain* tersebut adalah talak *bain* kubra atau telah terjadi tiga kali talak, maka suami istri yang telah dipisahkan tersebut tidak dapat kembali melakukan akad nikah sampai wanita tersebut menikah dengan laki-laki lain yang terjadi alami tanpa rekayasa, kemudian sudah terjadi hubungan suami istri, kemudian terjadi talak dan sudah berakhir dari masa iddah dan tidak terjadi rujuk.¹⁷¹

Substansi kelima adalah bahwa hak gugat cerai bagi istri pertama atau istri-istri yang lama gugur jika telah berlalu satu tahun sejak mereka mengetahui pernikahan baru suami mereka kecuali jika mereka rida secara eksplisit atau pun implisit, maksudnya adalah istri tidak lagi berhak menggugat cerai suaminya, jika ia telah mengetahui suaminya berpoligami, namun tidak melakukan gugatan cerai sampai berlalu satu tahun, kecuali jika mereka rida secara eksplisit atau pun implisit sejak awal, maka sejak awal pernikahan baru suaminya, haknya untuk gugat cerai telah gugur.¹⁷² Dasar hukum bahwa hak gugat cerai bagi istri pertama atau istri-istri yang lama gugur jika telah berlalu satu tahun sejak mereka mengetahui pernikahan baru suami mereka adalah yang pertama, waktu satu tahun merupakan waktu yang cukup lama, dan istri tidak melakukan gugatan cerai selama satu tahun, ini merupakan indikasi kuat bahwa istri tidak mengalami mudarat materiel atau pun imateriel, sekiranya pun ia mengalami mudarat, maka dianggap mampu bersabar atas mudarat tersebut dan dianggap telah memaafkan suaminya.

Dasar hukum kedua adalah teori *maalaatul af'aal*.¹⁷³ Berdasarkan teori *maalaatul af'aal*, hak istri untuk menggugat cerai suaminya yang berpoligami karena ia mengalami mudarat materiel atau imateriel dari poligami tersebut, perlu dibatasi dengan waktu tertentu, hal ini agar istri tidak bemudah-mudahan dalam menggugat cerai. Jika waktu hak gugat cerai tidak dibatasi, maka hal ini dapat membuat istri berfikir untuk menggugat cerai suaminya kapan saja meskipun tidak ada mudarat yang menyimpannya. Jika dikatakan bahwa tidak ada satu pun dalil dari Al-Qur'an ataupun sunah tentang pembatasan hak gugat cerai, sehingga tidak perlu ada pembatasan waktu. Hal ini dapat dijawab bahwa pembatasan ini merupakan

¹⁷⁰ Muhammad bin Shalih, *Asy-Syarhul Mumti' 'Ala Zaadil Mustaqni'*, (Riyadh: Dar Ibnil Jauzi, 1427 H), jld. 12, hlm. 468

¹⁷¹ Ibid.

¹⁷² Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami.

¹⁷³ Helmi Basri, *Tecori Maalaatul Af'aal*, (Jakarta: Kencana, 2021), hlm. 12.

kebijakan pemerintah yang ditetapkan untuk mencapai maslahat,¹⁷⁴ dan pembatasan ini tidak bertentangan dengan syariat Allah.¹⁷⁵ Jika sejak awal suami menikah lagi, dan para istri yang lama rida atas pernikahan tersebut baik secara eksplisit atau pun implisit, maka hak gugat cerai telah gugur tanpa menunggu waktu satu tahun.

Rida secara eksplisit maksudnya adalah menyatakan secara terang-terangan menyetujui pernikahan baru suami mereka, baik secara lisan ataupun tulisan. Dalam ucapan ataupun tulisan seperti: “Aku setuju kamu menikah lagi”. Adapun rida secara implisit maksudnya adalah rida yang tidak dinyatakan secara terang-terangan baik secara lisan ataupun tulisan, akan tetapi hal ini dapat terlihat dari sikap dalam kehidupan berumah tangga sehari-hari, seperti mereka tetap ceria dan tidak sama sekali menghalangi suaminya berpoligami.

Dasar hukum bahwa jika sejak awal suami menikah lagi, dan para istri yang lama rida atas pernikahan tersebut baik secara eksplisit atau pun implisit, maka hak gugat cerai telah gugur tanpa menunggu waktu satu tahun karena hak gugat cerai adalah hak mereka, sehingga jika mereka menggugurkan hal tersebut maka diperbolehkan, dan rida atas pernikahan baru suami mereka secara otomatis menggugurkan hak gugat cerai, karena hak gugat cerai diberikan kepada para istri adalah untuk mencapai maslahat, dan keridaan para istri merupakan indikasi yang menunjukkan bahwa pernikahan suami mereka tidak menyebabkan mudarat, tetapi sebaliknya yaitu membawa maslahat.

Substansi keenam adalah istri yang baru, berhak menggugat cerai jika ternyata suaminya menyembunyikan pernikahan lamanya, maksudnya adalah istri yang baru dinikahi berhak menggugat cerai suaminya karena ia tidak menjelaskan pernikahan lamanya dengan wanita lain, sehingga ketika akad nikah dilaksanakan, istri baru tidak mengetahui bahwa laki-laki tersebut telah memiliki istri.¹⁷⁶ Dasar hukum penetapan hak cerai bagi istri baru yang tidak mengetahui bahwa suaminya telah menikahi wanita lain sebelumnya adalah karena pada dasarnya nikah dilakukan rela sama rela, suka sama suka.¹⁷⁷ Sehingga jika seorang laki-laki tidak jujur kepada wanita yang akan dinikahnya, maka wanita tersebut berhak menggugat

¹⁷⁴ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa-‘id Wa Furu’I Fiqhi Asy-Syafi’iyyah*, (Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1403 H), hlm. 121.

¹⁷⁵ Hasan Al-Hindawi, *Dhawabith Shalahiyyati Tasharrufi Imam Fil Ilzam Bil Ibahah Tathbiqat Mu’ashirah*, (Riyadh: Jurnal Al-‘Adl, 1435 H), hlm. 345.

¹⁷⁶ Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 Pasal 11 Tentang Poligami.

¹⁷⁷ Ibnu Qudamah, *Al-Kafi Fi Fiqhi Al-Imam Ahmad*, (Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1414 H), jld. 3, hlm. 18.

cerai setelah pernikahan dilaksanakan dan ternyata dia tertipu, sekiranya laki-laki tersebut jujur, maka pernikahan tidak akan terjadi.

Dasar hukum kedua adalah sabda Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* yang artinya: “Tidak diperbolehkan melakukan perbuatan yang berbahaya dan membahayakan orang lain”.¹⁷⁸ Jika istri yang baru dipoligami tidak diberikan hak gugat cerai, maka hal ini akan menyebabkan mudarat baginya, sehingga seiring dengan penipuan atau menyembunyian istri lama adalah terlarang, maka istri baru memiliki hak gugat cerai agar tidak terjadi mudarat kepadanya. Dasar hukum keempat, teori *maalaatul af’aal*.¹⁷⁹ Berdasarkan teori *maalaatul af’aal*, maka istri baru yang tidak mengetahui bahwa suaminya telah menikahi wanita lain sebelumnya perlu diberi hak gugat cerai, jika tidak, maka di masa-masa yang akan datang akan ada laki-laki lain yang melakukan hal yang sama terhadap wanita yang dinikahinya.

4. Relevansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami terhadap *maqashid syariah*

Maqashid syariah tidaklah berdiri dengan sendirinya, melainkan ia dibangun di atas dalil-dalil *syar’i*, dan berkembang juga dengan mengikuti dalil-dalil *syar’i*. Asy-Syaikh Nuruddin Al-Khadimi menjelaskan bahwa kesimpulan dari hubungan antara *maqashid* dengan dalil-dalil *syar’i* adalah sebagaimana yang telah kami sebutkan, bahwa *maqashid syariah* bukanlah dalil yang berdiri sendiri tanpa dibangun di atas dalil-dalil *syar’i*, akan tetapi *maqashid syariah* mengikuti dalil-dalil *syar’i* dan terlahir dari dalil-dalil *syar’i* tersebut, sehingga hubungan antara *maqashid syariah* dengan dalil-dalil *syar’i* adalah hubungan *taba’iyyah* (pengikut) dan *tadhmin* (substansial), bukan hubungan independensi dan individualitas.”¹⁸⁰

Setelah melakukan analisis terhadap substansi-substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami, penulis memandang bahwa semua substansi tersebut memiliki dasar hukum yang kuat dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Semua dasar hukum dari substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir

¹⁷⁸ Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, (Dar Ar-Risalah Al-‘Alamiyah, 1430 H), jld. 3, hlm. 73, no. 1874, *shahih lighairihi*.

¹⁷⁹ Helmi Basri, *Teori Maalaatul Af’aal*, (Jakarta: Kencana, 2021), hlm. 12.

¹⁸⁰ Nuuruddin bin Mukhtar al-Khaadimi, *‘Ilmul maqaashid asy-syar’iyyah*, (Riyadh: Maktabh ‘Abiikaan), hlm. 41.

nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami kembali kepada tiga metode ijtihad, pertama ijtihad *bayani*, yaitu ijtihad yang dilakukan melalui pemahaman terhadap lafaz-lafaz Al-Qur'an dan sunah, baik dari sisi umum, khusus, *muthlaq*, *muqayyad*, *manthuq*, *mafhum* dan lain sebagainya.¹⁸¹ Kedua, ijtihad *qiyasi*, yaitu ijtihad yang dilakukan dengan menganalogikan suatu masalah yang tidak ada *nash* khusus yang menjelaskan hukumnya dengan suatu masalah yang ada *nash* khusus yang menjelaskan hukumnya dengan melihat kesamaan illat hukum.¹⁸² Ketiga, ijtihad *bitakhrijil furu' 'alal ushul al-kulliyah* (mengeluarkan hukum permasalahan *furu'*/cabang berdasarkan kaidah umum), yaitu ijtihad yang dilakukan dengan mengembalikan hukum permasalahan *furu'*/cabang kepada kaidah umum.¹⁸³ Keempat, ijtihad *istishlahi*, yaitu ijtihad yang dilakukan untuk menemukan hukum berdasarkan tinjauan maslahat yang disimpulkan dari Al-Qur'an dan sunah.¹⁸⁴

Dengan demikian, penulis memastikan bahwa substansi-substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah sesuai dengan syariat Islam, selanjutnya penulis menganalisis relevansi substansi-substansi tersebut dengan *maqashid syariah*. Asy-Syaikh Nuruddin Al-Khadimi dalam kitabnya *'Ilmul Maqashid Asy-Syar'iyah* menjelaskan bahwa metode penetapan *maqashid syari'ah* ada dua; pertama, *al-istinbath al-mubasyir minal qur'an wassunnah* (*istinbath* secara langsung dari Al-Qur'an dan sunah). Metode ini menggali *maqashid syariah* dari Al-Qur'an dan sunah melalui *istinbath*, baik melalui lafaz *sharih* (jelas) berupa *al-amru* (perintah) dan *an-nahyu* (larangan) secara langsung, atau pun melalui analisis illat hukum pada kedua lafaz tersebut.¹⁸⁵ Contoh *al-amru* dan *an-nahyu* adalah perintah Allah *subhanahuwata'ala* untuk melaksanakan salat, zakat, haji, menegakkan keadilan, larangan berbuat zina, berjudi, minum khamar dan lain sebagainya. Semua perintah-perintah dan larangan-larangan tersebut dibangun di atas illat hukum berupa *maqashid* mendapatkan kebaikan dan manfaat serta menolak mudarat bagi manusia.¹⁸⁶

¹⁸¹ Muhammad Sulaiman, *Af'alur Rasul Wadalalatuha 'Alal Ahkam Asy-Syar'iyah*, (Beirut, Muassasatur Risalah, 1424 H), jld. 1, hlm. 118.

¹⁸² Abdul Karim, *Al-Muhadzdzab Fi 'ilmi Ushulil Fiqhil Muqaran*, (Riyadh, Maktabatur Rusyd, 1420 H), jld. 4, hlm. 1866.

¹⁸³ Abdullah Muhammad, *Taushif Al-Aqdhayah Fi Ays-Syari'ah Al-Islamiyyah*, jld. 1, hlm. 334.

¹⁸⁴ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibn 'Affan, 1417 H), jld. 2, hlm. 11.

¹⁸⁵ Ibid, hlm. 135.

¹⁸⁶ Nuuruddin bin Mukhtar al-Khaadimi, *'Ilmul maqaashid asy-syar'iyah*, (Riyadh: Maktabah 'Abiikaan), hlm. 67.

Dapat dipahami dari perintah-perintah tersebut bahwa *maqashad Asy-Syari'* (tujuan Allah) dapat terwujud ketika perintah-perintah tersebut dilaksanakan. Demikian juga dapat dipahami dari larangan-larangan tersebut bahwa *maqashad Asy-Syari'* (tujuan Allah) dapat terwujud ketika apa yang dilarang benar-benar di jauhi. Sehingga dengan demikian dapat kita ketahui bahwa *al-amru wan-nahyu* merupakan metode pertama untuk mengetahui dan menetapkan *maqshid syariah*.¹⁸⁷ Metode kedua, metode *al-istikhrāj minal maqashid al-ashliyyah wattabi'ah* (mengeluarkan *maqashid* dari *maqashid* pokok dan *maqashid* pengikut). *Maqashid ashliyyah* adalah tujuan dasar atau tujuan utama dan tertinggi dari suatu hukum syariat, dan *maqashid taba'iyyah* adalah tujuan pengikut atau tujuan kedua dari suatu hukum syariat.¹⁸⁸ Penerapannya adalah seperti melihat *maqashid* pokok pada perintah salat, yaitu *at-ta'abbud*, murni beribadah kepada Allah. Setelah itu baru kita mengeluarkan *maqashad-maqashad* berikutnya, seperti mencegah dari perbuatan keji dan mungkar,¹⁸⁹ manajemen waktu dan disiplin, membuat anggota tubuh sehat dan lain sebagainya.

Menurut Imam Asy-Syathibi, *maqashid ashliyyah* atau tujuan tertinggi dari pernikahan adalah *at-tanasul* atau mendapatkan keturunan, yang disebut juga dengan *hifzhun nash*, demikian juga dengan poligami.¹⁹⁰ Hal ini berdasarkan *al-istiqrā'* (telaah) para ulama terhadap *nash-nash* Al-Qur'an dan sunah-sunah Rasulullah *sallallahu 'alaihi wasallam*. Di antara dasar hukum *maqshad ashli* dalam poligami tersebut adalah riwayat dari Anas bin Malik *radhiyallahu 'anhuma*: "Dahulu Rasulullah *shallallahu 'alaihi wasallam* memerintahkan (kami) untuk menikah dan melarang (kami) untuk hidup membujang (tidak pernah menikah) dengan larangan yang sangat keras". Kemudian Anas bin Malik *radhiyallahu 'anhuma* menyebutkan sabda Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* yang artinya: "Menikahlah kalian dengan wanita yang pengasih dan dapat melahirkan banyak anak, sesungguhnya aku berbangga dihadapan para Nabi pada hari kiamat nanti atas banyaknya ummatku".¹⁹¹ Hadis ini sangat jelas menunjukkan bahwa tujuan utama dari pernikahan adalah menjaga keturunan, hal ini dapat dilihat dari penjelasan Anas bin Malik *radhiyallahu 'anhu* bahwa Nabi Muhammad

¹⁸⁷ Ibid, hlm. 68.

¹⁸⁸ Ibid, hlm. 275.

¹⁸⁹ QS. Al-'Ankabut (29): 45.

¹⁹⁰ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417 H), jld. 2, hlm. 26.

¹⁹¹ Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, (Muassasah Ar-Risalah, 1421 H), jld. 20, hlm. 63, no. 12613. tahqiq: Syu'aib Al-Arna-uth. Derajat hadis ini dinilai *shahih ligahirihi* oleh Syu'aib Al-Arna-uth.

shallallahu 'alaihi wasallam memerintahkan umatnya untuk menikah dan melarang untuk membujang selamanya. Bahkan dalam redaksi hadis Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wasallam* menggunakan الولد *al-walud*, wanita yang dapat melahirkan banyak anak, dan redaksi hadis adalah redaksi perintah, yang semakin mempertegas bahwa tujuan utama pernikahan adalah mendapatkan dan menjaga keturunan.

Setelah mengetahui bahwa *maqashid ashliyyah* pada pernikahan dan poligami, yaitu *at-tanasul* atau *hifzhun nasl*, dan setelah menganalisis substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami, maka penulis menyimpulkan bahwa Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami relevan dengan *maqashid syariah* dengan tiga alasan sebagai berikut. Pertama, Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami mengakui syariat poligami. Hal ini dapat diketahui secara jelas dengan terbitnya undang-undang tentang poligami itu sendiri, karena jika undang-undang tidak mengakui syariat poligami tentu tidak akan mengatur praktik poligami atau bahkan kebalikannya yaitu melarang praktik poligami. Undang-undang yang ditetapkan negara bukanlah seperti pendapat individu yang dapat ditolak oleh siapa saja yang tidak mau menerimanya. Akan tetapi undang-undang adalah pedoman bagi seluruh warga negara, bagi yang suka atau pun sebaliknya.

Alasan kedua, Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami memperkuat penerapan syariat poligami. Jika pendapat fikih dari seorang ulama atau dari suatu mazhab merupakan salah satu pilihan yang dapat dipilih, maka undang-undang atau qanun tidaklah demikian. Asy-Syaikh Mushthafa Ahmad Zarqa menjelaskan bahwa hasil akhir dari kodifikasi undang-undang adalah bahwa undang-undang tersebut satu hukum fikih dengan teks yang jelas dan wajib diterapkan bagi *qadhi* (hakim) dan *al-mutaqadhi* (pihak yang berperkara). Ijtihad *qadhi* terbatas dengan memahami teks undang-undang dan penerapannya pada kasus-kasus nyata.¹⁹² Dengan demikian, Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami memperkuat penerapan syariat poligami. Alasan ketiga, pengakuan dan penguatan Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami terhadap syariat poligami melazimkan bahwa *maqshad ashli* atau tujuan pokok dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor

¹⁹² Musthafa Ahmad Zarqa, *Al-Madkhal Al-Fiqhil 'Amm*, jld. 1, hlm. 314.

100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah *at-tanasul* atau *hifzun nasl*, karena undang-undang tersebut pada dasarnya dibangun berdasarkan syariat pernikahan dan poligami, dan *maqshad hifzun nasl* itu sendiri sesungguhnya di bangun di atas syariat pernikahan dan poligami.¹⁹³

Esensi *hifzhun nasl* atau *at-tanasul* (berketurunan) adalah terjaganya nasab anak dengan melaksanakan *at-tanasul* yang sesuai syariat, yaitu dengan mewujudkan tali pernikahan.¹⁹⁴ Jika dikatakan bahwa Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami hanya mempersulit penerapan poligami dengan berbagai persyaratan dan ketentuan-ketentuannya, dan ini merupakan indikasi bahwa Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami cenderung tidak menginginkan poligami terjadi. Hal ini bisa kita jawab dengan kita mengatakan bahwa substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami tidaklah bersifat mempersulit, akan tetapi bersifat mengatur pelaksanaan poligami, sehingga pelaksanaannya akan melahirkan masalah yang banyak, bukan sebaliknya yaitu melahirkan banyak mafsadat. Hal ini justru selaras dengan *maqshad* (tujuan) *hifzhud din* atau menjaga agama, yaitu agar manusia tidak mendahulukan hawa nafsunya di atas ibadah kepada Allah. Tidak berbuat zina merupakan bentuk ibadah kepada Allah, yaitu mentaati Allah dengan menjauhi larangan-larangannya, tidak berbuat kezaliman dengan poligami tanpa aturan juga merupakan bentuk ketaatan dan ibadah kepada Allah, yaitu tidak menuhankan hawa nafsu. Allah *subhanahu wata'ala* berfirman yang artinya: “Sudahkah engkau (Muhammad) melihat orang yang menjadikan hawa nafsunya sebagai tuhannya, apakah engkau akan menjadi pelindungnya?”¹⁹⁵

Allah *subhanahu wata'ala* juga berfirman yang artinya: “Dan siapakah yang lebih sesat dari pada orang yang mengikuti keinginannya tanpa mendapat petunjuk dari Allah sedikit pun. Sungguh, Allah tidak memberi petunjuk kepada orang-orang yang zalim”. (Qs.Al-Qashash:50). Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami juga sesungguhnya selaras dengan dua ayat di atas, mengatur pelaksanaan

¹⁹³ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni ‘Affan, 1417 H), jld. 1, hlm. 383.

¹⁹⁴ Ibnu ‘Asyur, *Maqashid Asy-Syari’ah Al-Islamiyyah*, (Qatar, Wizaratul Awqaf Wasysyu-un Al-Islamiyyah, 1325 H), jld. 2, hlm. 140.

¹⁹⁵ QS.Al-Furqan (25):43.

poligami, agar warga negara tidak menuhankan hawa nafsu mereka dengan melakukan poligami sesuka mereka sehingga berpotensi menyebabkan mudarat yang besar.

Adapun *maqashid taba'iyah* dalam pernikahan adalah berbagai kebaikan dan maslahat yang bersifat mengikut serta menyempurnakan *maqshad ashliyyah*.¹⁹⁶ Imam Asy-Syathibi menjelaskan bahwa *maqshad taba'iyah* tersebut adalah seperti mendapatkan ketenangan hidup, mendapatkan kebaikan dari status sosial istri dan keluarganya, pelayanan istri dalam kehidupan sehari-hari, memberikan bantuan untuk istri dalam kehidupan sehari-hari, atau menikmati segala hal yang Allah halalkan dari pasangan, mendapatkan manfaat dari kekayaan pasangan, menikmati paras pasangan yang menawan, mendapatkan motivasi dari pasangan untuk meningkatkan ketakwaan kepada Allah, menjaga diri dari hal-hal yang Allah haramkan dan lain sebagainya.¹⁹⁷ Semua *maqashid taba'iyah* ini dapat kita tarik dari *maqshad ashli* yaitu *hifzun nasl*.

Demikian juga *maqashid tabi'ah* pada Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami, kita dapat menyimpulkannya dengan berpatokan terhadap *maqshad Ashli* yaitu *hifzhun nasl*. Berikut ini adalah substansi dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami beserta *maqashid taba'iyah* di dalamnya. *Maqashid taba'iyah* yang akan penulis sebutkan berikut ini adalah *maqashid* yang berdasarkan pada *maqshad ashli* yaitu *hifzun nasl*.

Pertama, suami yang akan berpoligami harus menerangkan dalam surat pernyataan nama-nama istrinya dan tempat tinggal mereka. *Maqashid tabi'ah* pada substansi ini adalah mewujudkan ketenangan dalam kehidupan berumah tangga dan terwujudnya hubungan yang harmonis di antara para istri, adanya hubungan tolong-menolong antara para istri. Redina Ibrahim Husain Ar-Rifa'i dalam penelitiannya yang berjudul *Shuwar Az-Zawaj Al-Mustahdatsah Wa Atsaruha 'Ala Al-Istiqrar Al-Usary*,¹⁹⁸ menyimpulkan bahwa pernikahan yang dilakukan secara *sirri* (disembunyikan atau tidak tercatat) berpengaruh terhadap ketenangan dan kelanggengan dalam rumah tangga. Hal ini menunjukkan bahwa laki-laki yang

¹⁹⁶ Ahmad, *Nahzariyyatul Maqashid 'Inda Al-Imam ASy-Syathibi*, (Ad-Darul 'Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412 H), hlm. 277.

¹⁹⁷ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibni 'Affan, 1417 H), jld. 1, hlm. 383.

¹⁹⁸ Redina Ibrahim Husain Ar-Rifa'i, *Shuwar Az-Zawaj Al-Mustahdatsah Wa Atsaruha 'Ala Al-Istiqrar Al-Usary*, edisi 13, Jurnal Al-Urduniyyah Fi Ad-Dirasat Al-Islamiyyah vol. 3, hlm. 157, 1438 H, Yordania: Universitas Al-Bayt.

akan berpoligami menerangkan dalam surat pernyataan nama-nama istrinya dan tempat tinggal mereka, sehingga wanita yang akan dinikahnya dapat mengetahui semuanya, ia telah menempuh usaha untuk menciptakan ketenangan dalam rumah tangganya.

Kedua, notaris harus memberi tahu istri pertama tentang pernikahan suaminya. *Maqashid tabi'ah* dalam substansi ini adalah mewujudkan tanggung jawab pemerintah dalam menjaga hak-hak para istri dan anak-anak mereka. Dr. Hammad Muhammad dalam penelitiannya yang berjudul *Qa'idah tasharrufil Imam 'Ala Ar-Ra'iyah Manuthah Bil Mashlahah Wa Tathbiqatuha Al-Mu'ashirah*, menjelaskan bahwa di antara tanggung jawab pemerintah dalam mewujudkan maslahat untuk rakyatnya adalah mewajibkan rakyatnya melakukan pencatatan atau administrasi pernikahan, hal ini dalam rangka menjaga hak-hak para istri dan anak-anak mereka.¹⁹⁹ Hak-hak anak dalam hal ini ada yang berupa tujuan utama dalam pernikahan atau *maqshad ashli* yaitu menjaga nasab, dan juga ada yang bersifat *taba'i*, yaitu seperti penyempurnaan kebutuhan secara umum setelah kebutuhan pokok terpenuhi, pendidikan akhlak²⁰⁰ dan lain sebagainya.

Berikutnya adalah istri yang suaminya berpoligami dapat menggugat cerai jika ia mengalami mudarat materiel atau imateriel. *Maqashid tabi'ah* dalam substansi ini adalah menjaga hak-hak istri.²⁰¹

Keempat, jika hakim tidak mampu mendamaikan antara suami dan istri pertama atau istri-istri lamanya maka hakim memisahkan keduanya dengan status talak *bain*. *Maqashid tabi'ah* dalam substansi ini adalah terlindunginya hak-hak istri. Haris Ali Ibrahim dan Sulaiman Muhammad Hilal dalam penelitian mereka yang berjudul *Sulthatul Qadhi At-Taqdiriyyah Fi Fadhdhi Munaza'ati Tafriq Al-Qadha-i* menjelaskan bahwa di antara faktor-faktor yang menjadikan hakim berhak memisahkan antara suami dan istri adalah untuk menghilangkan mudarat dan kezaliman atas istri serta dalam rangka melindungi hak-hak istri.²⁰² Kelima, hak gugat cerai bagi istri pertama atau istri-istri yang lama gugur jika telah

¹⁹⁹ Hammad Muhammad, *Qa'idah tasharrufil Imam 'Ala Ar-Ra'iyah Manuthah Bil Mashlahah Wa Tathbiqatuha Al-Mu'ashirah*, edisi 32, Jurnal Kulliyah Asy-Syari'ah Wal-Qanun, volume 2, hlm. 148, 2020, Mesir: Universitas Al-Azhar.

²⁰⁰ Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, (Dar Ibn 'Affan, 1417 H), jld. 2, hlm. 22.

²⁰¹ Ad-Dasuqi, *Hasyiyah Ad-Dasuqi 'Ala Asy-Syarhil Kabir*, (Darul Fikr), jld. 3, hlm. 345.

²⁰² Haris Ali Ibrahim dan Sulaiman Muhammad Hilal, *Sulthatul Qadhi At-Taqdiriyyah Fi Fadhdhi Munaza'ati Tafriq Al-Qadha-i*, edisi 36, Jurnal Al-'Ulum Al-Qanuniyyah, 2021, Baghdad: Universitas Baghdad.

berlalu satu tahun sejak mereka mengetahui pernikahan baru suami mereka kecuali jika mereka rida secara eksplisit atau pun implisit. *Maqashid tabi'ah* pada substansi ini adalah melindungi hak-hak suami. Hal ini merupakan kebijakan pemerintah untuk mencapai maslahat, yaitu melindungi hak-hak suami, dengan tetap mempertahankan istrinya.²⁰³

Terakhir, istri yang baru, dapat menggugat cerai jika ternyata suaminya menyembunyikan pernikahan lamanya. *Maqashid tabi'ah* pada substansi ini adalah melindungi hak-hak istri yang baru. Berdasarkan teori *maalaatul af'aal*, ketentuan ini dapat menutup pintu-pintu kezaliman dan penipuan terhadap para wanita yang akan dinikahi sebagai istri kedua, ketiga atau keempat.²⁰⁴

D. KESIMPULAN

Berdasarkan analisis substansi Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami melalui ijthad *bayani*, ijthad *qiyasi*, ijthad *bitakhrijil furu' 'alal ushul al-kulliyah* (mengeluarkan hukum permasalahan *furu'*/cabang berdasarkan kaidah umum) dan ijthad *istishlahi* penulis menyimpulkan bahwa semua substansi dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir Nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 tentang poligami sesuai dengan syariat Islam dan relevan dengan *maqashid syariah*. *Maqshad ashli* (tujuan pokok) dari Undang-undang Hukum Keluarga Mesir nomor 100 Tahun 1985 pasal 11 Tentang Poligami adalah *hifzhun nasl*, yaitu menjaga keturunan, yang intinya adalah menjaga nasab dan keberlangsungan keturunan. Adapun *maqashid tabi'ah* yang terkandung di dalam undang-undang tersebut adalah mewujudkan ketenangan dalam kehidupan berumah tangga, terlindunginya hak-hak istri dan anak-anak mereka dan terlindunginya hak-hak suami.

²⁰³ Jalaluddin As-Suyuthi, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa-'id Wa Furu'I Fiqhi Asy-Syafi'iyah*, (Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403 H), hlm. 121.

²⁰⁴ Helmi Basri, *Tcori Maalaatul Af'aal*, (Jakarta: Kencana, 2021), hlm. 12.

E. DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asyur, Ibnu, *Maqashid Asy-Syari’ah Al-Islamiyyah*, Qatar, Wizaratul Awqaf Wasysyu-un Al-Islamiyyah, 1325 H.
- Abdil Halim, Ahmad, *Majmu’ Al-Fatwa*, (Madinah: Majma’ Malik Fahd, 1416 H), jld. 32, hlm. 293.
- Abdul Karim, *Al-Muhadzdzab Fi ‘ilmi Ushulil Fiqhil Muqaran*, Riyadh, Maktabatur Rusyd, 1420 H.
- Ad-Darimi, *Musnad Ad-Darimi*, Saudi Arabia: Darl Mughni Linnasyri Wattaazi’, 1412 H.
- Ad-Dasuqi, *Hasyiyah Ad-Dasuqi ‘Ala Asy-Syarhil Kabir*, Darul Fikr.
- Ahmad, *Musnad Imam Ahmad*, Kairo: Darul Hadis, 1416 H.
- Ahmad, *Nahzariyyatul Maqashid ‘Inda Al-Imam ASy-Syathibi*, (Ad-Darul ‘Alamiyyah Lilkitab Al-Islami, 1412 H.
- Aisyah, *Konsep Hukum Prosedur Mengajukan Izin Poligami Pada Pengadilan Agama Berdasarkan Hukum Positif di Indonesia*, jurnal Ilmiah Advokasi, 2019.
- Al-Bukhari, Shahih Al-Bukhari*, Bulaq, As-Sulthaniyyah, 1311 H.
- Al-Hindawi, Hasan, *Dhawabith Shalahiyyati Tasharrufi Imam Fil Ilzam Bil Ibahah Tathbiqat Mu’ashirah*, Riyadh: Jurnal Al-‘Adl, 1435 H.
- Al-Husain Asy-Syirazi, *Al-Mafatih Fi Syarhil Mashabih*, Kuwait: Darun Nawadir, 1433 H.
- Al-Kasani, *bada-i’ Ash-Shana-i’ Fi Tartibi Asy-Syara-i’*, Darul Kutub Al-‘Ilmiyyah, 1406.
- Al-Khaadimi, Nuuruddin bin Mukhtar, *‘Ilmul maqaashid asy-syar’iyyah*, Riyadh: Maktabh ‘Abiikaan.
- Al-Mawardi, *Al-Ahkam As-Sulthaniyyah*, Kairo, Darul Hadis.
- Al-Mishri, Syihabuddin, *Irsyadus Sari Lisyarhi Shahihil Bukhari*, Mesir: Al-Mathba’ah Al-Kubra Al-Amiriyyah, 1323 H.
- Al-Munawi, *Faidhul Qadhir Syarh Al-Jami’ Ash-Shaghir*, Mesir: Al-Maktabah At-Tijariyah Al-Kubra, 1356 H.
- Al-Munawi, Zainuddin, *Faidhul Qadhir Syarh Al-Jami’ Ash-Shaghir*, Mesir: Al-Maktabah At-Tijariyah Al-Kubro.
- Al-Qurthubi, *Jami’ul Bayan ‘An Ta’wili Ayil Qur’an*, Mekkah: darut Tarbiyah watturats.
- Anoname, *Al-mausu’ah Al-Fiqhiyyah Al-Kuwaitiyyah*, Mesir: Mathabi’ Dar Ash-Shafwah.

- Anoname, *Mishr; Ma At-Ta'dillat Allati Yahtajuha Qanun Al-Ahwal Asy-Syakhshiyah?*
Dikutip dari <https://www.bbc.com/arabic/interactivity-56259481> pada hari Ahad tanggal 26 Oktober 2021.
- Anoname, Washington; *Al-Habsu Liman Yatazawwaj Tsaniyah Duna Ikhbaril Ula – Masyru' Qanun Mishri*, dikutip dari <https://www.alhurra.com/egypt/2021/02/24/الحبس-لمن-يتزوج-الأولى-مشروع-قانون-مصري> pada hari Ahad tanggal 21 Oktober 2021.
- Ar-Rifa'i, Redina Ibrahim Husain, *Shuwar Az-Zawaj Al-Mustahdatsah Wa Atsaruha 'Ala Al-Istiqrar Al-Usary*, edisi 13, Jurnal Al-Urduniyyah Fi Ad-Dirasat Al-Islamiyyah vol. 3, Yordania: Universitas Al-Bayt, 1438 H.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa'id Wa Furu'I Fiqhi Asy-Syafi'iyah*, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403 H.
- As-Suyuthi, Jalaluddin, *Al-Asybah Wa-Nazha-ir Fi Qawa'id Wa Furu'I Fiqhi Asy-Syafi'iyah*, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1403 H.
- Asy-Syathibi, *Al-Muwafaqat*, Dar Ibni 'Affan, 1417 H.
- Basri, Helmi, *Teori Maalaatul Af'aal*, Jakarta: Kencana, 2021.
- Hajar, Ibnu, *Fathul Bari*, Beirut: Darul Ma'rifah, 1379 H.
- Hisyam, Ibnu, *As-Sirah An-Nabwiyyah Libni Hisyam*, Mesir: Syarikah Maktabah Wa Mathba'ah Mushthafa Al-Halabi, 1375 H.
- Ibrahim, Haris Ali dan Sulaiman Muhammad Hilal, *Sulthatul Qadhi At-Taqdiriyyah Fi Fadhdhi Munaza'ati Tafriq Al-Qadha-i*, edisi 36, Jurnal Al-'Ulum Al-Qanuniyyah, Baghdad: Universitas Baghdad, 2021.
- Khan, Mushthafa, Mushthafa Al-Bugha dan Ali Asy-Syarbaji, *Al-Fiqhul Manhaji 'Ala Madzhabi Al-Imam Asy-Syafi'i*, Damaskus: Daru Qalam Liththiba'ah Wannasyri Wattaazi', 1413 H.
- Majah, Ibnu, *Sunan Ibnu Majah*, Dar Ar-Risalah Al-'Alamiyyah, 1430 H.
- Manzhur, Ibnu Lisaanul arab, Daar Shaadir – Beirut.
- Muhammad, Abdullah, *Taushif Al-Aqdhiyah Fi Ays-Syari'ah Al-Islamiyyah*.
- Muhammad, Hammad, *Qa'idah tasharrufil Imam 'Ala Ar-Ra'iyyah Manuthah Bil Mashlahah Wa Tathbiqatuha Al-Mu'ashirah*, edisi 32, Jurnal Kulliyyah Asy-Syari'ah Wal-Qanun, Mesir: Universitas Al-Azhar, 2020.
- Mukhtar, Ahmad, *Mu'lamul Lughah Al-'Rabiyyah Al-Mu'ashirah*, 'Alamul Kutub, 1429 H.

Qudamah, Ibnu, *Al-Kafi Fi Fiqhi Al-Imam Ahmad*, Darul Kutub Al-'Ilmiyyah, 1414 H.

Rusyd, Ibnu, *Bidayatul Mujtahid Wa Nihataul Muqtashid*, Kairo: Darul Hadis, 1425 H.

Salamah, Yayah Yarotul, *Urgensi Mediasi dalam Perkara Perceraian di Pengadilan Agama*, Jakarta Timur: Jurnal Ahkam, 2013.

Shalih, Muhammad, *Asy-Syarhul Mumti' 'Ala Zaadil Mustaqni'*, Riyadh: Dar Ibnil Jauzi, 1427 H.

Sulaiman, Muhammad, *Afalur Rasul Wadalalatuha 'Alal Ahkam Asy-Syar'iyah*, Beirut, Muassasatur Risalah, 1424 H.

Zarqa, Musthafa Ahmad, *Al-Madkhal Al-Fiqhil 'Amm*, jil. 1, hlm. 314.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**STRATEGI DAKWAH KEPADA KELUARGA
(Studi Pemikiran Tokoh Dakwah Ustaz Khalid Basalamah)**

Angger Bimantara

Magister Komunikasi dan Penyiaran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
anggerbimantara28@gmail.com

Luluk Fikri Zuhriyah

Magister Komunikasi dan Penyiaran Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
lulukfikri@uinsby.ac.id

ABSTRACT

This study aims to explain the da'wah strategy to the family in Ustaz Khalid Basalamah's perspective. Especially da'wah strategy used by the husband to appeal to his wife and vice versa from the wife to the husband. This study is conducted as a qualitative research with a character study approach as to be able to understand a character point of view. This study reveals Ustaz Khalid Basalamah's perspectives in da'wah strategy of a husband towards the wife is a sentimental strategy (al manhaj al a'thifi) and that of the wife towards the husband is a rational strategy (al manhaj al aqliy). Ustaz Khalid Basalamah stated three types of sentimental strategy (al manhaj al a'thifi) that a husband could use towards his wife which are: da'wah with an embrace, da'wah with love, and da'wah with firmness. He also stated two types of rational strategy (al manhaj al aqliy) that a wife could use towards the husband, they are: da'wah with questions and da'wah by telling stories.

Keywords: *Da'wah Strategy; family; Khalid Basalamah.*

ABSTRAK

Penelitian ini bertujuan untuk menjelaskan strategi dakwah kepada keluarga dalam perspektif ustaz Khalid Basalamah, khususnya strategi dakwah yang digunakan seorang suami dalam berdakwah kepada istri dan strategi dakwah yang digunakan istri dalam berdakwah kepada suami. Penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan pendekatan studi tokoh untuk bisa

mengkaji dengan baik pemikiran tokoh. Hasil penelitian ini menunjukkan bahwa dalam perspektif Ustaz Khalid Basalamah strategi dakwah suami kepada istri adalah dengan strategi sentimental (*al-manhaj al-a'thifi*) dan dakwah istri kepada suami dengan strategi rasional (*al-manhaj al-'aqliy*). Ustaz Khalid Basalamah menyebutkan tiga model strategi sentimental (*al-manhaj al-a'thifi*) yang bisa digunakan seorang suami dalam berdakwah kepada istri yaitu dakwah dengan rangkulan, dakwah dengan kasih sayang dan dakwah dengan ketegasan. Dua model strategi rasional (*al-manhaj al-'aqliy*) yang bisa digunakan seorang istri dalam berdakwah kepada suami, yaitu dakwah dengan pertanyaan dan dakwah dengan bercerita.

Kata Kunci: Strategi Dakwah; Keluarga; Khalid Basalamah.

A. PENDAHULUAN

Keluarga merupakan mitra dakwah atau objek dakwah yang harus menjadi prioritas dalam dakwah. Sehingga, mitra dakwah dari lingkungan keluarga harus didahulukan sebelum berdakwah kepada masyarakat luas.²⁰⁵ Seiring dengan perkembangan teknologi dan informasi, muncul dampak-dampak negatif dalam keluarga, bahkan fenomena keluarga sebagai organisasi kemasyarakatan terkecil telah kehilangan ruh (esensinya).²⁰⁶ Oleh karena itu, pembahasan tentang strategi dakwah kepada keluarga penting dan perlu menjadi prioritas. Ustaz Khalid Basalamah merupakan salah satu pendakwah yang memiliki perhatian besar dalam pembahasan strategi dakwah kepada keluarga, hal ini terlihat dari banyaknya dominasi tentang dakwah kepada keluarga dalam materi-materi dakwah yang beliau sampaikan.

Keluarga merupakan sebuah institusi kecil dalam sebuah masyarakat.²⁰⁷ Dalam Islam keluarga menjadi salah satu aspek penting yang sangat diperhatikan, hal tersebut tampak pada detailnya ajaran agama Islam dalam mengatur hukum dan muamalah di lingkup keluarga. Menurut ajaran Islam keluarga yang ideal adalah keluarga yang diliputi *sakinah* (ketentraman jiwa), *mawaddah* (rasa cinta) dan *rahmah* (kasih sayang)²⁰⁸. Allah berfirman tentang keluarga dalam Islam:

²⁰⁵ H. Moh Ali Aziz, *Ilmu Dakwah* (Jakarta: Kencana, 2004), hlm. 260.

²⁰⁶ Siti Chadijah, "Karakteristik Keluarga Sakinah dalam Islam," *Rausyan Fikr: Jurnal Pemikiran dan Pencerahan* Vol.14, no. 1 (5 Maret 2018): hlm. 113.

²⁰⁷ Nurul Effa Atiekah Abdullah dan Berhanundin Abdullah, "Peranan Wanita Muslimah dalam Dakwah kepada Keluarga dan Masyarakat [The Role of Women's Muslim in Da'wah to Family and Community]." *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporer* 20, no. 2 (28 Mei 2019): hlm. 17

²⁰⁸ Yazid bi Abdul Qadir Jawas, *Panduan Keluarga Sakinah* (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2018), hlm. 150.

وَمِنْ آيَاتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْوَاجًا لِتَسْكُنُوا إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ

Di antara tanda-tanda (kebesaran)-Nya ialah bahwa Dia menciptakan pasangan-pasangan untukmu dari (jenis) dirimu sendiri agar kamu merasa tenteram kepadanya. Dia menjadikan di antaramu rasa cinta dan kasih sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda (kebesaran Allah) bagi kaum yang berpikir.²⁰⁹

Dakwah kepada keluarga memiliki urgensi besar dalam Islam, karena masyarakat Islam yang baik akan terbentuk manakala unit terkecilnya yaitu keluarga telah terbentuk baik terlebih dahulu. Oleh karena itu, dalam Islam banyak sekali dalil yang menjelaskan tentang perintah dakwah kepada keluarga di antaranya firman Allah *Subhaanahu Wata'ala*:

وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ

Dan berilah peringatan kepada keluargamu yang terdekat.²¹⁰

Allah *Subhanahu Wata'ala* juga berfirman menjelaskan bahwa keluarga merupakan hal kedua yang harus dijaga setelah diri sendiri,

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.²¹¹

Muhamad Arifin menyebutkan suami telah ditetapkan menurut tuntunan syari'at sebagai pemimpin dalam rumah tangganya. Salah satu tugas utama seorang suami adalah membentengi istri dan anak keturunannya dari hal-hal yang dapat mencelakakan mereka, baik di dunia maupun di akhirat²¹². Maka dalam hal tersebut seorang suami bertindak sebagai seorang da'i atas keluarganya. Dengan demikian keluarga adalah prioritas dakwah setelah diri

²⁰⁹ QS. Ar-Rum (30): 21.

²¹⁰ QS. Asy-Syu'ara' (26): 214

²¹¹ QS. At-Tahrim (66): 6.

²¹² Muhamad Arifin, "MENCEGAH UJARAN KEBENCIAN DALAM KELUARGA (STUDI ANALISIS SIKAP-SIKAP NABI KEPADA 'AISYAH RADIALLAHU 'ANHA)," *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 7, no. 1 (20 November 2019): hlm. 2.

seorang da'i, seorang pendakwah yang diterima oleh keluarganya lebih utama dari pendakwah yang dikenal nasional atau internasional akan tetapi tidak diterima oleh keluarga atau masyarakat sekitarnya.²¹³

Memilih strategi dakwah kepada keluarga yang tepat sangat penting untuk dibahas dan dipraktikkan, melihat urgensi keluarga dalam masyarakat dan perhatian Islam terhadap keluarga. Strategi dakwah (*manhaj al-da'wah*) adalah ketentuan-ketentuan dakwah dan rencana-rencana yang disusun untuk (digunakan dalam berdakwah, di antara bentuk strategi dakwah adalah strategi sentimentil (*al-manhaj al-athifi*), strategi rasional (*al-manhaj al-'aqliy*) dan strategi indrawi (*al-manhaj al-hissi*).²¹⁴ Bentuk strategi dakwah yang lain yaitu *strategi tilawah* (membacakan ayat-ayat Allah), *strategi tazkiyah* (menyucikan jiwa) dan *strategi ta'lim* (mengajarkan Al-Qur'an dan Al-Hikmah).²¹⁵ Perhatian ulama' dan pakar ilmu dakwah terhadap strategi dakwah menunjukkan pentingnya strategi dakwah secara umum terhadap *mad'u* atau mitra dakwah yang termasuk di antaranya adalah keluarga.

Penelitian-penelitian tentang dakwah dalam lingkup keluarga telah banyak dilakukan oleh para peneliti. Di antaranya adalah penelitian dari Enung Asmaya yang berjudul *Peran Perempuan dalam Dakwah Keluarga* yang dalam kesimpulannya disebutkan perempuan memiliki peran dalam bidang dakwah di keluarga adalah sebagai berikut: berperan sebagai pengelola jiwa keluarga, pendidik akhlak salihah, pengatur pemenuhan kebutuhan sehari-hari, dan penghibur anggota keluarga.²¹⁶ Penelitian lain dari Sugandi Miharja dan Syamsudin RS. yang berjudul *Dakwah Pemberdayaan Partisipasi Keluarga* yang mana dalam kesimpulannya disebutkan kajian mengenai dakwah dalam konteks pemberdayaan partisipasi keluarga di pedesaan yang dapat diemban keluarga.²¹⁷ Dalam penelitian internasional yang ditulis oleh Riyadh Muhammad Qosim dan Fayiz Hasan yang berjudul, *Da'wah al-Qur'an Ila Islah al-*

²¹³ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 267.

²¹⁴ Muhammad Abu al-Fath al-Bayanuni, *al-Madkhal ila 'Ilm al-Da'wah* (Bairut: Muassasah al-Risalah, 1995).

²¹⁵ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 303.

²¹⁶ Enung Asmaya, "Peran perempuan dalam dakwah keluarga," *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 1 Desember 2020, hlm. 294.

²¹⁷ Sugandi Miharja, "Dakwah Pemberdayaan Partisipasi Keluarga," *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)* 18, no. 1 (25 Juni 2019): hlm. 18.

Usrah Wa al-Mujtama' dalam kesimpulannya disebutkan 10 hal yang keterkaitan antara dakwah dengan perbaikan terhadap keluarga dan masyarakat.²¹⁸

Perbedaan artikel ini dengan artikel-artikel lain yang terkait di atas adalah artikel ini berfokus pada strategi yang digunakan dalam melakukan dakwah kepada keluarga, karena tujuan dakwah tidak akan terealisasi dalam keluarga kecuali dakwah itu dijalankan dengan menggunakan strategi yang efektif dan tepat. Dalam artikel ini penulis memotret strategi dakwah kepada keluarga dalam perspektif Ustaz Khalid Basalamah, yang mana beliau adalah salah satu pendakwah atau tokoh dakwah ternama yang ada di Indonesia. Ustaz Khalid Basalamah menyampaikan materi dakwah dalam berbagai bahasan dalam ajaran agama Islam baik Aqidah, Fikih, Tazkiyah an-Nafs, Keluarga dan lain-lain. Di antara materi dakwah yang banyak beliau sampaikan dan menjadi konsentrasi beliau adalah tentang rumah tangga,²¹⁹ hal ini terlihat dalam akun youtube beliau yang diikuti oleh 2,04 juta subscriber terdapat playlist “Rumah Tangga” dengan jumlah video terbanyak dan ada juga pembahasan tentang keluarga yang lain seperti “Mahkota Pengantin” dan lain-lain.²²⁰

Ustaz Khalid Basalamah adalah salah satu pendakwah yang populer dan berpengaruh di Indonesia bahkan di mancanegara, beliau adalah pendakwah yang memiliki kredibilitas yang tinggi dalam keilmuan dan perannya, sehingga pemikiran-pemikiran beliau perlu dikaji dan dibahas dalam penelitian dan artikel-artikel ilmiah. Terlebih pemikiran beliau dalam Ilmu Dakwah, oleh karena itu penulis membahas strategi dakwah kepada keluarga dalam perspektif pemikiran Ustaz Khalid Basalamah, dengan penelitian ini fokus pada strategi dakwah suami kepada istri dan strategi dakwah istri kepada suami.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode penelitian kualitatif dengan pendekatan studi tokoh, dengan tujuan untuk menggali pikiran dan pandangan seorang tokoh dalam bidangnya.

²¹⁸ Riyadh Muhammad Qosim dan Fayiz Hasan, “Da’wah al-Qur’ani ila Islah al-Usrah wa al-Mujtama’,” *IUG Journal of Islamic Studies* 16, no. 1 (2008): hlm. 286–87.

²¹⁹ Ahmad Abdullah Rosyid, “MASKULINITAS DALAM MEDIA ONLINE: ANALISIS WACANA KRITIS DALAM KAJIAN CERAMAH USTAZ SALAF,” *MEDIASI* 1, no. 3 (4 November 2020): hlm. 195.

²²⁰ “Khalid Basalamah Official - YouTube,” diakses 27 November 2021, <https://www.youtube.com/c/khalidbasalamah/playlists>.

Metode penelitian studi tokoh dilakukan dalam langkah-langkah berikut ini, dari segi metode pengumpulan data. Yaitu yang pertama, mengumpulkan karya-karya tokoh yang akan diteliti baik data secara pribadi maupun karya bersama mengenai topik yang sedang diteliti. Kedua, menelusuri karya-karya orang lain mengenai tokoh yang bersangkutan atau mengenai tokoh yang diteliti. Juga bisa dicari di ensiklopedia. Ketiga, melakukan wawancara kepada seseorang yang bersangkutan (bila masih hidup), atau sahabat atau murid, sebagai salah satu upaya pencarian data.

Setelah semua data terkumpul kemudian data akan dianalisis dengan beberapa cara, di antaranya yaitu: Interpretasi, adalah upaya tercapainya pemahaman yang benar terhadap fakta, data dan gejala. Koherensi intern, yaitu menselaraskan seluruh konsep pemikiran tokoh agar dapat dipahami secara tepat, antara satu dengan yang lain. Holistika adalah pandangan menyeluruh atau totalitas; semua dipandang dalam kesinambungannya dengan satu totalitas. Heuristika yaitu berdasarkan bahan-bahan baru, metodologi baru, maka peneliti berusaha untuk menemukan pemahaman baru.²²¹

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Biografi Ustaz Khalid Basalamah

Ustaz Khalid Basalamah yang bernama lengkap Khalid Zeed Abdullah Basalamah, lahir di Makassar 01 Mei 1975. Ustaz Khalid Basalamah dibesarkan di Makassar hingga menyelesaikan pendidikan Menengah Pertama (SMP), setelah lulus SMP Ustaz Khalid Basalamah berangkat ke Madinah, Saudi Arabia untuk melanjutkan pendidikan Sekolah Menengah Atas (SMA). Ustaz Khalid Basalamah menempuh pendidikan studi S1 di Universitas Islam Madinah,²²² beliau meneruskan pendidikan S-2 di Universitas Muslim Indonesia di Makassar. Setelah itu, beliau mengambil pendidikan S-3 di Universitas Tun Abdul Razak di Malaysia.²²³

²²¹ Syahrin Harahap, *Metodologi Studi Tokoh dan Biografi dan Penulisan Biografi* (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), hlm. 48–59.

²²² Suharto Suharto dan Nurunnisa Mutmainna, “Dakwah di Media Sosial Daring: Tinjauan Ceramah Khalid Basalamah di Youtube,” *Al-Mishbah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi* 14, no. 2 (24 Maret 2019): hlm. 194.

²²³ Rosyid, “MASKULINITAS DALAM MEDIA ONLINE,” hlm. 197.

Ustaz Khalid Basalamah aktif berdakwah secara luring dan daring (di media sosial). Dakwah beliau secara luring banyak beliau laksanakan sebelum adanya pandemi covid-19 di masjid-masjid daerah Jakarta, bahkan cakupan dakwah beliau sampai ke mancanegara.²²⁴ Di media sosial beliau sangat aktif dalam berdakwah, tercatat di akun *Youtube* beliau diikuti oleh 2,04 juta *subscriber*,²²⁵ di *Instagram* beliau diikuti oleh 2,6 juta *follower*,²²⁶ di *Twitter* beliau diikuti oleh 80,7 ribu *follower*²²⁷ dan di *Facebook* beliau diikuti oleh 251.000 *follower*.²²⁸ Kiprah dakwah beliau begitu sangat luas pengaruhnya terhadap kaum muslimin khususnya di Indonesia, bahkan beliau pernah mendapatkan penghargaan *Moeslim Choice Award* ke 3 masuk dalam kategori ulama dan juru dakwah. Dalam *Moeslim Choice Award* ke-3 Ustaz Khalid Basalamah dinobatkan sebagai sosok ulama *Charismatic Figures*.²²⁹

Selain aktif dalam bidang dakwah *bi al-Lisan* Ustaz Khalid Basalamah juga aktif dalam bidang dakwah *bi al-hal* atau dakwah dengan melakukan tindakan langsung dan sosial. Beliau mendirikan Yayasan Khalid Basalamah dan Gazwah Enterprise yang bergerak di bidang dakwah, sosial dan bisnis,²³⁰ di antara program Ustaz Khalid Basalamah adalah Sedekah Kreatif sebagai sarana sedekah untuk kegiatan-kegiatan dakwah,²³¹ Mawaddah Indonesia sebagai sarana untuk membentuk dan membimbing keluarga islami,²³² beliau juga membina penerbitan buku yaitu Pustaka Ibnu Zaid.²³³ Dalam dunia bisnis beliau memiliki beberapa unit usaha yaitu Ajwad Store yang menjual buku dan produk beliau.²³⁴ Ajwad Resto adalah salah

²²⁴ Rosyid, hlm. 197.

²²⁵ "Khalid Basalamah Official - YouTube."

²²⁶ "Khalid Z.A Basalamah (khalidbasalamahofficial) • Foto dan video Instagram."

²²⁷ "Khalid Basalamah Official (ustazkhalid) / Twitter."

²²⁸ "Ustaz Khalid Z.A Basalamah Facebook."

²²⁹ Moeslim Choice, "Ustaz Khalid Basalamah: Teruskan Berdakwah Majukan Islam," moeslimchoice.com, diakses 28 November 2021, <https://www.moeslimchoice.com/read/2020/12/22/40911/ustaz-khalid-basalamah:-teruskan-berdakwah-majukan-islam>.

²³⁰ "Gazwah Enterprise," diakses 28 November 2021, <https://gazwah.com/>.

²³¹ "sedekahkreatif berada di Instagram • 48,5rb orang mengikuti akunnya," diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/sedekahkreatif/>.

²³² "Mawaddah Indonesia (mawaddah_idn) • Foto dan video Instagram," diakses 28 November 2021, https://www.instagram.com/mawaddah_idn/.

²³³ "pustakaibnuzaid • Foto dan Video Instagram," diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/pustakaibnuzaid/>.

²³⁴ "Ajwad Store berada di Instagram • 919 postingan di profilnya," diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/ajwad.store/>.

satu unit usaha beliau di bidang kuliner,²³⁵ di bidang travel beliau memiliki usaha Uhud Tour²³⁶ dan di bidang peternakan beliau memiliki usaha Adha Farm.²³⁷

2. Strategi Dakwah Suami kepada Istri dalam Perspektif Ustaz Khalid Basalamah

Suami sebagai kepala rumah tangga memiliki peranan dan tanggung jawab yang besar atas seluruh anggota keluarga yang dia pimpin. Istri menjadi anggota keluarga yang paling utama dan pertama yang menjadi tanggung jawab suami. Menjadi hak seorang istri untuk mendapatkan dakwah, Pendidikan dan pengajaran tentang ilmu agama dari suami,²³⁸ berdasarkan firman Allah *Subhanahu Wata'ala*:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا
أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

*Wahai orang-orang yang beriman, jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka yang bahan bakarnya adalah manusia dan batu. Penjaganya adalah malaikat-malaikat yang kasar dan keras. Mereka tidak durhaka kepada Allah terhadap apa yang Dia perintahkan kepadanya dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan.*²³⁹

‘Ali bin Abi Thalib *radhiyallahu ‘anhu* menyebutkan makna firman Allah “Jagalah dirimu dan keluargamu dari api neraka” adalah ajarkanlah adab dan ilmu kepada mereka. Sedangkan Qotadah menyebutkan makna dari ayat tersebut adalah menegakkan amar makruf dan nahi mungkar dalam keluarga.²⁴⁰ Mengajar dan *amar makruf nahi munkar* adalah bagian dari dakwah, maka bisa dipahami bahwa salah satu kewajiban suami adalah memberikan dakwah kepada istri.

²³⁵ “Profil Ajwad Resto (ajwadresto) di Instagram • 1.055 postingan,” diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/ajwadresto/>.

²³⁶ “Uhud Tour (uhudtour) di Instagram • 973 foto dan video,” diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/uhudtour/>.

²³⁷ “Adha Farm (adhafarm) • Foto dan video Instagram,” diakses 28 November 2021, <https://www.instagram.com/adhafarm/>.

²³⁸ Jawas, *Panduan Keluarga Sakinah*, hlm. 185.

²³⁹ QS. At-Tahrim (66): 6

²⁴⁰ Ismail bin ‘Umar bin Katsir, *Tafsir al-Qur’an al-’Adhim al-Musamma Tafsir Ibn Katsir*, Jilid 5 (Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2015), hlm. 119.

Strategi dakwah adalah perencanaan yang berisi rangkaian kegiatan yang didesain untuk mencapai tujuan dakwah.²⁴¹ Dalam lingkup keluarga seorang suami berperan sebagai pendakwah terhadap istri sebagai mitra dakwah, sehingga dibutuhkan strategi dakwah dalam suami menjalankan perannya. Dalam perspektif pemikiran tokoh dakwah Ustaz Khalid Basalamah ada beberapa strategi dakwah dalam keluarga yang bisa diwujudkan, yaitu sebagai berikut:

a. Dakwah kepada Istri dengan Rangkulan

Ustaz Khalid Basalamah menyebutkan dalam salah satu ceramah beliau tentang strategi dakwah suami kepada istri dengan rangkulan, beliau mengatakan:

Kalau bapak-bapak terbalik menghadapi perempuan, menghadapinya juga jangan tegang, tidak usah menyampaikan agama dengan tegang, tapi dengan rangkulan, bedain kita menyampaikan dakwah dengan kita menghukum orang atau memvonis, vonis itu di pengadilan. Ada orang salah bohong terus nggak mau ngaku, sudah ada saksi itu vonis. Hardik dia. Hukum. Tapi kalau istri, suami, anak butuh dakwah. Dakwah itu kelembutan, kata Nabi *shallallah 'alaihi wasallam*:

بشروا ولا تنافروا

Sampaikan kabar gembira dan jangan buat orang lari.

يسروا ولا تعسروا

Mudahkan dan jangan persulit.

Artinya rangkul apa susahnyah sih kalau nasehati istri sambil istri suka dimanjain, sambil dipeluk, sambil diajak ngobrol apa.²⁴²

b. Dakwah kepada Istri dengan Kasih Sayang

Dalam perspektif Ustaz Khalid Basalamah di antara strategi dakwah yang bisa dilakukan agar tujuan dakwah seorang suami kepada istrinya tercapai adalah dakwah dengan kasih sayang, beliau pernah mengatakan:

Nasehati dengan kasih sayang kalau istri berbuat salah nasehati dengan baik-baik, menghadapi manusia harus tau titik mana yang kita bisa masuk kepada dia, misal ada sesuatu yang dia gemar dari makanan, dari minuman, waktu senggang saat berdua lalu kita berikan masukan-masukan dengan retorika yang baik, yang jelas teman-teman, Nabi shallallah 'alaihi wasallam bersabda: tidak ada sesuatu yang dihiasi dengan lemah lembut kecuali akan menghiasinya, tidak ada sesuatu yang ditarik darinya kelembutan

²⁴¹ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 299.

²⁴² Khalid Basalamah Official, *Cara berdakwah kepada orang tua, suami ataupun anak*, 2017, menit 05.07-06.00, https://www.youtube.com/watch?v=rGL_I6lpwsc.

kecuali akan merusaknya. Jadi nasehati dengan baik, jadi jangan menasehati pasangan dengan: nanti kalau kamu nggak gini kamu masuk neraka.²⁴³

c. Dakwah kepada Istri dengan Ketegasan

Dalam berdakwah kepada istri terkadang tidak bisa hanya dilakukan dengan dua strategi sebelumnya, karena terkadang ada istri yang tidak taat kepada suaminya, sehingga menurut Ustaz Khalid Basalamah perlu adanya ketegasan dalam mendakwahi istri yang membangkang, beliau ketika ditanya tentang cara menasehati menyebutkan: Ikuti firman Allah subhanahu wata'ala, karena ini telah masuk dalam pembahasan nusyuz/pembangkangan, Allah subhanahu wata'ala mengatakan: وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ نُسُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ Ingatkan mereka, kalau ini nggak boleh ini haram dalam agama islam, kalau mereka masih menolak, maka *وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ* Boikot mereka di ranjang, pisah ranjang, jangan penuhi kebutuhan biologisnya, kalau masih menolak juga *وَاضْرِبُوهُنَّ* pukul mereka, Allah mengatakan dalam surat An-Nisa' tapi pukulan yang ghairu mubarrah/ nggak boleh berbekas, nggak boleh tonjok, nggak boleh jambak, nggak boleh tampar.... *فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا* Kalau mereka sudah patuh pada kalian, maka jangan kalian cari-cari lagi masalah buat mereka, ndak usah, ya sudah sudah cukup. Kalau tetap ngotot, tetap merokok, tetap musik, tetap kerja sampai larut malam, lebih milih bos nya dari suaminya. Saran saya Allahu'alam, mohon maaf saya bahasakan ini, anda istikharahkan lalu anda lihat hasilnya untuk lanjutkan atau tidak lanjutkan rumahtangga ini.²⁴⁴

Strategi dakwah suami kepada istri dalam perspektif pemikiran tokoh dakwah Ustaz Khalid Basalamah mencakup tiga strategi yaitu berdakwah kepada istri dengan rangkulan, berdakwah kepada istri dengan kasih sayang dan berdakwah kepada istri dengan ketegasan. Apabila dicermati ketiga strategi dakwah suami kepada istri yang disebutkan oleh Ustaz Khalid Basalamah dalam ilmu dakwah masuk dalam katagori strategi dakwah *strategi sentimental (al-manhaj al-a'thifi)* yaitu dakwah yang memfokuskan aspek hati dan menggerakkan perasaan dan batin mitra dakwah.²⁴⁵ Dan penggunaan strategi ini dalam suami

²⁴³ AE sunnah, *Cara Menasehati Istri - Ust. Khalid Basalamah*, 2018, menit 00.23-01.05, <https://www.youtube.com/watch?v=SrupF8juwm0>.

²⁴⁴ Khalid Basalamah Official, *[KHB TJJ] Istri Sulit untuk Disuruh Sholat? (2021)*, 2021, menit 01.00-02.40, https://www.youtube.com/watch?v=O_ilz1g_R-4.

²⁴⁵ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 299.

berdakwah kepada kepada istri adalah sangat tepat, Syeikh Muhammad Abu al-Fath Al-Bayanuni selaku pencetus strategi ini menyebutkan ada 5 kelompok mitra dakwah yang cocok untuk menggunakan strategi ini, yang salah satunya adalah kelompok mitra dakwah orang-orang yang memiliki hati yang lemah di antaranya adalah para wanita .²⁴⁶

Ustaz Khalid menyebutkan bahwa strategi dakwah suami kepada istri yang pertama adalah berdakwah dengan rangkulan bukan menghardik, beliau menyebutkan “*Tidak usah menyampaikan agama dengan tegang, tapi dengan rangkulan*” dan “*Artinya rangkul apa susahnyah sih kalau nasehati istri sambil istri suka dimanjain, sambil dipeluk, sambil diajak ngobrol apa*”, strategi pertama ini sangat jelas mengarah pada *strategi sentimentil (al-manhaj al-a’thifi)* ungkapan “dengan rangkulan” menunjukkan kasih sayang dan menunjukkan kasih sayang kepada mitra dakwah salah satu bentuk dari strategi ini,²⁴⁷ terkait menunjukkan kasih sayang ini juga tampak pada poin kedua dari strategi yang disebutkan Ustaz Khalid yaitu berdakwah kepada istri dengan kasih sayang, beliau menyebutkan “*Nasehati dengan kasih sayang kalau istri berbuat salah nasehati dengan baik-baik.*” Bahkan poin ketiga dakwah kepada istri dengan ketegasan yang mana strategi ini ditujukan kepada istri yang membangkang, Ustaz Khalid menyebutkan ketika harus memukul maka tidak boleh pukulan yang melukai.

3. Strategi Dakwah Istri kepada Suami dalam Perspektif Ustaz Khalid Basalamah

Selain suami dalam anggota keluarga yang memiliki istri juga memiliki peran dalam bidang dakwah di keluarga,²⁴⁸ di antaranya dalam dakwah kepada suami. Apabila seorang suami saja membutuhkan strategi dalam menyampaikan dakwah kepada istri, maka istri lebih utama untuk memiliki strategi dakwah kepada suami, mengingat suami merupakan kepala rumah tangga. Ustaz Khalid Basalamah memiliki pandangan strategi dalam berdakwah kepada suami sebagai berikut:

²⁴⁶ al-Bayanuni, *al-Madkhal ila 'Ilm al-Da'wah*, hlm. 206.

²⁴⁷ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 205.

²⁴⁸ Asmaya, “Peran Perempuan dalam Dakwah Keluarga,” hlm. 294.

a. Dakwah kepada Suami dengan Pertanyaan

Ustaz Khalid Basalamah menjelaskan dalam sebuah keluarga apabila seorang istri ingin menyampaikan dakwah atau nasehat kepada suami maka dia harus tahu karakter seorang laki-laki. Seorang laki-laki memiliki sifat kepemimpinan artinya ketika berdakwah kepada suami jangan menggurui. Ustaz Khalid Basalamah menyebutkan bentuk tidak menggurui adalah dengan seorang istri menggunakan strategi pertanyaan dalam menyampaikan pesan dakwah kepada suami:

Sifat kepemimpinan tidak bisa digurui, lalu bagaimana ustaz saya menasehati suami saya/anak laki-laki saya/bagaimana saya menasehati orang tua saya? Jangan gurui. Ibu pakai pertanyaan, misal bagaimana pendapat kamu kalau ada seperti ini ? ada teman saya begini, kira-kira seperti apa?, padahal kita bermaksud dia, ada teman saya itu suaminya tidak shalat bagaimana ya cara menasehatinya supaya dia bisa nasihatinya suaminya, padahal ibu sedang ingin nasehati suami, mungkin suami kita kurang shalatnya, jadi dengan seperti itu dia merasa tidak digurui.²⁴⁹

b. Berdakwah kepada Suami dengan Bercerita

Ustaz Khalid Basalamah menyebutkan salah satu bentuk istri tidak menggurui suami dalam berdakwah juga bisa dengan menggunakan strategi dakwah melalui bercerita. Bercerita tentang sesuatu yang memuat pesan dakwah sehingga menjadikan secara tidak langsung seorang suami menerima dakwah seorang istri. Beliau menyebutkan:

Ada satu bapak di Jakarta, beliau itu cerita dengan saya (saya diundang ceramah sampai sekarang mungkin sudah lebih dari 7 tahun atau 8 tahun, saya isi pengajian di kantornya memang karena sebulan sekali saja jadi sudah cukup lama) itu dia cerita sama saya, ‘ustaz mungkin ndak kenal saya’, beliau kebetulan masyaAllah pejabat yang punya jabatan yang tinggi di pemerintahan kita, dia bilang sama saya, mungkin ustaz tidak kenal saya tapi sebabnya saya undang ustaz ini, gara-gara istri saya dia bilang, istri saya sering hadir di pengajian ustaz dan selalu dengar tiap hari ceramah itu, salah satu yang dilakukan istri saya (dia bilang) dia selalu kalau pulang ceramah dari ustaz, dia cerita sama saya, awalnya saya jenuh ustaz, jadi istrinya sebenarnya ingin menasehati suaminya tapi dia tidak bilang “kamu harus begini kamu harus begini” karena sifat laki-lakinya tidak mau disentuh, maka dia bilang: tadi pengajian saya belajar ini lo, saya baru tau ternyata satu, dua, tiga, empat, lima..... jadi dia kayak bercerita, suaminya ini pejabat, orang yang punya jabatan, punya harta, punya kelebihan fisik nggak mau digurui selalu dianggap sudahlah saya lebih tau. Tapi karena istrinya bercerita saja, (dia bilang) awalnya saya jenuh tapi kerena dia bicara bukan seperti menggurui saya, Cuma cerita, istri saya kasian saya dengar aja, (dia

²⁴⁹ Khalid Basalamah Official, *Cara berdakwah kepada orang tua, suami ataupun anak*, menit 02.07-03.03.

bilang) satu kali, dua kali, tiga kali lama-lama karena sudah terbiasa dia cerita, dan saya juga merasa “oh informasi baru ya oh ada kisah baru ya” gitu loh, satu waktu dia lupa cerita. saya tanya “kamu belajar apa lagi sama Ustaz khalid?”²⁵⁰

Strategi dakwah istri kepada suami yang disebutkan Ustaz Khalid Basalamah mencakup dua hal yaitu berdakwah dengan menggunakan pertanyaan dan berdakwah dengan bercerita, hal tersebut dikemukakan oleh Ustaz Khalid berdasar pada sifat kepemimpinan yang ada dalam laki-laki sehingga mereka tidak mau digurui. Dalam analisis ilmu dakwah, strategi yang dikemukakan oleh Ustaz Khalid masuk dalam pembahasan *Strategi Rasional (al-Manhaj al-‘Aqliy)* karena mengedepankan aspek pikiran mitra dakwah untuk menerima dakwah. Disebutkan bahwa pengertian dari *Strategi Rasional (al-Manhaj al-‘Aqliy)* adalah dakwah dengan beberapa metode yang memfokuskan pada aspek akal pikiran, strategi ini mendorong mitra dakwah untuk berpikir, merenungi dan mengambil pelajaran.²⁵¹

Penggunaan *Strategi Rasional (al-Manhaj al-‘Aqliy)* dalam seorang istri berdakwah kepada suaminya bisa dikatakan sangat tepat karena seorang suami dihadapan istri lebih bisa menerima dakwah yang disampaikan secara tidak langsung tapi bisa menjadikan mereka berpikir sendiri dan memutuskan untuk menerima dan dakwah. Dikarenakan dihadapan istri suami lebih mengedepankan egoisme dan fikirannya, merasa sebagai pemimpin dia yang berhak mengatur dan yang benar. Dalam *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)* di antara karakteristik mitra dakwah yang tepat untuk digunakan strategi ini adalah kelompok mitra dakwah yang lebih mengedepankan akal dan pikirannya.²⁵²

Dua strategi dakwah istri kepada suami dalam perspektif Ustaz Khalid Basalamah lebih mengedepankan *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)* juga bisa dilihat dari strategi yang pertama yaitu berdakwah kepada suami dengan memberikan pertanyaan kepada suami yang tujuannya agar suami berpikir dan bisa menerima dakwah yang secara tersirat ingin istri sampaikan. Karena salah satu aspek *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)* adalah *tafakkur* menggunakan pemikiran untuk mencapainya atau memikirkannya,²⁵³ proses seorang istri yang menyampaikan dakwahnya kepada suami dengan pertanyaan yang kemudian suami berpikir

²⁵⁰ Khalid Basalamah Official, menit 03.11-04.50.

²⁵¹ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 301.

²⁵² al-Bayanuni, *al-Madkhal ila ‘Ilm al-Da’wah*, hlm. 212.

²⁵³ Aziz, *Ilmu Dakwah*, hlm. 301.

sehingga bisa menerima dakwah yang dimaksudkan oleh istri masuk dalam strategi ini. Strategi dakwah istri kepada suami yang kedua adalah berdakwah dengan cerita, istri menceritakan hal-hal baik yang bisa diterima oleh suami tanpa mencederai sifat kepemimpinannya, ini juga masuk dalam bentuk *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)*. Dikarenakan salah satu bentuk strategi ini yang disebutkan oleh Syeikh Muhammad Abu al-Fath Al-Bayanuni adalah dengan menggunakan cerita yang menjadikan mitra dakwah berpikir dan terbawa untuk memperhatikan pesan dakwah yang ingin disampaikan.²⁵⁴

D. KESIMPULAN

Strategi dakwah dalam keluarga khususnya antara suami dan istri dalam perspektif pemikiran tokoh dakwah Ustaz Khalid Basalamah dibagi menjadi dua: *Pertama*, Strategi dakwah suami kepada istri. Yang mana beliau memiliki 3 strategi yaitu dakwah dengan rangkulan, dakwah dengan kasih sayang dan dakwah dengan ketegasan. Dalam analisa ilmu dakwah, strategi dakwah yang seperti ini masuk dalam *strategi sentimentil (al-manhaj al-a’thifi’)*. *Kedua*, Strategi dakwah istri kepada suami. Yang mana beliau memiliki 2 strategi yaitu dakwah dengan pertanyaan dan dakwah dengan bercerita. Dalam analisa ilmu dakwah strategi ini masuk dalam *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)*. Sehingga bisa disimpulkan bahwa dalam perspektif Ustaz Khalid Basalamah, dakwah suami kepada istri adalah dengan *strategi sentimentil (al-manhaj al-a’thifi’)* dan dakwah istri kepada suami dengan *Strategi Rasional (al-manhaj al-‘aqliy)*.

E. DAFTAR PUSTAKA

Abdullah, Nurul Effa Atiekah, dan Berhanundin Abdullah. “Peranan Wanita Muslimah dalam Dakwah kepada Keluarga dan Masyarakat [The Role of Women’s Muslim in Da’wah to Family and Community].” *Jurnal Islam dan Masyarakat Kontemporari* 20, no. 2 (28 Mei 2019). <https://doi.org/10.37231/jimk.2019.20.2.207>.

²⁵⁴ al-Bayanuni, *al-Madkhal ila ‘Ilm al-Da’wah*, hlm. 211.

“Adha Farm (@adhafarm) • Foto dan video Instagram.” Diakses 28 November 2021.
<https://www.instagram.com/adhafarm/>.

AE sunnah. *Cara Menasehati Istri - Ust. Khalid Basalamah*, 2018.
<https://www.youtube.com/watch?v=SrupF8juwm0>.

“Ajwad Store berada di Instagram • 919 postingan di profilnya.” Diakses 28 November 2021.
<https://www.instagram.com/ajwad.store/>.

Arifin, Muhamad. “MENCEGAH UJARAN KEBENCIAN DALAM KELUARGA (STUDI ANALISIS SIKAP-SIKAP NABI KEPADA ‘AISYAH RADIALLAHU ‘ANHA).” *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 7, no. 1 (20 November 2019): 1–42.
<https://doi.org/10.37397/almajaalis.v7i1.122>.

Asmaya, Enung. “Peran perempuan dalam dakwah keluarga.” *Yinyang: Jurnal Studi Islam Gender dan Anak*, 1 Desember 2020, 279–96.
<https://doi.org/10.24090/yinyang.v15i2.3901>.

Aziz, H. Moh Ali. *Ilmu Dakwah*. Jakarta: Kencana, 2004.

Bayanuni, Muhammad Abu al-Fath al-. *al-Madkhal ila 'Ilm al-Da'wah*. Bairut: Muassasah al-Risalah, 1995.

Chadijah, Siti. “Karakteristik Keluarga Sakinah dalam Islam.” *Rausyan Fikr : Jurnal Pemikiran dan Pencerahan* 14, no. 1 (5 Maret 2018). <https://doi.org/10.31000/rf.v14i1.676>.

Choice, Moeslim. “Ustaz Khalid Basalamah: Teruskan Berdakwah Majukan Islam.” moeslimchoice.com. Diakses 28 November 2021.
<https://www.moeslimchoice.com/read/2020/12/22/40911/ustaz-khalid-basalamah:-teruskan-berdakwah-majukan-islam>.

“Gazwah Enterprise.” Diakses 28 November 2021. <https://gazwah.com/>.

Harahap, Syahrin. *Metodologi Studi Tokoh dan Biografi dan Penulisan Biografi*. Jakarta: Prenadamedia Group, 2014.

Jawas, Yazid bi Abdul Qadir. *Panduan Keluarga Sakinah*. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2018.

Katsir, Ismail bin 'Umar bin. *Tafsir al-Qur'an al-'Adhim al-Musamma Tafsir Ibn Katsir*. Jilid 5. Riyadh: Maktabah al-Rusyd, 2015.

Khalid Basalamah Official. *Cara berdakwah kepada orang tua, suami ataupun anak*, 2017.
https://www.youtube.com/watch?v=rgL_I6lpwsc.

Khalid Basalamah Official. *[KHB TJ] Istri Sulit untuk Disuruh Sholat? (2021)*, 2021.
https://www.youtube.com/watch?v=O_ilz1g_R-4.

“Khalid Basalamah Official - YouTube.” Diakses 27 November 2021.
<https://www.youtube.com/c/khalidbasalamah/playlists>.

Twitter. “Khalid Basalamah Official (@ustazkhalid) / Twitter.” Diakses 27 November 2021.
<https://twitter.com/ustazkhalid>.

“Khalid Z.A Basalamah (@khalidbasalamahofficial) • Foto dan video Instagram.” Diakses 27 November 2021. <https://www.instagram.com/khalidbasalamahofficial/?hl=id>.

“Mawaddah Indonesia (@mawaddah_idn) • Foto dan video Instagram.” Diakses 28 November 2021. https://www.instagram.com/mawaddah_idn/.

Miharja, Sugandi. “Dakwah Pemberdayaan Partisipasi Keluarga.” *Anida (Aktualisasi Nuansa Ilmu Dakwah)* 18, no. 1 (25 Juni 2019): 1–20. <https://doi.org/10.15575/anida.v18i1.5039>.

“Profil Ajwad Resto (@ajwadresto) di Instagram • 1.055 postingan.” Diakses 28 November 2021. <https://www.instagram.com/ajwadresto/>.

“@pustakaibnuzaid • Foto dan Video Instagram.” Diakses 28 November 2021.
<https://www.instagram.com/pustakaibnuzaid/>.

Qosim, Riyadh Muhammad, dan Fayiz Hasan. “Da'wah al-Qur'ani ila Islah al-Ushrah wa al-Mujtama'.” *IUG Journal of Islamic Studies* 16, no. 1 (2008).

Rosyid, Ahmad Abdullah. "MASKULINITAS DALAM MEDIA ONLINE: ANALISIS WACANA KRITIS DALAM KAJIAN CERAMAH USTAZ SALAF." *MEDIASI* 1, no. 3 (4 November 2020): 189–201. <https://doi.org/10.46961/mediasi.v1i3.141>.

"@sedekahkreatif berada di Instagram • 48,5rb orang mengikuti akunnya." Diakses 28 November 2021. <https://www.instagram.com/sedekahkreatif/>.

Suharto, Suharto, dan Nurunnisa Mutmainna. "Dakwah di Media Sosial Daring: Tinjauan Ceramah Khalid Basalamah di Youtube." *Al-Mishbah: Jurnal Ilmu Dakwah dan Komunikasi* 14, no. 2 (24 Maret 2019): 191. <https://doi.org/10.24239/al-mishbah.Vol14.Iss2.120>.

"Uhud Tour (@uhudtour) di Instagram • 973 foto dan video." Diakses 28 November 2021. <https://www.instagram.com/uhudtour/>.

"Ustaz Khalid Z.A Basalamah | Facebook." Diakses 27 November 2021. https://web.facebook.com/khalidzeedbasalamah?_rdc=1&_rdr.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**PERAN SYARIAT POLIGAMI DALAM MENGATASI PROBLEMATIK HIDUP
WANITA PASCAPERCERAIAN DAN KEMATIAN SUAMI**

Muhammad Nurul Fahmi

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
fahmi.emnufa@gmail.com

Winning Son Ashari

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
win8son@gmail.com

Sucipto

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
ciptopakdarsan@gmail.com

ABSTRACT

A marriage has an important role for human in realizing their happiness. Marriages that are permitted by the Shari'a are not only monogamous, but also polygamous. However, polygamy often gets a negative stigma from some circles, including as one of the triggers for divorce. Women who no longer have husbands (widows), either because of divorce or death, have to face various difficult life problems. Therefore, it is necessary to find a solution to the widows' problems. Despite getting a negative stigma, polygamy should be a solution to the problems of widows' lives. From these problems, the researchers want to know the concept of polygamy according to Islamic Law, the problems of womans' life after divorce and the death of their husband, and the role of polygamy in resolving them. In collecting data, the researchers used a qualitative approach with literature study techniques and then analyzed it using a descriptive method. The results of this study are: 1) Polygamy in Islam must follow the provisions: able to provide physical and spiritual support, a maximum of 4 wives at a time, able to be fair, and not marrying two women who are close in lineage; 2) Women's life problems after a divorce or the death of their husband include: domestic problems, economic problems, and psychological problems. 3) The application of a healthy polygamy based on the Shari'a is able

to overcome the problems of women's life after divorce and husband's death. Therefore, women who are widowed can be reduced and the problems of their lives can be resolved.

Keywords: *the role of polygamy; the problems of widowhood; divorce solutions.*

ABSTRAK

Pernikahan memiliki peran penting untuk mewujudkan kebahagiaan manusia. Pernikahan yang diizinkan syariat tidak hanya monogami, namun juga poligami. Hanya saja, poligami kerap mendapat stigma negatif dari sebagian kalangan, di antaranya sebagai salah satu pemicu munculnya perceraian. Wanita yang tidak lagi memiliki suami (janda), baik karena perceraian maupun kematian, harus menghadapi berbagai masalah hidup yang berat. Oleh karena itu, perlu dicarikan solusi atas permasalahan janda tersebut. Walau mendapat stigma negatif, seharusnya syariat poligami dapat menjadi solusi atas problematik hidup janda. Dari permasalahan tersebut, peneliti ingin mengetahui konsep poligami menurut Syariat Islam, problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami, serta peran syariat poligami dalam mengatasinya. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan teknik studi kepustakaan dalam pengumpulan data, dan menganalisisnya dengan metode deskriptif. Hasil penelitian ini adalah: 1) Poligami dalam Islam harus mengikuti ketentuan: mampu memberi nafkah lahir dan batin, maksimal 4 istri dalam satu waktu, mampu berlaku adil, dan tidak menggabungkan dua wanita yang berdekatan nasab; 2) Problematik hidup wanita pascaperceraian atau kematian suami meliputi: problematik domestik, problematik ekonomi, dan problematik psikologi; 3) Penerapan syariat poligami yang sehat mampu mengatasi problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami. Oleh karena itu, wanita yang berstatus janda dapat berkurang dan problematik hidup mereka bisa teratasi.

Kata Kunci: peran poligami; problematik hidup janda; solusi perceraian.

A. PENDAHULUAN

Dalam Islam, pernikahan seorang perempuan hanya boleh dilakukan dengan seorang laki-laki dalam satu waktu. Sementara pernikahan laki-laki, pada asalnya hanya dengan seorang perempuan. Namun dalam keadaan tertentu, dibolehkan menikah dengan dua, tiga, atau empat istri dalam satu waktu. Pernikahan dengan lebih dari satu istri ini dikenal dengan istilah *ta'addud al-zaujaat* atau poligami yang telah mendapat legalitas dalam Islam.

Walaupun telah mendapat legalitas, namun beragam stigma negatif justru muncul di tengah-tengah masyarakat. Sebagian kalangan menilai bahwa poligami merupakan salah satu bentuk diskriminasi terhadap wanita. Mereka juga mengatakan bahwa poligami adalah refleksi

dari ketidakadilan gender. Sehingga untuk menghapus ketidakadilan dalam lingkup pernikahan tersebut, asas monogami (beristri satu) menjadi sesuatu yang bersifat mutlak.²⁵⁵

Selain itu, syariat poligami juga sering dicap sebagai salah satu penyebab utama terjadinya perceraian. Bahkan hal ini dilontarkan langsung oleh Dirjen BIMAS Islam Departemen Agama saat sidang uji materiil UU No. 1 Tahun 1974 tentang Perkawinan di Gedung Mahkamah Konstitusi (MK), Agustus 2007. Pernyataan ini berangkat dari data jumlah perceraian di Pengadilan Agama seluruh Indonesia yang menunjukkan kenaikan jumlah perceraian akibat poligami sejak 2004 sampai 2006. Disebutkan bahwa pada tahun 2004 terdapat 813 kasus perceraian akibat poligami. Pada 2005, angka itu naik menjadi 879 dan pada 2006 menjadi 983.²⁵⁶

Kendati angka perceraian akibat poligami mengalami kenaikan, praktik poligami bukan satu-satunya faktor terjadinya perceraian. Bahkan sangat sulit tampaknya untuk mengamini pernyataan bahwa poligami merupakan salah satu penyebab utama terjadinya perceraian. Karena jika ditelisik lebih jauh, persentase perceraian akibat poligami berada pada angka yang sangat kecil dibanding dengan kasus perceraian secara keseluruhan. Hal ini dapat dibuktikan dengan catatan perceraian yang terjadi di Pengadilan Agama Surabaya. Dari total 5.851 kasus perceraian pada tahun 2019, hanya ada 1 perceraian yang terjadi karena faktor poligami. Sementara pada 2020 dan 2021, hanya tercatat masing-masing 4 kasus dari 5.477 kasus dan 2 kasus dari total 5.656 kasus perceraian.²⁵⁷

Tidak dapat dipungkiri, bahwa perceraian telah menjadi momok yang cukup menakutkan bagi kehidupan rumah tangga. Karena terjadinya perceraian menandakan adanya makna-makna yang terkandung pada pernikahan tidak dijalankan sebagaimana mestinya. Konskuensi dari itu suami istri yang bercerai akan dinilai sebagai contoh buruk di tengah masyarakat karena telah gagal dalam membangun rumah tangga yang ideal.²⁵⁸ Bahkan, sebagian masyarakat memandang bahwa keduanya adalah sosok yang bermasalah, sehingga kurang pantas untuk dipilih kembali menjadi pasangan hidup.

²⁵⁵ Kholis, Jumaiyah, dan Wahidullah, "Poligami dan Ketidakadilan Gender Dalam Undang-undang Perkawinan di Indonesia," *Jurnal Al-Ahkam*, Vol. 27 No. 2, (2017), hlm. 195-212.

²⁵⁶ Nasarudin Umar: Poligami Justru Jadi Penyebab Perceraian (kemenag.go.id). Diakses tanggal 3 Maret 2022.

²⁵⁷ Pengadilan Agama Surabaya, *Laporan Penyebab Terjadinya Perceraian (2019-2021)*.

²⁵⁸ Noeranisa Adhadianty Gunawan, Nunung Nurwati, "Persepsi Masyarakat Terhadap Perceraian", *Share: Social Work Jurnal*, Vol. 9, No. 1 (2019).

Walaupun perceraian dapat menjadi solusi akhir atas permasalahan rumah tangga, namun tidak jarang ia justru itu menjadi pintu masuk hadirnya permasalahan-permasalahan baru, terutama bagi mantan istri. Di masyarakat, seorang mantan istri yang telah berstatus janda tersebut seringkali mendapat stigma negatif karena dianggap sebagai wanita penggoda, terutama mereka yang masih tergolong muda (janda muda). Kendati tidak semua janda demikian, namun itulah kondisi sosial yang harus dihadapi. Bahkan stigma negatif ini tidak hanya melekat pada janda hidup (karena perceraian), namun juga pada janda mati (karena kematian suami).²⁵⁹ Hal ini karena keduanya memiliki satu titik kesamaan, yaitu tidak lagi memiliki suami yang diharapkan perhatiannya.

Di samping menghadapi tekanan psikologis dan sosial, seorang wanita janda juga harus menghadapi tuntutan hidup yang kian berat. Sebelum terjadinya perceraian atau kematian suaminya, kewajiban-kewajiban rumah tangga dijalankan bersama dengan suami. Namun, setelah berpisah, semua kewajiban-kewajiban itu dipikul sendiri oleh wanita tersebut, termasuk mencari nafkah sehari-hari. Tentu ini adalah keadaan yang sulit bagi wanita untuk menjalani semua itu seorang diri. Karenanya, penting bagi semua pihak untuk mencari solusi atas problematik janda tersebut agar berbagai tekanan dan beban yang mereka pikul dapat menjadi lebih ringan.

Di antara hal yang dapat menjadi solusi adalah dengan menikah kembali, baik dengan laki-laki lajang maupun dengan laki-laki beristri melalui praktik poligami. Walau masih mendapat stigma negatif, seharusnya syariat poligami dapat menjadi bagian dari solusi atas problematik hidup wanita pasca perceraian atau kematian suaminya. Sebab melalui praktik poligami, seorang wanita akan mendapat tambahan pilihan calon suami yang akan menikahinya kembali secara sah, baik secara agama Islam maupun secara undang-undang negara.

Karenanya, peneliti tertarik untuk mengkaji lebih dalam tentang peran syariat poligami ini dalam mengatasi problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami. Ketertarikan ini berangkat dari tingginya angka perceraian yang terjadi di masyarakat serta banyaknya kematian suami yang berdampak terhadap munculnya problematik baru dalam

²⁵⁹ Noeranisa Adhadianty Gunawan, Nunung Nurwati, "Persepsi Masyarakat Terhadap Perceraian", *Share: Social Work Jurnal*, Vol. 9, No. 1 (2019). (Majorie Hansen, Wanita super, Yogyakarta, kanisius, 1989, 15).

kehidupan wanita. Sehingga, hasil penelitian ini sangat diharapkan dapat menjawab problematik hidup para wanita pascaperceraian dan kematian suami mereka.

Dari hasil penelusuran berbagai penelitian terdahulu, sejauh ini peneliti belum menemukan adanya penelitian tentang peran syariat poligami ini dalam mengatasi problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami. Adapun hasil penelusuran peneliti terkait dengan poligami di antaranya adalah: Nur Kholis, Jumaiyah, dan Wahidullah yang meneliti tentang “Poligami Dan Ketidakadilan Gender dalam Undang-Undang Perkawinan di Indonesia” pada tahun 2017. Moh. Faizur Rohman dan Muhammad Solikhudin yang meneliti tentang “Fenomena Poligami Antara Solusi Sosial dan Wisata Seksual Dalam Analisis Hukum Islam, UU No. 1 Tahun 1974, dan KHI” pada tahun 2017.

Dari latar belakang tersebut, ada tiga rumusan masalah yang akan diteliti dalam penelitian ini, yaitu tentang: Konsep poligami menurut syariat Islam, problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami, peran syariat poligami dalam mengatasi problematik hidup wanita pascaperceraian dan kematian suami.

B. METODE PENELITIAN

Dalam penelitian ini, peneliti menggunakan pendekatan penelitian kualitatif yang bertujuan untuk mendapatkan pengetahuan yang mendalam dan menyeluruh untuk menjawab rumusan masalah di penelitian ini. Oleh karena itu, peneliti akan berperan sebagai instrumen utama dalam usaha pengumpulan data. Selain itu, penelitian ini bersifat deskriptif dalam memaparkan data dan hasil temuan penelitiannya. Hal itu sebagaimana disebutkan Lexy J. Moleong dalam menjelaskan ciri-ciri penelitian kualitatif.²⁶⁰

Untuk mengumpulkan data penelitian, peneliti menggunakan teknik studi kepustakaan di mana peneliti membaca, mempelajari, dan menganalisis data-data penelitian yang bersumber dari buku literatur yang bersifat primer, jurnal-jurnal dan penelitian ilmiah yang relevan, dan beberapa data statistik yang diperoleh dari lembaga resmi terkait. Setelah itu, dalam memaparkan hasil temuan penelitian, peneliti menggunakan jenis penelitian deskriptif

²⁶⁰ Lexy J. Moleong, *Metode Penelitian Kualitatif*, (Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013), hlm 8.

yang mana peneliti berusaha menggambarkan secermat mungkin temuan penelitian dari data-data yang ada.²⁶¹

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep Poligami Menurut Syariat Islam

Di dalam Islam, pernikahan dapat dimaknai sebagai sebuah akad yang melegalkan seorang pria untuk mencari kesenangan dengan seorang wanita yang tidak memiliki penghalang syar'i untuk dinikahi.²⁶² Ketika akad tersebut terjalin, seorang suami diharapkan akan mendapat ketenangan jiwa serta ketenteraman hati dari wanita yang telah menjadi istrinya, begitu pula sebaliknya. Karena itulah yang menjadi tujuan pernikahan ini disyariatkan, sebagaimana firman Allah yang artinya:

*Dan di antara tanda-tanda kekuasaan-Nya ialah Dia menciptakan untukmu istri-istri dari jenismu sendiri supaya kamu cenderung dan merasa tenteram kepadanya dan dijadikan-Nya di antaramu rasa kasih dan sayang. Sesungguhnya pada yang demikian itu benar-benar terdapat tanda-tanda bagi kaum yang berpikir.*²⁶³

Pada perkembangannya di masyarakat, pernikahan dapat diklasifikasikan menjadi 2 bentuk, pernikahan monogami dan pernikahan poligami. Pernikahan monogami merupakan bentuk pernikahan dimana pria atau wanita hanya memiliki satu pasangan saja. Adapun pernikahan poligami, merupakan bentuk pernikahan seorang pria atau wanita dengan beberapa lawan jenis sebagai pasangannya dalam waktu yang bersamaan.²⁶⁴

Bentuk pernikahan poligami ini dapat diklasifikasikan menjadi tiga bentuk: 1) Poligini, yaitu seorang pria memiliki beberapa istri sekaligus; 2) Poliandri, yaitu seorang wanita memiliki beberapa suami sekaligus; 3) *Group marriage* atau poliginandri, yang merupakan kombinasi dari bentuk pernikahan poligini dan pernikahan poliandri, yaitu beberapa suami menikahi beberapa istri dalam satu ikatan.²⁶⁵

²⁶¹ William Lawrence Neuman, *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*, (USA: Allyn & Bacon, 2000), hlm 30.

²⁶² Ala'uddin al-Hushkafi, *al-Dur al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar wa Jami' al-Bihar*, tahqiq: Abdul Mun'im Khalil Ibrahim, (Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1423 H), hlm. 177.

²⁶³ QS. Ar-Rum (30): 21.

²⁶⁴ <https://www.pinterpandai.com/monogami-poligami-poligini-poliandri/>. Diakses tanggal 02 April 2022.

²⁶⁵ Miriam Koptvedgaard Zeitzen, *Polygamy a Cross-Cultural Analysis*, (Newyork: Routledge, 2020), hlm. 3.

Di antara bentuk-bentuk pernikahan di atas, poliandri dan poliginandri merupakan bentuk pernikahan yang terlarang di dalam syariat Islam. Karena seorang wanita yang sudah memiliki suami, haram untuk dinikahi oleh pria lain dalam waktu bersamaan. Allah berfirman:

وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ كَتَبَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ

*Dan (diharamkan pula kalian menikahi) wanita-wanita yang bersuami kecuali hamba sahaya yang kalian miliki (tawanan perang), sebagai ketetapan Allah atas kalian.*²⁶⁶

Abdullah bin Abbas mengatakan yang artinya:

Setiap wanita yang bersuami, maka haram bagimu (untuk dinikahi); kecuali hamba sahaya tawananmu yang memiliki suami di medan perang, maka dia halal bagimu jika kamu telah melakukan *istibra*²⁶⁷ atasnya.²⁶⁸

Sementara monogami dan poligini merupakan bentuk pernikahan yang dibolehkan di dalam syariat Islam. Hal ini selaras dengan dengan firman Allah:

فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَثْنَى وَثُلثَ وَرُبْعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ

*Maka nikahilah wanita (lain) yang baik bagi kamu: dua, tiga, atau empat. Namun, jika engkau khawatir tidak mampu berlaku adil, maka (nikahilah) seorang saja.*²⁶⁹

Berdasarkan hal ini, di antara 3 bentuk pernikahan poligami yang ada, hanya 1 saja yang dibolehkan secara syar'i, yaitu poligini. Sehingga, pemahaman tentang makna poligami hari ini bermuara pada defenisi dari pernikahan poligini. Bahkan, dalam tataran praktis di masyarakat, penggunaan istilah poligami lebih familier dibandingkan dengan penggunaan istilah poligini.

Sejatinya pernikahan poligami bukan murni berasal dari ajaran Islam. Karena praktik poligami telah terjadi jauh sebelum kenabian Muhammad ﷺ. Di antara yang diketahui melakukan praktik poligami sebelum Islam adalah bangsa Ibrani, Arab fase Jahiliyah, bangsa Saqaliba atau Slavia, serta sebagian masyarakat Germania dan Saksonia.²⁷⁰ Begitupula dengan

²⁶⁶ Q.S. Al-Nisa' (4): 24

²⁶⁷ *Istibra* merupakan proses sterilisasi rahim budak wanita dari janin hasil pembuahan oleh tuan/suami sebelumnya, dengan cara tidak menggaulinya sampai selesai proses persalinan dan melewati masa nifas, atau sampai mengalami masa haid pertama dan telah suci darinya.

²⁶⁸ Muhammad ibn al-Jariir al-Thabari, *Jaami' al-Bayaan fii Ta'wiil al-Qur'an*, (Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000 M), jld. 8 hlm 152.

²⁶⁹ QS. An-Nisa' (4): 3

²⁷⁰ Sayyid Sabiq, *fiqhu al-Sunnah*, (Kairo: Daarul-Hadits, 2004 M), hlm 561.

bangsa Yunani kuno, China, Korea, Jepang dan India.²⁷¹ Namun, praktik pernikahan poligami ini ditetapkan sebagai syariat Islam melalui ayat di atas dan juga sunnah Rasulullah ﷺ.

Ketika poligami telah menjadi bagian dari syariat Islam, maka dalam praktiknya tentu harus memperhatikan ketentuan-ketentuan yang telah ditetapkan. Di antara syarat dan ketentuan praktik poligami adalah sebagai berikut:

a) Mampu memberi nafkah lahir dan batin

Kemampuan seorang pria dalam memberi nafkah merupakan syarat utama di dalam pernikahan. Karena Allah telah menetapkan suami sebagai pemimpin dalam Rumah tangga yang memiliki konsekuensi kewajiban memberi nafkah kepada istri, baik itu nafkah lahir maupun batin.²⁷² Hal ini sebagaimana yang tertuang dalam Al-Qur'an yang artinya:

*Para lelaki adalah pemimpin bagi kaum wanita atas keutamaan yang Allah berikan kepada sebagian mereka (suami) dibanding yang lain (istri), dan atas pemberian nafkah yang berasal dari harta mereka.*²⁷³

Kemampuan memberi nafkah ini menjadi ketentuan terpenting dalam menjalin ikatan pernikahan. Saat seorang pria perjaka belum mampu memberi nafkah kepada istri, maka dia dilarang untuk menikah dan diminta untuk bersabar sampai Allah menjadikannya sebagai orang yang mampu untuk menikah. Karena jika pernikahan tersebut dilakukan, maka ini akan berakibat pada terabaikannya hak-hak istri yang menjadi kewajiban baginya.

Ketentuan ini juga berlaku bagi seseorang yang akan menjalani praktik poligami. Wajib baginya memiliki kemampuan untuk menafkahi istri pertama dan istri-istri berikutnya, baik secara lahir, maupun batin. Jika tidak mampu, maka dia juga diminta untuk bersabar dengan hanya menikahi satu istri saja. Allah Ta'ala berfirman:

وَلَيْسَتَعَفِيفِ الدِّينِ لَا يَجِدُونَ نِكَاحًا حَتَّى يُغْنِيَهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۗ

*Dan orang-orang yang tidak mampu kawin, hendaklah menjaga kesucian (diri)nya sehingga Allah memampukan mereka dengan karunia-Nya...*²⁷⁴

²⁷¹ Irwan Winardi, *Monogami Vs Poligami*, (Bandung: Irwan Winardi, 2004), hlm. 9-11.

²⁷² Muhammad Nurul Fahmi, Winning Son Ashari, "Implikasi Bencana Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Kasus Pada Masyarakat Korban Bencana Banjir di Kelurahan Kepatihan Kecamatan Kaliwates Kabupaten Jember)", *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 8, No.2 (2021).

²⁷³ QS. An-Nisaa (4): 34.

²⁷⁴ QS. An-Nur (24): 33.

b) Jumlah istri maksimal 4 orang

Pembatasan jumlah maksimal istri yang boleh dinikahi dalam satu waktu ini ditetapkan melalui Al-Qur'an, sunah, dan ijmak ulama. Sebagaimana firman Allah yang artinya: "... Maka nikahilah wanita (lain) yang baik bagi kamu: dua, tiga, atau empat."²⁷⁵

Di antara hadits yang menjelaskan pembatasan ini adalah kisah Ghailan bin Salamah al-Tsaqafi yang memiliki 10 istri saat masuk Islam, kemudian Nabi ﷺ memerintahkannya untuk memilih 4 dari 10 istrinya dan menceraikan yang lain.²⁷⁶ Perintah semisal juga diterima oleh Qais bin al-Harits yang memiliki 8 istri saat beliau masuk Islam.²⁷⁷

Ibnu Qudamah berkata:

Para ahlul ilmi bersepakat tentang ini (batas jumlah istri untuk lelaki merdeka), dan kami tidak mengetahui ada di antara mereka yang menyelisihi hal ini. Kecuali pendapat yang diriwayatkan dari al-Qaasim yang menyebut bolehnya menikah dengan 9 istri.²⁷⁸

Namun, pendapat yang menyatakan bolehnya menikahi lebih dari 4 wanita sampai maksimal 9 orang istri ini merupakan pendapat yang menyimpang, karena menyelisihi ijmak dan sunnah sebagaimana pada kisah Ghailan dan Qais di atas.

Adapun argumen yang menyebutkan bahwa Rasulullah ﷺ memiliki 9 istri saat wafat, maka ini merupakan argumen yang kurang tepat. Karena sejatinya Rasulullah ﷺ menikahi 14 wanita semasa hidup beliau dalam satu waktu, dan ini merupakan kekhususan yang tidak diberikan kepada selain beliau ﷺ.²⁷⁹

c) Mampu berlaku adil

Syarat lain dalam menjalani praktik poligami adalah dengan berlaku adil terhadap semua istri. Ini menjadi syarat yang mutlak harus dijalankan agar seseorang dapat terhindar dari dampak buruk poligami, baik itu di dunia maupun di akhirat. Dampak buruk di akhirat

²⁷⁵ QS. An-Nisa' (4): 3

²⁷⁶ Muhammad bin 'Isa al-Tirmidzi, *Jami' al-Tirmidzi*, tahqiq: Basyar 'Awwad Ma'ruf, (Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996 M), jld. 2, hlm. 421, no. 1128.

²⁷⁷ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, , tahqiq: Syu'aib al-Arnauth, dkk, (Bairut: Dar al-Risalah al-Alamiyah, 2009 M), jld. 3, hlm. 557, no. 2241. Muhammad bin Yazid Ibnu Majah, *Sunan Ibnu Majah*, tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth, dkk., (Bairut: Dar al-Risalah al-'Ilmiah, 1430 H), jld. 3, hlm. 129, no. 1952.

²⁷⁸ Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah al-Maqdisi, *al-Mughni*, (Riyadh: Daaru al-Kutub, 1997 M), jld. 9, hlm 471.

²⁷⁹ Ibnu Qudamah, *al-Mughni*, jld. 9, hlm 472.

akan didapat oleh seorang suami yang tidak berlaku adil terhadap istri-istrinya sebagaimana yang disebutkan oleh Rasulullah:

مَنْ كَانَتْ لَهُ امْرَأَتَانِ فَمَالَ إِلَىٰ إِحْدَاهُمَا جَاءَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَشِقُّهُ مَائِدٌ

Siapa yang memiliki dua istri, namun lebih condong kepada salah satunya, maka dia akan datang pada hari kiamat dalam kondisi tubuhnya miring (karena cacat).²⁸⁰

Kewajiban berlaku adil bagi pria yang berpoligami ini juga tertuang secara eksplisit pada potongan ayat berikut:

فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا

Kemudian jika kalian khawatir tidak akan mampu berlaku adil maka (nikahilah) seorang saja, atau budak-budak yang kamu miliki. Yang demikian itu lebih dekat agar kalian tidak berbuat zalim.²⁸¹

Keadilan yang wajib dipenuhi oleh pria yang berpoligami adalah adil dalam pembagian giliran bermalam, nafkah, dan pakaian. Jika istri pertama mendapat jatah bermalam satu atau dua hari, maka dia wajib memberikan jatah serupa kepada istri yang lain. Adapun keadilan dalam membagi rasa cinta dan kuantitas jimak, maka ini merupakan sesuatu yang tidak wajib karena di luar kemampuan manusia.²⁸² Dan inilah yang disinggung dalam firman Allah:

وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ الْبَسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيلُوا كُلَّ الْمِيلِ فَتَدْرُوهَا كَالْمَعْلَقَةِ وَإِنْ تُصَلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

Dan kamu sekali-kali tidak akan dapat berlaku adil di antara istri-istri (mu), walaupun kamu sangat ingin berbuat demikian. Karena itu, janganlah kamu terlalu cenderung (kepada yang kamu cintai di antara mereka), sehingga kamu biarkan yang lain terkatung-katung. Dan jika kamu mengadakan perbaikan dan memelihara diri (dari kecurangan), maka sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.²⁸³

Rasa cinta dan ketertarikan syahwat memang sangat sulit untuk disamakan antara semua istri. Begitupula Rasulullah ﷺ yang lebih mencintai Aisyah dibanding istri yang lain.²⁸⁴

²⁸⁰ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, jld. 3, hlm. 469, no. 2133.

²⁸¹ QS. An-Nisa (4): 3.

²⁸² Ahmad bin Abdil Halim bin Taimiyah al-Harrani, *Majmu' al-Fataawa*, (Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995 M), jld. 32, hlm 269.

²⁸³ QS. An-Nisa (4): 129.

²⁸⁴ Muhammad bin Ismail al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, tahqiq: Tim Ulama, (Bulaq: Sulthoniyah, 1311 H), jld. 5, hlm. 5, no. 3662. Muslim, *Shahih Muslim*, tahqiq: Muhammad Fuad Abdul Baqi, (Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Bab al-Halabi, 1373 H), jld. 4, hlm. 1856, no. 2384.

Walau demikian, beliau tetap berusaha berlaku adil dalam pembagian jatah bermalam di antara mereka seraya berdo'a:

اللَّهُمَّ هَذَا قَسْبِي فِيمَا أَمْلِكُ فَلَا تَلْمَنِي فِيمَا تَمْلِكُ وَلَا أَمْلِكُ.

*Ya Allah, inilah pembagiannya yang aku mampu, maka janganlah Engkau cela aku pada sesuatu yang Engkau mampu namun aku tidak mampu.*²⁸⁵

d) Tidak menggabungkan antara dua wanita yang berdekatan nasab

Menjadikan dua wanita bersaudara sebagai istri dalam satu waktu merupakan sesuatu yang tidak diperbolehkan dalam syariat Islam. Begitupula dengan menggabungkan seorang wanita dengan bibinya dalam satu ikatan pernikahan poligami. Hal ini ditegaskan melalui firman Allah:

وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُورًا رَحِيمًا

*Dan (diharamkan bagimu) menghimpun (dalam perkawinan) dua perempuan yang bersaudara. kecuali yang telah terjadi pada masa lampau; sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi Maha Penyayang.*²⁸⁶

Rasulullah ﷺ bersabda yang artinya:

*Seorang lelaki tidak boleh memadu seorang wanita dengan bibinya dari pihak ayah atau seorang wanita dengan bibinya dari pihak ibu.*²⁸⁷

Larangan 2 orang wanita yang berdekatan nasab seperti ini berlaku jika dilakukan dalam satu ikatan pernikahan yang bersamaan. Namun jika itu dilakukan di waktu yang berbeda, maka tidak masuk dalam larangan ini. Seperti menikahi adik kandung dari wanita yang telah ia ceraikan, atau menikahi saudari kandung istrinya yang telah meninggal dunia. Hal ini sebagaimana yang dipraktikkan Utsman bin Affan yang menikahi 2 putri Rasulullah di waktu yang berbeda.²⁸⁸

Dari paparan di atas, dapat disimpulkan bahwa poligami yang diizinkan dalam Islam adalah pernikahan poligini, yaitu seorang pria menikahi beberapa wanita dalam satu waktu. Namun untuk menjalankan poligami, seorang pria harus memperhatikan ketentuan yang telah

²⁸⁵ Abu Dawud, *Sunan Abu Dawud*, jld. 3, hlm. 470, no. 2134.

²⁸⁶ QS. An-Nisa (4): 23

²⁸⁷ Ahmad bin Hanbal, *Musnad Ahmad*, tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth dkk., (Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1421 H), jld. 16, hlm. 516, no. 10886. Dinyatakan sah menurut syarat Muslim oleh Syu'aib al-Arna'uth.

²⁸⁸ Ibnu Majah, *al-Sunan*, jld. 1, hlm. 80, no. 110. Dinyatakan lemah oleh Syu'aib al-Arna'uth.

ditetapkan, yaitu: mampu memberi nafkah lahir dan batin, jumlah istri maksimal 4 orang dalam satu waktu, mampu berlaku adil, dan tidak menggabungkan dua wanita yang berdekatan nasab.

2. Problematik Hidup Wanita PascaPerceraian dan Kematian Suami

Keutuhan sebuah rumah tangga, merupakan hal yang didambakan oleh banyak suami istri sampai akhir hayat mereka. Karena dengan demikian, tujuan dari pernikahan berupa kebahagiaan dan ketentraman jiwa dapat terus mereka dapatkan. Namun, tidak semua pasangan dapat meraih harapan itu. Seringkali, hubungan suami istri justru berakhir dengan adanya perpisahan, baik karena kematian salah satu pasangan ataupun perceraian.

Seringkali perceraian merupakan jalan keluar yang ditempuh tatkala adanya kebuntuan dalam menyelesaikan masalah rumah tangga. Namun, tidak jarang pula terjadinya perceraian justru menjadi pembuka jalan munculnya permasalahan-permasalahan baru. Problematik hidup baru yang muncul akibat perceraian tersebut, sedikit banyaknya akan dirasakan oleh kedua belah pihak. Namun, seringkali mantan istri adalah pihak yang lebih merasakan dampak dari adanya perceraian tersebut.

Problematik hidup yang umum dirasakan dan dihadapi oleh wanita pascaperceraian, umumnya juga dirasakan oleh wanita yang ditinggal mati oleh suaminya. Ini dikarenakan masing-masing dari keduanya menyandang status sebagai janda yang tidak lagi memiliki suami sebagai pemimpin hidupnya.

Pada tahun 2021, jumlah wanita janda telah menyentuh angka yang sangat memprihatinkan. Dari total 135,24 juta jiwa penduduk wanita di Indonesia, 2,58 % (setara 3,48 juta jiwa) di antaranya berstatus sebagai janda cerai hidup (karena perceraian), dan 10,25 % (setara 13,86 juta jiwa) berstatus sebagai janda cerai mati (karena kematian suami). Jika digabungkan, maka jumlah janda di Indonesia pada tahun 2021 kurang lebih mencapai angka 17,34 juta jiwa.²⁸⁹

Secara lebih spesifik, problematik hidup wanita pascaperceraian atau kematian suami dapat dikelompokkan dalam kategori sebagai berikut:

²⁸⁹ Badan Pusat Statistik, *Perempuan dan Laki-Laki di Indonesia*, 2021.

Tabel tersebut menunjukkan adanya perubahan yang drastis pada beban domestik yang harus dilakukan sendiri oleh wanita janda, mulai dari pengasuhan anak, pendidikan anak, perawatan rumah, dan memasak. Oleh karena itu, wanita janda seakan harus berubah menjadi wanita super yang harus kuat menanggung beban hidupnya sendiri yang menuntut mereka agar bisa bertahan hidup di dalam kesendirian mereka.

b) Problematik Ekonomi

Tak dapat dipungkiri lagi bahwasanya masalah ekonomi merupakan masalah yang sering dialami oleh wanita setelah berubah status menjadi janda. Bagaimana tidak, tatkala mereka dahulu menjadi seorang istri, para wanita mendapatkan nafkah dari suaminya dan hampir tidak terpikirkan untuk bagaimana mendapatkan uang. Lalu ketika mereka ditinggal suaminya, mereka bingung bagaimana caranya menghidupi anak-anaknya karena seringkali banyak wanita yang tidak melatih dirinya untuk memiliki keterampilan atau mengasah *softskill* yang bisa bermanfaat tatkala harus ditinggal suaminya baik karena meninggal atau bercerai dengannya. Maka wanita janda yang seperti ini akan kesulitan untuk menghidupi diri mereka sendiri dan juga anak-anaknya.²⁹²

Bagi seorang janda, mencari nafkah untuk dirinya sendiri dan anak-anaknya adalah sebuah hal yang berat. Terlebih apabila janda tersebut memiliki anak-anak yang berada di usia sekolah, maka sang ibu *single parent* tersebut harus berjuang sendiri mencari nafkah untuk menyekolahkan anak-anaknya di mana biasanya biaya untuk sekolah anak ini tidaklah sedikit. Selain biaya sekolah, sang ibu *single parent* tersebut pun harus mencari uang untuk memenuhi kebutuhan mereka sehari-hari seperti kebutuhan makan dan kebutuhan rumahnya.²⁹³

Tak hanya kebutuhan primer yang harus ditanggung oleh wanita janda, kebutuhan untuk hal yang sekunder pun mau tidak mau harus mereka penuhi. Di antara hal yang seringkali wanita janda lebih memilih untuk harus memenuhinya adalah pengeluaran untuk kegiatan yang bersifat sosial seperti kondangan, kegiatan ibu-ibu dan lainnya yang harus mereka ikuti demi agar mereka tetap dianggap di masyarakat dan menghindari cibiran tetangganya.

²⁹² Hasnita Masri dan Muhammad Syukur, "Konsep Diri Mahasiswa Berstatus Janda (Studi Kasus Pada Perguruan Tinggi di Kecamatan Pancarijang Kabupaten Sidrap)," *Jurnal Sosialisasi Pendidikan Sosiologi-FIS*, UNM, Vol. 6, No. 3, November (2019), hlm. 38.

²⁹³ Alniyanti, Jamaluddin dan Sarpin, "Strategi Janda Dalam Memenuhi Nafkah Keluarga (Studi Kasus di Desa Anduna Kecamatan Laeya Kabupaten Konawe Selatan)," *Jurnal Neo Societal*, Vol. 4, No. 3, Juli (2019), hlm. 880.

Hal yang sering dialami juga oleh wanita yang janda tatkala mengalami permasalahan ekonomi ini adalah keadaan di mana mereka harus berhutang dan pinjam uang sana sini demi untuk memenuhi kebutuhannya. Hal ini dapat dibuktikan dari tabel berikut²⁹⁴ yang menunjukkan kondisi keuangan beberapa janda yang bisa dijadikan sebagai sampel yang mewakili kondisi kebanyakan janda yang harus berjuang sendiri mencukupi kebutuhannya:

Tabel 4.4
Jumlah Janda Berdasarkan Tingkat Pendidikan Terhadap Pendapatan

Pendapatan	Tingkat Pendidikan							
	Blm Tmt SD	%	SD	%	SMP	%	SMA	%
Utama (Rp)								
250.000-649.999	8	38	28	55	16	64	1	33
650.000-1.049.999	11	52	14	27	5	20	2	67
1050000-1.450.000	2	10	9	18	4	16	0	0
Total	21	100	51	100	25	100	3	100
Sampingan (Rp)								
0 - 279.999	18	86	43	84	21	84	3	100
280.000 - 559.999	2	10	4	8	3	12	0	0
560.000 - 840.000	1	5	4	8	1	4	0	0
Total	21	100	51	100	25	100	3	100
Bantuan saudara (Rp)								
0 - 69.999	16	76	42	82	24	96	2	67
70.000 - 139.999	3	14	4	8	1	4	1	33
140.000 - 200.000	2	10	5	10	0	0	0	0
Total	21	100	51	100	25	100	3	100
Utang (Rp)								
0 - 1.199.999	20	95	45	88	24	96	3	100
1.200.000- 2.399.999	0	0	5	10	0	0	0	0
2.400.000 - 3.600.000	1	5	1	2	1	4	0	0
Total	21	100	51	100	25	100	3	100

Sumber : data primer yang diolah, 2013

Tabel berikut ini²⁹⁵ juga dapat memberikan gambaran akan kondisi ekonomi mereka:

Sub indikator	Informan								
	1	2	3	4	5	6	7	8	9
Pekerjaan yang biasa dilakukan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan	Serabutan
Penghasilan	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap	Tidak tetap
Kecukupan penghasilan	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup	Tidak cukup
Intensitas meminta bantuan	Sesekali	Sering	Sering	Sering	Sering	Sering	Sering	Sering	Sering

Kedua tabel di atas bisa menjadi bukti yang menunjukkan bagaimana perjuangan sebagian janda untuk mencukupi kebutuhan mereka dan juga anak-anaknya di mana ada Sebagian dari mereka yang tidak memiliki pekerjaan dan penghasilan yang tetap sehingga di antara mereka ada yang harus meminjam dan meminta bantuan kepada orang lain.

²⁹⁴ Valentine S., Rizky Wilfrida dan Indah Susilowati, "Analisis Peran Ganda dan Strategi Pemberdayaan Janda yang Bekerja (Studi Empiris Derah Pesisir di Kota Semarang)," hlm. 7.

²⁹⁵ Kholid Mawardi, Siti Ma'sumah, dan Faradiena Yulizar, "Strategi Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Janda Cerai Mati (Studi Kasus Janda Cerai Mati Di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Kabupaten Cilacap)," *Jurnal Penelitian Agama*, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto, Vol. 18 No. 2 (2017), hlm. 232.

Bila permasalahan ekonomi rendah menimpa wanita yang menjanda, menurut Hurlock hal tersebut akan menimbulkan perasaan tidak percaya diri untuk mengikuti perkumpulan sosial.²⁹⁶ Di mana kita ketahui, masyarakat Indonesia memiliki budaya yang guyub dan rukun antar tetangga dan sering kita dapati adanya kegiatan-kegiatan yang bersifat sosial dengan tujuan untuk mengakrabkan satu sama lain. Maka ketika wanita janda tersebut tidak bisa memenuhi kebutuhan untuk kegiatan sosial ini yang seharusnya dibutuhkan untuk menjaga eksistensinya dan nama baiknya di mata masyarakat, mereka akan merasa tidak percaya diri dan minder untuk bergaul dengan masyarakat. Yang hal ini juga dapat memicu beberapa permasalahan psikologis lainnya yang dibahas di poin selanjutnya.

c) Problematik Psikologis

Tak hanya permasalahan domestik dan ekonomi yang dirasakan oleh wanita berubah status menjadi janda, namun seringkali problematik secara psikologis pun seringkali melanda sebagian para janda yang sudah tidak memiliki suami baik karena telah meninggal atau karena bercerai. Beberapa masalah psikologis yang dialami sebagian janda ini sebenarnya tidak selamanya terjadi tergantung bagaimana wanita janda menyikapi perpisahan mereka dengan suaminya. Namun memang, karena wanita diciptakan dengan kadar perasaan yang jauh lebih besar sehingga mengakibatkan beberapa masalah psikologis ini lebih banyak dialami oleh janda dan tidak sama halnya dengan para duda.

Di antara permasalahan psikologis yang dialami wanita yang menjanda adalah perasaan trauma, fenomena ini menimbulkan sikap lebih hati-hati jika ingin memulai kembali pernikahan dengan pasangan lain. Menurut Surbakti, pertimbangan takut gagal lagi biasanya cukup menghantui wanita yang telah melewati perpisahan dengan suami akibat perceraian.²⁹⁷

Masalah psikologis lainnya yang dirasakan adalah penyesalan, kecewa, sakit hati, kesepian, marah, sedih, kehilangan, dan berbagai perasaan buruk lainnya yang kebanyakan timbul akibat perceraian.²⁹⁸ Merasa sendiri dan kesepian merupakan masalah yang sering dialami wanita yang menjanda di mana tidak ada lagi tempat mereka mengadu dan teman yang

²⁹⁶ Elizabeth B. Hurlock, *Psikologi Perkembangan*, (Jakarta: Airlangga, 1980), hlm. 361.

²⁹⁷ Surbakti, *Sudah Siapkah Menikah*, (Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008), hlm. 326-327.

²⁹⁸ Nur'aeni dan Retno Dwiyantri, "Dinamika Psikologis Perempuan yang Bercerai (Studi Tentang Penyebab dan Status Janda Pada Kasus Perceraian di Purwokerto)," *Psycho Idea*, Vol. 7, No. 1, Februari (2009), hlm. 19.

bisa diajak untuk mengobrol dan berdiskusi.²⁹⁹ Dan sebenarnya masih banyak lagi masalah-masalah psikologis yang dialami wanita janda pascaperceraian mereka dengan suami mereka seperti merasa kehilangan, berat berpisah, hingga malu dan minder yang harus mereka rasakan akibat dari status janda tersebut.³⁰⁰ Dapat dikatakan, wanita yang berubah status menjadi janda akibat perceraian akan banyak mengalami problematik psikologis secara internal dalam diri mereka.

Namun ternyata masalah psikologis ini tidak hanya datang dari internal mereka, namun faktor eksternal pun dapat memberikan dampak secara psikologis dalam diri mereka. Di antaranya adalah bahwasannya sebagian wanita janda harus menanggung cibiran, cemoohan, tuduhan miring, prasangka buruk, dan sorotan dari sebagian para tetangga yang tidak menyikapi peristiwa perceraian mereka dengan bijak.³⁰¹ Mereka para janda harus menanggung beban yang berat untuk bersabar mendengar perkataan dan sikap negatif mereka terhadap para janda.

Bahkan di mata masyarakat, bagi wanita yang menjadi janda di usia muda yang biasa disebut dengan janda kembang mendapat stigma negatif dari mereka hingga disebut sebagai wanita penggoda.³⁰² Problematik sosial ini bisa muncul karena norma masyarakat yang masih kurang memberikan dukungan moral terhadap wanita yang berstatus janda. Secara umum, wanita janda yang ditinggal mati suaminya lebih mendapatkan simpati, dukungan dan pendampingan dari kerabat, teman-teman dan masyarakat tempat dia tinggal. Berbeda dengan wanita yang berpisah dengan suami karena sebab perceraian, sedikit banyak akan mendapatkan stigma negatif terhadapnya.

Mungkin masih banyak lagi yang lain permasalahan psikologis yang dialami wanita janda yang berasal dari luar yang menjadi beban berat bagi wanita yang menjadi janda sehingga membutuhkan ketangguhan dan kesiapan mental pada seorang wanita pascaperceraian atau kematian suami.

²⁹⁹ Winarsih dan Wilda Fasim Hasibuan, "Regresi Wanita Dewasa Awal Pasca Perceraian," *Jurnal KOPASTA*, University, of Riau Kepulauan, Batam, Vol. 6, No. 1, (2019), hlm. 56

³⁰⁰ Nur'aeni dan Retno Dwiyananti, "Dinamika Psikologis Perempuan yang Bercerai (Studi Tentang Penyebab dan Status Janda Pada Kasus Perceraian di Purwokerto)."

³⁰¹ Hasnita Masri dan Muhammad Syukur, "Konsep Diri Mahasiswa Berstatus Janda (Studi Kasus Pada Perguruan Tinggi di Kecamatan Pancarijang Kabupaten Sidrap)," *Jurnal Sosialisasi Pendidikan Sosiologi-FIS*, UNM, Vol. 6, No. 3, November (2019), hlm. 38.

³⁰² Majorie Hansen, *Wanita Super*, (Yogyakarta: Kanisius, 1989), hlm. 15.

Dari berbagai permasalahan psikologis baik dari internal maupun eksternal di atas, tidak menutup kemungkinan bahwasannya wanita yang menjadi janda akibat dari perceraian akan mengalami depresi dan stress berat sehingga mengakibatkan mereka mengalami gangguan jiwa yang biasa disebut ODGJ (Orang Dalam Gangguan Jiwa).³⁰³ Beban berat psikologis yang dialami wanita janda ini bisa saja terjadi apabila mereka tidak menyikapi perceraian mereka dengan konsep Islam. Apabila para wanita tatkala mengalami perceraian kemudian melihatnya dengan kaca mata iman dan menyikapinya dengan apa yang diajarkan di dalam agama Islam, maka *Insyah Allah* berbagai permasalahan yang ada khususnya masalah psikologis tersebut tidaklah terjadi.

Berdasarkan uraian di atas, beberapa problematik hidup yang dihadapi wanita pascaperceraian atau kematian suami antara lain: 1) problematik domestik, yang mencakup berbagai permasalahan yang muncul dalam diri janda sebagai kepala keluarga dan *single parent* apabila telah memiliki keturunan; 2) problematik ekonomi yang mencakup rendahnya kondisi ekonomi para janda; dan 3) problematik psikologis yang mencakup permasalahan psikologis janda yang disebabkan oleh faktor eksternal, yaitu lingkungan dan masyarakat.

3. Peran Syariat Poligami dalam Mengatasi Problematik Hidup Wanita PascaPerceraian dan Kematian Suami

Berdasarkan ulasan di atas, didapati bahwa problematik hidup seorang wanita pascaperceraian dan kematian suami sangat kompleks dan berat. Karena dia benar-benar dituntut oleh keadaan untuk menjalankan peran ganda dalam rumah tangga, terlebih jika telah memiliki anak yang harus dibimbing dan dipenuhi segala kebutuhannya.

Di Indonesia, jumlah wanita janda yang menghadapi kondisi seperti ini telah mencapai angka yang sangat tinggi sekali, baik itu janda hidup (karena perceraian) maupun janda mati (karena kematian suami). Fenomena ini, tentu perlu dijadikan perhatian bersama untuk menemukan solusi terbaik, sehingga problematik hidup para janda dapat diatasi dan diminimalisir.

Beratnya tuntutan hidup yang tengah dihadapi para janda ternyata tidak luput dari perhatian syariat Islam. Karena memang Islam diturunkan sebagai solusi dan petunjuk dalam

³⁰³ Rasmawati, "Studi Fenomenologi Pengalaman Hidup Orang Dengan Gangguan Jiwa Pasca Pasung yang Mengalami Perceraian," *Journal of Islamic Nursing*, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Makassar, hlm. 103.

menghadapi segala problematik hidup manusia. Kehadiran syariat Islam dalam mengatasi problematik ini tercermin dari adanya anjuran untuk memperhatikan segala kebutuhan para janda. Sebagaimana yang disabdakan Rasulullah:

السَّاعِي عَلَى الْأَزْمَلَةِ وَالْمُسْكِينِ كَالْمُجَاهِدِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، أَوْ الْقَائِمِ اللَّيْلِ الصَّائِمِ النَّهَارَ

*Orang yang mengurus kehidupan (kebutuhan) para janda dan orang miskin, seperti seorang mujahid (pejuang) di jalan Allah, atau seperti orang yang melakukan shalat malam dan puasa di siang hari tanpa henti.*³⁰⁴

Para ulama menyebutkan bahwa pengurusan kehidupan janda yang dimaksud dalam hadis ini adalah dengan memberikan segala kebutuhan hidupnya berupa makanan, pakaian, tempat tinggal, atau bantuan apapun yang berarti bagi seorang janda. Karenanya, siapapun memiliki kesempatan untuk meraih keutamaan besar yang tertuang dalam hadis di atas.

Dari sini dapat disimpulkan bahwa, jika seseorang yang hanya memberikan kebutuhan-kebutuhan lahiriah saja mendapat keutamaan mengurus janda, maka seorang yang menikahi para janda dan memberikan nafkah lahir dan batin tentu lebih pantas menerima keutamaan tersebut. Sebab, memberikan sesuatu yang lebih dari apa yang dianjurkan syariat.

Namun, pernikahan seorang janda bukan hal yang mudah untuk tercapai. Karena sebagian janda enggan untuk kembali melakukan pernikahan.³⁰⁵ Selain itu, status janda di masyarakat tidak seperti wanita perawan, dimana beragam stigma negatif masih sangat melekat pada janda. Sementara wanita perawan, umumnya tidak mendapat stigma-stigma semisal. Selain itu, keinginan seorang pria menikahi wanita perawan lebih dominan daripada keinginan menikahi seorang janda, terlebih bagi pria yang belum menikah.

Melihat hal ini, seakan kesempatan pernikahan seorang janda menjadi sangat sempit terjadi, atau bahkan hampir tertutup. Padahal, harapan tersebut masih terbuka lebar melalui praktik pernikahan poligami yang telah menjadi bagian dari syariat Islam. Karena seorang pria beristri atau telah menikah akan lebih mudah menerima wanita janda sebagai istri dibanding dengan pria perjaka yang belum menikah sama sekali.

³⁰⁴ al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, jld. 7, hlm. 62, no. 5353; Muslim, *Shahih Muslim*, jld. 8, hlm. 221, no. 2982.

³⁰⁵ Nina Soraya, *Perilaku Sosial Wanita Muda Pasca Perceraian di Kecamatan Mojojoto Kota Kediri*, Skripsi (Malang: UIN Malang, 2013).

Melihat apa yang dipraktikkan di generasi awal keislaman, didapati bahwa pernikahan poligami telah menjadi solusi bagi problematik hidup para wanita muslimah pascaperceraian dan kematian suami mereka. Hal ini karena saat sebagian *shahabiyat* berstatus sebagai janda dan menyelesaikan masa ‘*iddah*nya, mereka segera dinikahi oleh Nabi atau para sahabat dengan praktik poligami. Sehingga, mereka tidak perlu menjalani masa-masa berat menjadi wanita janda dalam waktu yang lama.

Di antara praktik poligami di masa awal keIslaman adalah apa yang dipraktikkan Nabi Muhammad ﷺ, dimana beliau menikahi 11 wanita. Semua istri beliau dinikahi dalam keadaan berstatus janda, kecuali Aisyah binti Abu Bakr.³⁰⁶ Pernikahan poligami Rasulullah ﷺ terjadi setelah Khadijah wafat dan pernikahan beliau dengan Saudah binti Zam’ah. Berikutnya, beliau menikah dengan Aisyah dan kemudian mulai menikahi beberapa wanita janda, yaitu Hafshah binti Umar bin al-Khattab, Zainab binti Khuzaimah, Hindun binti Abi Umayyah, Zainab binti Jahsy, Ummu Habibah Ramlah binti Abi Sufyan, Juwairiyah binti al-Harits, Shafiyah binti Huyai bin Akhthab, dan Maimunah binti al-Harits al-Hilaliyah.³⁰⁷

Selain Rasulullah ﷺ, beberapa sahabat juga diketahui melakukan pernikahan poligami dengan wanita janda. Di antaranya adalah Abu Bakar Ash-Shiddiq yang menikahi Asma’ binti ‘Umair (mantan istri Ja’far bin Abi Thalib yang syahid di Perang Mu’tah) saat telah menikah dengan Habibah binti Kharijah.³⁰⁸ Kemudian, setelah beliau wafat, Asma’ binti ‘Umair dinikahi oleh Ali bin Abi Thalib³⁰⁹ yang telah memiliki istri bernama Ummul Banin binti Hizam.³¹⁰

Disebutkan bahwa Umar bin al-Khattab juga melakukan praktik poligami dengan menikahi Atikah binti Zaid bin ‘Amr bin Nufail. Sebelum menikah dengan Umar, beliau adalah istri Abdullah bin Abu Bakr yang terluka pada perang Tha’if kemudian meninggal di

³⁰⁶ ‘Abdullah bin Muslim bin Qutaibah al-Dainuri, *al-Ma’arif*, tahqiq: Tsarwat ‘Ukasyah, (Cet. II; Kairo: al-Hai’ah al-Mishriyah al-‘Ammah lil Kitab, 1992), hlm. 134.

³⁰⁷ Ibnu Qutaibah, *al-Ma’arif*, hlm. 134-139.

³⁰⁸ ‘Abdurrahman bin ‘Ali bin Muhammad al-Jauzi, *Sifah al-Shafwah*, tahqiq: Ahmad bin ‘Ali, (Kairo: Dar al-Hadits, 1421 H), jld. 1, hlm. 90.

³⁰⁹ Majdi Fathi Sayyid, *Zaujat al-Khulafa’ al-Rasyidin*, hlm. 20-22.

³¹⁰ Majdi Fathi Sayyid, *Zaujat al-Khulafa’ al-Rasyidin*, hlm.109.

Madinah.³¹¹ Sebelumnya, beliau juga telah menikahi Ummu Hakim binti al-Harits al-Makhzumiyah yang bercerai dengan Khalid bin Sa'id bin al-'Ash setelah masuk Islam.³¹²

Selain mereka, Abdurrahman bin 'Auf juga melakukan praktik pernikahan poligami dengan menikahi beberapa wanita janda, di antaranya adalah Sahlah binti Suhail (sebelumnya istri Abu Hudzaifah bin 'Utbah, kemudian dinikahi oleh 'Abdullah bin al-Aswad, kemudian dinikahi oleh Sammak bin Sa'id bin Qa-if)³¹³ dan Ummu Kultsum binti 'Uqbah, mantan istri Zaid bin Haritsah.³¹⁴

Sahabat lain yang juga melakukan praktik semisal adalah Khalid bin Sa'id yang ikut hijrah ke Habasyah. Beliaulah yang menjadi wali nikah Ummu Habibah ketika dinikahi oleh Rasulullah ﷺ. Ketika telah menikahi Aminah binti Khalaf,³¹⁵ beliau juga menikahi Arwa binti Rabi'ah bin al-Harits bin 'Abdul Muthalib, mantan istri Thalhaf bin 'Ubaidillah setelah beliau menceraikannya.³¹⁶

Beberapa contoh pernikahan poligami yang dipraktikkan oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabat, menunjukkan bahwa syariat poligami ini dapat menjadi solusi atas problematik hidup seorang janda, baik karena perceraian ataupun kematian suaminya. Karena jika tidak dapat menjadi solusi, tidak akan mungkin para sahabat wanita yang berstatus janda tersebut berkenan dinikahi dengan pernikahan poligami.

Tidak dipungkiri, bahwa pernikahan poligami dapat menjadi pemicu permasalahan rumah tangga yang bisa saja berakhir pada perceraian. Namun, itu bukan sesuatu yang mutlak terjadi, apalagi dinilai sebagai salah satu penyebab utama perceraian. Karena, dari 23.044 kasus perceraian gabungan di Pengadilan Agama Jember dan Pengadilan Agama Surabaya pada tahun 2020-2021, hanya terdapat 15 kasus saja (0,065 %) yang disebabkan oleh poligami.

³¹¹ Muhammad bin Sa'ad, *al-Thabaqat al-Kubra*, tahqiq: Muhammad 'Abdul Qadir 'Atha, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1990), jld. 8, hlm. 208-209.

³¹² Majdi Fathi Sayyid, *Zaujat al-Khulafa' al-Rasyidin*, hlm. 29-30.

³¹³ Yusuf bin 'Abdullah bin 'Abdul Bar, *al-Isti'ab fi Ma'rifah al-Ash-hab*, tahqiq: 'Ali Muhammad al-Bajawi, (Bairut: Dar al-Jail, 1412 H), jld. 4, hlm. 1865, No. 3389.

³¹⁴ Muhammad bin Ahmad al-Dzahabi, *Siyar A'lam al-Nubala'*, (Cet. III; Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1405 H), jld.2, hlm. 276-277.

³¹⁵ Muhammad bin Ishaq bin Mandah al-'Abdi, *Ma'rifah al-Shahabah li Ibn Mandah*, tahqiq: 'Amir Hasan Shabri, (Uni Emirat Arab: Mathbu'at Jami'ah UEA, 1426 H), hlm. 460.

³¹⁶ Ismail bin 'Umar Ibnu Katsir, *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*, tahqiq: Muhammad Husain Syamsuddin, (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 1419 H), jld. 8, hlm. 122.

Dan yang menjadi faktor terbesar adalah karena pertengkaran (55,6 %) dan ekonomi (39,4 %).³¹⁷

Seandainya pernikahan poligami dijalankan sesuai dengan tuntunan syariat Islam, maka perselisihan akan dapat diminimalisir dan perceraian akan dapat dihindari. Hal ini dapat dilihat dari pernikahan Rasulullah ﷺ, dimana tidak ada satu pun *ummahatul mukminin* yang berstatus sebagai janda cerai sampai beliau wafat, kecuali Hafshah yang sempat dicerai namun dirujuk kembali.³¹⁸

Oleh karena itu, perceraian akibat poligami sejatinya bukan karena syariat poligami itu sendiri, melainkan karena terdapat kesalahan dalam menjalani praktik poligami yang tidak sesuai ketentuan syariat Islam. Di antaranya adalah apa yang terjadi pada Pengadilan Agama Tangerang, dimana perceraian akibat poligami di sana rata-rata memiliki latar belakang permasalahan ekonomi, tidak mendapat keadilan, tidak ada tanggung jawab, dan faktor psikologis.³¹⁹ Bahkan, dapat dikatakan bahwa praktik poligami di Indonesia kebanyakan adalah poligami tidak sehat dan tidak bertanggungjawab,³²⁰ yaitu praktik yang mengandung penyimpangan terhadap prinsip-prinsip syariat dan tujuan dari pernikahan poligami. Akibatnya, praktik-praktik poligami yang seperti ini berakhir pada terjadinya perceraian dan menyisakan kesan buruk di masyarakat.

Dari paparan di atas dapat disimpulkan bahwa perhatian Islam dalam mengatasi problematik hidup yang dihadapi para wanita (janda) pascaperceraian dan kematian suami diwujudkan dengan anjuran memenuhi kebutuhan hidup mereka. Di antara bentuk pemenuhan kebutuhan hidup para janda adalah dengan menikahinya melalui praktik poligami sehat yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabat. Dengan demikian, jumlah wanita yang berstatus janda dapat berkurang dan problematik hidup mereka bisa teratasi.

³¹⁷ Pengadilan Agama Jember, *Laporan Penyebab Terjadinya Perceraian, 2020 & 2021*. Pengadilan Agama Surabaya, *Laporan Penyebab Terjadinya Perceraian, 2020 & 2021*.

³¹⁸ Muhammad Arifin, "Korelasi Antara Kesalahan Sosial Dengan Kasus Perceraian Dalam Rumah Tangga (Studi Analisis Kasus Perceraian Nabi Dengan Hafshah)", *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*, Vol. 4, No.1 (2016).

³¹⁹ Safitri, *Kontroversi Permasalahan Ekonomi Pelaku Poligami Penyebab Perceraian Studi Kasus Perceraian Akibat Poligami Di Pengadilan Agama Tangerang Banten*, Tesis (Jakarta: Pascasarjana IIQ Jakarta, 2019).

³²⁰ Ahmad Zahari, "Telaah Terhadap Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam", *Jurnal Masalah-Masalah Hukum*, Vol. 43, No. 1 (2014).

D. KESIMPULAN

Berdasarkan uraian penjelasan pada hasil dan pembahasan, maka penelitian ini memperoleh kesimpulan sebagai berikut:

1. Konsep poligami yang diizinkan dalam Islam adalah dengan bentuk pernikahan poligini, yaitu seorang pria menikahi beberapa wanita di dalam waktu yang bersamaan. Namun, untuk menjalankan praktik poligami seorang pria harus memperhatikan beberapa ketentuan yang telah ditetapkan, yaitu: mampu memberi nafkah lahir dan batin, jumlah istri maksimal 4 orang dalam satu waktu, mampu berlaku adil, dan tidak menggabungkan antara dua wanita yang berdekatan nasab.
2. Problematik hidup yang dihadapi wanita pascaperceraian atau kematian suami antara lain: 1) problematik domestik, yang mencakup berbagai permasalahan yang muncul dalam diri janda sebagai kepala keluarga dan *single parent* apabila telah memiliki keturunan; 2) problematik ekonomi yang mencakup rendahnya kondisi ekonomi para janda; dan 3) problematik psikologis yang mencakup permasalahan psikologis janda yang disebabkan oleh faktor eksternal, yaitu lingkungan dan masyarakat.
3. Perhatian Islam dalam mengatasi problematik hidup yang dihadapi para wanita (janda) pascaperceraian dan kematian suami diwujudkan dengan anjuran memenuhi kebutuhan hidup mereka. Di antara bentuk pemenuhan kebutuhan hidup para janda adalah dengan menikahinya melalui praktik poligami sehat yang sesuai dengan prinsip-prinsip syariat, sebagaimana yang telah dipraktikkan oleh Rasulullah ﷺ dan para sahabat. Karena dengan demikian, jumlah wanita yang berstatus janda dapat berkurang dan problematik hidup mereka bisa teratasi.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Al-Abdi, Muhammad bin Ishaq bin Mandah. *Ma'rifah al-Shahabah li Ibn Mandah.* tahqiq: 'Amir Hasan Shabri, Uni Emirat Arab: Mathbu'at Jami'ah UEA, 1426 H.

Abu Dawud, Sulaiman bin al-Asy'ats al-Azdi. *Sunan Abi Dawud.* Tahqiq: Muhammad Muhyiddin Abdul Hamid. Bairut: al-Maktabah al-'Ashriyah, t.th.

- Al-Albani, Muhammad Nashiruddin. *Shahih al-Jami' al-Shaghir wa Ziyadatuhi*. Bairut: al-Maktab al-Islami, 1408 H.
- Alniyanti, Jamaluddin, Sarpin. "Strategi Janda Dalam Memenuhi Nafkah Keluarga (Studi Kasus di Desa Anduna Kecamatan Laeya Kabupaten Konawe Selatan)." *Jurnal Neo Societal*. Vol. 4, No. 3, Juli 2019.
- Arifin, Muhammad. "Korelasi Antara Kesalehan Sosial Dengan Kasus Perceraian Dalam Rumah Tangga (Studi Analisis Kasus Perceraian Nabi Dengan Hafsa)", *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*. Vol. 4, No.1, 2016.
- Badan Pusat Statistik. *Perempuan dan Laki-Laki di Indonesia*. 2021.
- Al-Baladzari, Ahmad bin Yahya. *Ansab al-Asyraf*. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyah, 2010.
- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail. *Shahih al-Bukhari*. Tahqiq: Tim Ulama. Bulaq: Sulthoniyah, 1311 H.
- Al-Dainuri, 'Abdullah bin Muslim bin Qutaibah. *al-Ma'arif*. tahqiq: Tsarwat 'Ukasyah, Cet. II; Kairo: al-Hai'ah al-Mishriyah al-'Ammah lil Kitab, 1992.
- Al-Dzahabi, Muhammad bin Ahmad. *Siyar A'lam al-Nubala'*. Cet. III; Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1405 H.
- Fahmi, Muhammad Nurul dan Winning Son Ashari. "Implikasi Bencana Terhadap Keharmonisan Rumah Tangga (Studi Kasus Pada Masyarakat Korban Bencana Banjir di Kelurahan Kepatihan Kecamatan Kaliwates Kabupaten Jember)". *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah*. Vol. 8, No.2, 2021.
- Florencia, Anita, Tubagus Hasanuddin. "Pola Adaptasi dan Kemandirian Perempuan Kepala Keluarga Pasca Perceraian." *Ganaya: Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora*, Universitas Lampung. Vol. 4, No. 1, 2021.
- Gunawan, Noeranisa Adhadianty, Nunung Nurwati. "Persepsi Masyarakat Terhadap Perceraian", *Share: Social Work Jurnal*. Vol. 9, No. 1, 2019.
- Hansen, Majorie. *Wanita Super*. Yogyakarta: Kanisius, 1989.
- Ibnu Taimiyah, Ahmad bin Abdil Halim Al-Harrani. *Majmu' al-Fataawa*. Madinah: Majma' al-Malik Fahd, 1995.
- <https://www.pinterpandai.com/>. Diakses tanggal 02 April 2022.
- Hurlock, Elizabeth B. *Psikologi Perkembangan*. Jakarta: Airlangga, 1980.

- Al-Hushkafi, Ala'uddin. *al-Dur al-Mukhtar Syarh Tanwir al-Abshar wa Jami' al-Bihar*. Tahqiq: Abdul Mun'im Khalil Ibrahim. Bairut: Dar al-Kutub al-Ilmiah, 1423 H.
- Ibnu Abdil Bar, Yusuf bin 'Abdullah. *al-Isti'ab fi Ma'rifah al-Ash-hab*. tahqiq: 'Ali Muhammad al-Bajawi, Bairut: Dar al-Jail, 1412 H.
- Ibnu Hanbal, Ahmad bin Muhammad. *Musnad Ahmad*. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth dkk. Bairut: Mu'assasah al-Risalah, 1421 H.
- Ibnu Katsir, Ismail bin 'Umar. *Tafsir al-Qur'an al-'Azhim*. Tahqiq: Muhammad Husain Syamsuddin. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1419 H
- Ibnu Majah, Muhammad bin Yazid. *Sunan Ibni Majah*. Tahqiq: Syu'aib al-Arna'uth, dkk. Bairut: Dar al-Risalah al-'Ilmiah, 1430 H.
- Ibnu al-Mulaqqin, 'Umar bin 'Ali. *al-Badr al-Munir fi Takhrij al-Ahadits wa al-Atsar al-Waqi'ah fi al-Syarh al-Kabir*. Tahqiq: Mushthafa Abul Ghaith. Riyadh: Dar al-Hijrah, 1425 H.
- Ibnu Sa'ad, Muhammad. *al-Thabaqat al-Kubra*. Tahqiq: Muhammad 'Abdul Qadir 'Atha. Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1990.
- Izzuddin Ibn al-Atsir, 'Ali bin Muhammad. *Usud al-Ghobah fi Ma'rifah al-Shahabah*. Tahqiq: 'Ali Muhammad Mu'awwadh. (Bairut: Dar al-Kutub al-'Ilmiah, 1415 H),
- Al-Jabiri, Ahmad bin Ibrahim. *Marwiyat Fadha-il 'Ali ibn Abi Thalib fi Mustadrak al-Hakim*. Kuwait: Wuzarah al-Auqaf wa al-Syu-un al-Islamiyah, 1435 H.
- Al-Jauzi, 'Abdurrahman bin 'Ali bin Muhammad. *Sifah al-Shafwah*. tahqiq: Ahmad bin 'Ali, Kairo: Dar al-Hadits, 1421 H.
- Al-Maqdisi, Abdullah bin Ahmad bin Muhammad bin Qudamah. *al-Mughni*. Riyadh: Daar al-Kutub, 1997.
- Masri, Hasnita, Muhammad Syukur. "Konsep Diri Mahasiswa Berstatus Janda (Studi Kasus Pada Perguruan Tinggi di Kecamatan Pancarijang Kabupaten Sidrap)." *Jurnal Sosialisasi Pendidikan Sosiologi-FIS*, UNM. Vol. 6, No. 3, November 2019.
- Mawardi, Kholid, Siti Ma'sumah, Faradiena Yulizar. "Strategi Pemenuhan Kebutuhan Ekonomi Janda Cerai Mati (Studi Kasus Janda Cerai Mati Di Desa Sikanco Kecamatan Nusawungu Kabupaten Cilacap)." *Jurnal Penelitian Agama*, Institut Agama Islam Negeri Purwokerto. Vol. 18 No. 2, 2017.
- Moleong, Lexy J. *Metode Penelitian Kualitatif*. Bandung: PT. Remaja Rosdakarya, 2013.
- Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj. *Shahih Muslim*. Tahqiq: Muhammad Fuad Abdul Baqi. Kairo: Mathba'ah 'Isa al-Bab al-Halabi, 1373 H.

- Al-Nasa'i, Ahmad bin Syu'aib. *Sunan al-Nasa'i*. Tahqiq: Abdul Fattah Abu Ghadah. Aleppo: Maktab al-Mathbu'at al-Islamiyah, 1406 H.
- Neuman, William Lawrence. *Social Research Methods, Qualitative and Quantitative Approach*. USA: Allyn & Bacon, 2000.
- Nur'aeni, Retno Dwiyantri. "Dinamika Psikologis Perempuan yang Bercerai (Studi Tentang Penyebab dan Status Janda Pada Kasus Perceraian di Purwokerto)." *Psycho Idea*. Vol. 7, No. 1, Februari 2009.
- Nur Kholis, Jumaiyah, dan Wahidullah. "Poligami Dan Ketidakadilan Gender Dalam Undang-Undang Perkawinan Di Indonesia." *Jurnal Al-Ahkam*. Vol. 27, No. 2, 2017.
- Pengadilan Agama Jember. *Laporan Penyebab Terjadinya Perceraian*. Jember: 2020-2021.
- Pengadilan Agama Surabaya. *Laporan Penyebab Terjadinya Perceraian*. Surabaya: 2019-2021.
- Rasmawati, "Studi Fenomenologi Pengalaman Hidup Orang Dengan Gangguan Jiwa Pasca Pasung yang Mengalami Perceraian," *Journal of Islamic Nursing, Sekolah Tinggi Ilmu Kesehatan Makassar*.
- Sabiq, Sayyid. *fiqhu al-Sunnah*. Kairo: Daarul-Hadits, 2004.
- Safitri. *Kontroversi Permasalahan Ekonomi Pelaku Poligami Penyebab Perceraian Studi Kasus Perceraian Akibat Poligami Di Pengadilan Agama Tangerang Banten*. Tesis. Jakarta: Pascasarjana IIQ Jakarta, 2019.
- Sayyid, Majdi Fathi. *Zaujat al-Khulafa' al-Rasyidin*. Tonto: al-Maktabah al-Taufiqiyah, t.th.
- Surbakti. *Sudah Siapkah Menikah*. Jakarta: Elex Media Komputindo, 2008.
- Al-Thabarani, Sulaiman bin Ahmad. *al-Mu'jam al-Kabir*. Tahqiq: Hamdi bin Abdul Majid al-Salafi. Cet. II; Kairo, Maktabah Ibnu Taimiyah, 1415 H.
- Al-Thabari, Muhammad ibn al-Jariir. *Jaami' al-Bayaan fii Ta'wil al-Qur'an*, Beirut: Muassasah al-Risalah, 2000.
- Tim Redaksi. *Kamus Bahasa Indonesia*. Jakarta: Pusat Bahasa, 2008.
- al-Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa. *Jami' al-Tirmidzi*. Tahqiq: Basyar Awwad Ma'ruf. Bairut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996.
- Winardi, Irwan. *Monogami Vs Poligami*. Bandung: Irwan Winardi, 2004.

Winarsih, Wilda Fasim Hasibuan. “Regresi Wanita Dewasa Awal Pasca Perceraian, “ *Jurnal KOPASTA*, University, of Riau Kepulauan, Batam. Vol. 6, No. 1, 2019.

Zahari, Ahmad. “Telaah Terhadap Poligami Dalam Perspektif Hukum Islam”, *Jurnal Masalah-Masalah Hukum*. Vol. 43, No. 1, 2014.

Zeitzen, Miriam Kocktvedgaard. *Polygamy a Cross-Cultural Analysis*. Newyork: Routledge, 2020.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejornal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**URGENSI PEMBERIAN HIBAH KEPADA AHLI WARIS SEBAGAI PENGGANTI
SISTEM KEWARISAN DI INDONESIA**

Shofatis Sa'adah

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
shofatissaadah@gmail.com

Muhammad Hatami

Program Studi Hukum Keluarga Islam
Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta
Hatamiaja03@gmail.com

ABSTRACT

This research explains the importance of distributing property to heirs through hibah (grants) before the heir dies and the relationship between inheritance and grants given more than 1/3. This study uses a descriptive analysis method with a sociological approach. The results of the study: the relationship between inheritance and grants according to the Compilation of Islamic Law, grants can be counted as inheritance, grants given in advance are part of the heir, giving inheritance as grants has been widely used to avoid disputes in the future.

Keywords: *Urgency; grant; inheritance.*

ABSTRAK

Penelitian ini menjelaskan pentingnya pembagian harta kepada ahli waris melalui hibah sebelum pewaris meninggal dunia dan hubungan antara waris dan hibah yang diberikan lebih dari 1/3. Penelitian ini menggunakan metode analisis deskriptif dengan pendekatan sosiologis. Hasil penelitian: hubungan waris dengan hibah menurut Kompilasi Hukum Islam, hibah dapat diperhitungkan sebagai warisan, hibah yang diberikan di muka merupakan bagian dari pewaris, pemberian waris secara hibah telah banyak dilakukan untuk menghindari sengketa di kemudian hari.

Kata Kunci: Urgensi; Hibah; Pengganti; Waris.

A. PENDAHULUAN

Hukum keluarga Islam merupakan kajian yang menarik dibahas dari waktu ke waktu, dalam hukum keluarga bukan hanya masalah perkawinan yang dibahas, akan tetapi meliputi perkawinan, kewarisan dsb. Akibat dari suatu perkawinan akan berdampak pada aspek-aspek tertentu, termasuk banyak terjadi sengketa dan permasalahan yang timbul dari adanya ikatan perkawinan. Berawal dari putusannya perkawinan akan menimbulkan hak asuh anak, harta gono-gini, nafkah, *mut'ah*, *madliyah*, *iddah*, waris dsb.

Perkawinan yang berakhir karena kematian akan timbul kewarisan, yakni pemindahan harta milik dari pewaris kepada ahli waris dalam suatu keluarga. Islam sangat menjaga antar hak manusia, hingga di dalam Al-qur'an telah diatur dengan sedemikian rupa. Islam menegakkan hidup yang damai, aman sejahtera, sehingga apabila dalam suatu perkawinan terdapat seorang yang jauh tidak ada hubungan darah, dan dia telah menjadi anggota dalam keluarga, maka Islam juga menjamin haknya, agar manusia di bumi ini dapat hidup sejahtera-sejahteranya, sedamai-damainya dan sebahagia-bahagiannya.

Agama yang berada di negara kita dan diakui juga memiliki macam-macam kewarisan, bahkan dalam agama Islam sendiripun memiliki kewarisan yang berwarna untuk menjawab dan memecahkan permasalahan yang ada. Ragam sistem kewarisan yang timbul merupakan suatu alternatif untuk masyarakat dalam memecahkan masalah kewarisan dan akan menyingkirkan kebingungan dan keraguan yang timbul akibat dari pengetahuan masyarakat yang masih rendah dalam kewarisan yang diterapkan dan ditakutkan tidak memenuhi rasa keadilan. Selain warisan, sering kita mendengar hibah. Hibah menurut Pasal 1666 Kitab Undang-Undang Hukum Perdata (KUHP) hibah merupakan perjanjian dari penghibah kepada penerima hibah waktu masih hidup dengan menyerahkan cuma-cuma benda yang berguna untuk keperluan penerima hibah dan tidak dapat ditarik kembali oleh penghibah.³²¹

Dalam Pasal 171 huruf (g) Kompilasi Hukum Islam (KHI) hibah merupakan pemberian suatu benda secara sukarela dan tanpa imbalan dari seseorang kepada orang lain yang masih hidup untuk dimiliki.³²² Meskipun hibah adalah barang yang diberikan secara sukarela dari

³²¹ Kitab Undang-undang Hukum Perdata, Pasal 1666.

³²² Instruksi Presiden, No 1 Tahun 1991 Pasal 171 Kompilasi Hukum Islam.

penghibah kepada penerima hibah dan dalam Pasal 211 KHI menyebutkan hibah orang tua terhadap anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan, akan tetapi pemberian hibah dan warisan ini banyak sekali menimbulkan sengketa di masyarakat. Dikarenakan masyarakat belum begitu mengetahui dan mempelajari waris secara mendalam. Atas ketidaktahuan penyelesaian sengketa dengan damai, sehingga akan berujung ke ranah gugatan di pengadilan.³²³ Padahal Allah telah memerintahkan kita untuk menyelesaikan sesuatu dengan damai sesuai dengan Al-Qur'an surat An-Nisa' ayat 1:

وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ - وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا

*Bertakwalah kepada Allah yang dengan nama-Nya kamu saling meminta, dan (peliharalah) hubungan kekeluargaan. Sesungguhnya Allah selalu Menjaga dan Mengawasimu.*³²⁴

Dalam ayat tersebut terdapat kata وَالْأَرْحَامَ yang mempunyai arti dan hendaklah kalian memelihara silaturahmi, maksudnya disini kita diharuskan menyayangi dan mengasihi antar sesama manusia dengan cara memelihara silaturahmi dan jangan sampai memutuskannya, maka dari itu permasalahan yang timbul sebelum dibawa jauh keranah pengadilan maka hendaknya diselesaikan terlebih dahulu secara kekerabatan atau damai agar hubungan kekeluargaan di dalamnya tidak hilang. Hibah dapat menjadi kajian dalam waris, karena hubungan erat dengan harta benda dari pemberi hibah.³²⁵ Harta benda yang dihibahkan akan berubah menjadi harta waris ketika pemberi hibah meninggal, penerima hibah akan berstatus pewaris dan akan terlibat dalam masalah waris.³²⁶

Selain karena beberapa hal, sebuah kasus yang terjadi di Jember salah satunya yakni sengketa tanah dari keluarga Bapak Budiman (nama disamarkan). Beliau menikah dengan Ibu Sari (nama disamarkan), pada tahun 1997 Ibu sari meninggal dunia dan meinggalkan empat orang anak. Kemudian pada tahun selanjutnya Bapak Budiman menikah lagi dengan Ibu

³²³ Zainudin Ali, *Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Sinar Grafika, 2010), hlm. 15

³²⁴ QS. An-Nisa' (4): 1.

³²⁵ Effendi Paringan, *Hukum Waris*, Cet. Pertama, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997), hlm. 20-23.

³²⁶ Sudikno Mertokusumo, *Mengenal Hukum*, Cet. Ke-4 (Yogyakarta: Liberty Yogyakarta 2008), hlm. 167.

Tumini (nama disamarkan) dan dikaruniai seorang anak. Ditengah perjalanan pernikahan pak Budiman ini terjadi sengketa dengan salah satu dari anaknya, yang mengusir Pak Budi dari rumah hasil pernikahan dengan Ibu Sari, beliau diusir karena Tergugat ini menganggap bahwa rumah Pak Budi merupakan rumahnya dengan menunjukkan surat hibah yang ternyata dibuat secara sembunyi-sembunyi tanpa sepengetahuan pak Budi selaku pihak Pemberi hibah, beliau merasa tidak pernah tanda tangan bahkan memberikan cap jempol sehingga dianggap bahwa surat hibah tersebut adalah palsu. Dalam surat hibah termuat bahwa hibah yang diberikan adalah seluruh harta bukan 1/3-nya. Dari adanya kejadian ini, maka pak Budi mencabut hibah tersebut.³²⁷

Pembicaraan tentang hibah dan waris memiliki bahasan yang sama yakni tentang pengalihan harta benda. Dengan adanya kasus yang terjadi, maka penulis tertarik untuk mengkaji Urgensi Pemberian Hibah Kepada Ahli Waris Sebagai Pengganti Sistem Kewarisan Di Indonesia, dengan rumusan masalah bagaimana urgensi hibah dan kedudukan ahli waris penerima hibah dengan ahli waris lainnya dalam harta warisan menurut hukum?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian pustaka, kemudian dianalisis dengan metode deskriptif analisis deduktif dengan menggunakan pola pikir deduktif dengan menggunakan pendekatan sosiologis.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep Hibah

Hibah berasal dari kata *wahaba* yaitu lewat dari satu tangan ke tangan yang lain atau bisa dikatakan melakukan kebaikan. Hibah menurut istilah berarti pemberian hak milik secara

³²⁷ Putusan no. 385/Pdt.G/2019/PA.Jr.

mutlak dan langsung suatu benda ketika dia masih hidup dan tidak meminta imbalan meskipun dia orang yang lebih tinggi.³²⁸

Menurut pengertian bahasa, hibah memiliki arti mutlak yakni pemberian, baik berupa harta benda maupun yang lainnya. Menurut Imam Syafi'i hibah itu mengandung dua pengertian: *pertama*, dalam pengertian khusus hibah merupakan pemberian hak milik benda dengan tanpa ada syarat harus menerima imbalan, pemberian tersebut semata-mata diperuntukkan pada orang yang diberi (membahagiakan orang yang diberinya), benda itu berwujud (ada wujudnya untuk diserahkan) dan diserahkan ketika pemberi hibah masih dalam keadaan hidup dengan dilakukan ijab kabul dalam prosesnya. *Kedua*, pengertian umum hibah mencakup sedekah dan hadiah.

Ibrahim Hosen kemudian menjelaskan perbedaan antara hibah, hadiah dan sedekah. Apabila pemberian itu tidak dimaksudkan untuk menghormati, memuliakan, dan bukan karena dorongan cinta, tidak pula dimaksudkan memperoleh ridla Allah dan mendapatkan pahala maka pemberian itu disebut hibah. Apabila pemberian itu dimaksudkan untuk menghormati, memuliakan kepada orang yang diberinya atau karena motivasi cinta maka dinamakan hadiah, dan bila pemberian itu dimaksudkan mendapat ridla Allah dan pahala atau menutup kebutuhan orang yang diberinya maka pemberian itu disebut sedekah.³²⁹ Menurut Imam Syafi'i, perbedaan antara keduanya adalah bahwa hibah diperlukan ijab kabul, sedangkan sedekah tidak memerlukan ijab kabul.

Dasar hukum hibah dalam Al-Quran Surat al-Munafiqun:

وَأَنْفِقُوا مِنْ مَّا رَزَقْنَاكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَأْتِيَّ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ فَيَقُولَ رَبِّ لَوْلَا أَخَّرْتَنِي إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ فَأَصَّدَّقَ وَأَكُن مِّنَ الصَّالِحِينَ

Dan infakkanlah sebagian dari apa yang telah Kami berikan kepadamu sebelum kematian datang kepada salah seorang di antara kamu; lalu dia berkata (menyesali), "Ya Tuhan-ku, sekiranya Engkau berkenan menunda (kematian)ku sedikit waktu lagi, maka aku dapat bersedekah dan aku akan termasuk orang-orang yang saleh."³³⁰

³²⁸ Abdul Aziz Muhammad Azzam, *Fiqh Muamalat*. (Jakarta: Amzah, 2010), hlm. 435.

³²⁹ Ibrahim Hoesein, Problematika Wasiat Menurut Pandangan Islam, *Makalah* yang belum dibicarakan pada Seminar FHUI Jakarta, 15 April 1985 hlm. 1.

³³⁰ Al-Munafiqun (63): 10.

Dalam al-Qur'an Surat al-Baqarah: 177;

وَأَتَىٰ أَمْوَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ - ذَوِي الْأَرْزَقِ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ

Dan memberikan harta yang dicintainya kepada kerabat, anak yatim, orang-orang miskin, orang-orang yang dalam perjalanan (musafir), peminta-minta, dan untuk memerdekakan hamba sahaya.³³¹

Adapun syarat hibah yakni:

1) Syarat orang yang menghibahkan yakni orang yang cakap, pemilik apa yang dihibahkan, bukan orang yang dibatasi haknya karena suatu alasan, tidak ada paksaan, dapat menghibahkan sebanyak-banyaknya di hadapan saksi.

2) Syarat harta yang dihibahkan yakni benar-benar ada, harta yang bernilai, dapat dimiliki zatnya maksudnya benda tersebut biasanya dimiliki oleh orang, diterima peredarannya, dan kepemilikannya dapat berpindah tangan; tidak berhubungan dengan tempat pemilik hibah dan wajib dipisahkan, dikhususkan yakni yang dihibahkan itu bukan untuk umum.

Sedangkan rukun hibah yakni:³³² 1) *wahib* (pemberi), seorang wahib haruslah pemilik benda yang akan dihibahkan, dalam keadaan sehat, dan memiliki kebebasan untuk menghibahkan bendanya itu. 2) *al-mauhublah* (penerima hibah), 3) *al-hibah* (barang yang dihibahkan), 4) ijab kabul. Ada beberapa macam hibah yakni:

a. Hibah pada waktu sakit, hibah yang dilakukan oleh orang sakit dalam kondisi yang mengkhawatirkan (sakit yang kemudian meninggal), Jumhur Ulama berpendapat sah hibah hanya untuk sepertiganya hal ini dikiaskan dengan wasiat. Berdasarkan hadits yang diceritakan oleh Imran bin Hushain.³³³

“Diberitakan bahwa ada seseorang sakit sewaktu ia akan meninggal memerdekakan enam orang hamba sahayanya. Kemudian Rasulullah *shalallahu alaihi wasallam* memerintahkan untuk memerdekakan sepertiganya saja yaitu dua orang.”

Apabila orang yang sakit kronis itu kemudian sembuh, maka hibahnya berlaku untuk seluruhnya. Ketentuan hibah sepertiga apabila dilakukan ketika sakit ini juga berkaitan dengan

³³¹ QS. Al-Baqarah (2): 117.

³³² Nasrun Haroen, *Fiqh Muamalah*, Cet. Ke-2, (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007) hlm. 84.

³³³ Abu Abdurrahman Ahmad bin Syuaib bin Ali Kharasaani, *Sunan Al-Kubro Linnasai* Jilid 3, Cet. I, (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1421H/2001) hlm. 36.

rukun sebagai pemberi hibah yakni bebas memberikan bendanya. Dia hanya bisa memberikan 1/3 harta bendanya kepada penerima hibah, dan berkaitan dengan Pasal 210 dan 213 Kompilasi Hukum Islam.

b. Hibah 'umra yakni hibah yang akan kembali kepada penghibah apabila penerima hibah itu meninggal dunia, jadi hibah hanya bisa diambil manfaatnya ketika penerima hibah masih dalam keadaan hidup. Berdasarkan hadis Jabir yang diriwayatkan oleh Imam Muslim. Rasulullah saw. Bersabda apabila seseorang berkata: *"ini untukmu selama kami masih hidup,"* maka berlakulah selama hidup itu.³³⁴

c. Hibah wasiat (*legaat*) merupakan suatu penetapan wasiat yang khusus, orang yang mewariskan kepada seorang atau lebih memberikan beberapa barang dari harta peninggalannya. Setiap hibah wasiat yang bersahaja dan tidak bersyarat itu berlaku sejak hari meninggalnya orang yang mewasiatkan untuk menuntut benda yang telah dihibahwasiatkan.

Dalam pembahasan hibah juga berkaitan dengan waris dan wasiat. Sebelumnya disebutkan bahwa pemberian hibah ketika penghibah dalam keadaan sakit maka pemberiannya dikiasikan dengan wasiat. Kemudian dalam hal ini juga membahas tentang hibah yang diberikan kepada ahli waris. Berikut perbedaan antara waris, hibah dan wasiat:³³⁵

	WARIS	HIBAH	WASIAT
Waktu	Setelah wafat	Sebelum wafat	Setelah wafat
Penerima	Ahli waris	Ahli waris atau bukan ahli waris	Bukan ahli waris
Nilai	Sesuai faraidh	Bebas	Maksimal 1/3
Hukum	Wajib	Sunnah	Sunnah

Hibah merupakan pemberian harta benda kepada seseorang (baik dari keluarga ataupun bukan), hibah tidak ada kaitannya sama sekali dengan harta peninggalan si mayit, sebab hibah diberikan sewaktu si mayit masih dalam keadaan hidup. Pemberian wasiat dibatasi hanya sepertiga, tapi pemberian hibah tidak terbatas, kecuali hibah yang dibuat oleh orang yang akan

³³⁴Muslim bin Hajaj Abu Husain al-Qusyairi, *Shahih Muslim*, jilid 2 juz 5 (Beirut: Daar Ihyak at-Turaats al-Arabii) hlm. 1245.

³³⁵M. Sanusi, *Panduan Lengkap dan Mudah Membagi Harta Waris*, Cet. Ke-1, (Yogyakarta: Diva Press, 2012), hlm. 75

meninggal dalam artian setelah memberikan hibah hidup penghibah tidaklah lama, maka hal seperti itu hibah dibatasi maksimal sepertiga dari peninggalan.³³⁶

Pemberian hibah dan wasiat (yang diberikan kepada selain ahli waris) tidak perlu izin kepada ahli waris, sebab sebelum seorang meninggal dunia, sebenarnya belum ada istilah ahli waris dan harta waris.

2. Hibah Menurut Kompilasi Hukum Islam (KHI)

Sengketa tentang hibah dan waris seringkali merusak hubungan persaudaraan dan kekeluargaan, terjadi di antara ahli waris satu dengan yang lainnya. Hal tersebut tidak dapat dipungkiri, mengingat masalah harta benda dalam kaitannya warisan masing-masing ahli waris tentu memiliki kepentingan di dalamnya. Beberapa penyebab terjadinya sengketa dalam masalah hibah yakni keinginan untuk mendapatkan harta lebih besar dari yang ditinggalkan orang tuanya, karena tidak diikuti dalam pembagian, tidak diberikan sama sekali bagiannya atau tidak sejalan antara jumlah, proses dan cara pembagiannya. Maka yang terjadi komunikasi antar saudara tidak akan terjalin dengan baik sejak pembagian itu atau bahkan tidak menghendaki pembagian secara kekeluargaan.

Sebagaimana telah dijelaskan hibah merupakan pemberian dari seorang penghibah kepada orang lain penerima hibah pada saat pemberi hibah masih hidup, sedangkan warisan pemberiannya ketika pewaris meninggal. Meskipun berbeda waktu pemberiannya akan tetapi sangat berhubungan erat terutama hibah yang diberikan kepada ahli waris maka akan mempengaruhi pembagian waris terhadapnya.

Pasal 211 KHI telah disebutkan bahwa hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan. Ketentuan seperti halnya dalam KHI sering mendapatkan kendala, karena akan banyak timbul pertanyaan kapan hibah diperhitungkan sebagai warisan dan kapan tidak diperhitungkan sebagai warisan. Karena keduanya memiliki akibat hukum yang berbeda. *Pertama*, apabila diperhitungkan sebagai warisan maka pembagiannya harus sesuai dengan sistem kewarisan atau kesepakatan anak-anaknya, karena perdamaian lebih baik daripada nantinya disampaikan ke ranah pengadilan. *Kedua*, apabila diperhitungkan bukan sebagai warisan maka pembagiannya harus secara rata. Oleh karena itu perlu diberikan

³³⁶ Mardani, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014) hlm. 131.

ketentuan-ketentuan tertentu. Ketentuan ini menghindarkan orang tua yang memberikan lebih kepada anak kesayangannya dengan anak kandungnya yang lain sehingga terhindar dari adanya iri hati satu sama lain dan menciptakan keadilan.³³⁷

Hibah yang diberikan kepada ahli waris, biasanya juga dibarengi dengan adanya perjanjian, seperti ketika telah mendapatkan hibah dari orang tua maka penerima hibah tidak akan lagi meminta bagian warisnya jika pemberi hibah meninggal dunia. Pengunduran diri ini disebut dengan *takharruj*, menurut Fatchur Rahman *takharruj* merupakan perjanjian yang dilakukan oleh ahli waris untuk mengundurkan diri (mengeluarkan) salah seorang ahli waris dalam menerima bagian pusaka dengan memberikan suatu prestasi, baik prestasi milik orang yang mengundurkannya ataupun berasal dari harta peninggalan yang akan dibagi-bagikan.³³⁸

Sebagaimana diketahui apabila waris dibagikan sesuai ketentuan kitab fikih klasik maka akan timbul banyak masalah apabila dipandang dari realita kehidupan masyarakat saat ini. Dengan adanya pembagian harta dalam bentuk hibah saat hidup sebenarnya dengan tujuan agar bagian anak laki-laki dan perempuan memperoleh bagian yang sama tidak dapat disalahkan bahkan bisa jadi merupakan solusi pembagian waris saat ini.

Apabila mengacu pada Pasal 211 KHI yang mengatakan bahwa “hibah yang diberikan orang tuanya kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan, sebenarnya kita telah mendapatkan solusi.” Dari kata “dapat” tersebut kita mengetahui bahwa kata “dapat” bukanlah imperatif atau keharusan, akan tetapi sebuah pilihan alternatif sebagai pemecah masalah tentang warisan.

Sepanjang ahli waris tidak mempersoalkan hibah yang diberikan sebagian kepada ahli waris, maka harta warisan yang belum dihibahkan bisa dibagikan kepada semua ahli waris sesuai bagian masing-masing. Akan tetapi apabila dipersoalkan hibah yang dibagikan kepada ahli waris lainnya, maka tinggal membagi sesuai dengan bagian warisan seharusnya. Apabila yang diberikan kurang maka tinggal menambah kekurangannya dan apabila kelebihan bisa ditarik kembali dan diberikan kepada ahli waris yang kurang bagiannya.³³⁹

³³⁷ Ahmad Rofiq, *Hukum Islam di Indonesia*, (Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000) hlm. 475.

³³⁸ Fatchur Rahman dalam Ahmad Rofiq, hlm. 474.

³³⁹ Umar Sanjaya dan Muhammad Yusuf Suprpto, “Kedudukan Ahli Waris Yang Penerima Hibah Dari Orang Tua Terhadap Ahli Waris Lainnya Pada Proses Pembagian Waris”, *Jurnal Yuridis*, Vol. 4, No. 2(Desember 2017), hlm. 223.

Pemberian hibah dapat diperhitungkan sebagai warisan kelak karena pemberian orang tua kepada anaknya merupakan hak yang diterima, sama halnya dengan warisan waris yang terjadi dimana bagian warisan adalah hak mutlak yang pasti diterima seorang anak. Tentunya hak tersebut sepanjang tidak ada halangan hukum yang menghalanginya.

3. Hibah Menurut Kitab Undang-Undang Hukum Perdata

Tidak hanya dijelaskan pada Kompilasi Hukum Islam saja, masalah hibah juga dijelaskan dalam Kitab Undang-Undang Hukum perdata (KUHPer). Pada Pasal 1666 KUHPer disebutkan bahwa hibah merupakan perjanjian dari penghibah kepada penerima hibah waktu masih hidup dengan menyerahkan cuma-cuma benda yang berguna untuk keperluan penerima hibah dan tidak dapat ditarik kembali oleh penghibah, Undang-Undang tidak mengakui hibah-hibah yang diserahkan kecuali pemberi hibah masih dalam keadaan hidup.

Dalam KUHPerdata dijelaskan bahwa hibah dengan waris memiliki kaitan yang erat yakni akibat adanya hibah maka ada suatu pemasukan (inbreng).³⁴⁰ Inbreng pada KUHPerdata dijelaskan pada Pasal 1086-1099, perhitungan itu harus dilakukan ahli waris keturunan dari yang meninggalkan harta warisan yaitu anak, cucu, dan seterusnya. Kecuali apabila orang yang meninggalkan harta warisan membebaskan mereka dari pemasukan ini, karenanya perhitungan ini harus dilakukan oleh ahli waris lainnya apabila dikehendaki oleh orang yang meninggalkan warisan. Oleh karena itu berdasarkan KUHPerdata maka orang tua yang memberikan harta hibah kepada anaknya, maka pemberian tersebut dapat dikatakan sebagai pemasukan (inbreng). Konsekuensinya adalah anak tersebut dianggap telah menerima warisan atau diperhitungkan sebagai warisan.

Pemberian hibah dari hubungan darah seperti orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan kedepannya baik itu dianggap secara penuh atau dengan syarat. Syarat yang dimaksud terdapat dalam Pasal 1672 KUHPerdata yang bunyinya penghibah boleh memberi syarat bahwa barang yang dihibahkannya itu akan kembali kepadanya apabila orang yang diberi hibah atau ahli warisnya meninggal dunia lebih dahulu

³⁴⁰ Djaja S. Meliala, *Hukum Perdata Dalam Perspektif BW*, Cct. I, (Bandung: Nuansa Aulia, 2014) hlm. 224.

dari penghibah, akan tetapi syarat tersebut hanya boleh diadakan untuk kepentingan penghibah sendiri.

4. Hibah Menurut Hukum Adat

Dalam pespektif hukum adat, hibah dijelaskan dengan pembagian harta peninggalan diwaktu pemiliknya masih hidup dan diberikan kepada keluarganya.³⁴¹ Menurut Teer Haar, hibah dilakukan dimasa pemberi hibah masih hidup.

Adapun tujuan diberikan hibah menurut adat secara tidak langsung adalah untuk menghindari adanya perselisihan, keributan, ketegangan yang timbul karena pembagian harta peninggalan dari orang tuanya pada kemudian hari.³⁴² Jadi dengan adanya hibah ini diharapkan tidak terjadi perselisihan dari para anggota keluarga karena bagian-bagiannya sudah dibagikan. Pada masyarakat hukum adat yang lain ada yang menggambarkan bahwa harta orang tua yang dihibahkan kepada anaknya maka anak-anaknya yang menerima hibah itu dianggap telah mendapatkan harta warisan. Walaupun pemberian itu masih sebatas hibah, terkadang ada pula kemenakan/saudara sepupu dari orang tua (paman) yang ingin memperoleh bagian juga. Tidak jarang antara paman dan kemenakannya berselisih terhadap bagian yang dihibahkan oleh kakaknya (kakak si paman) dan kemenakannya (anak kakaknya).³⁴³ Pembagian waris di Cirebon juga lebih menggunakan hukum adat daripada hukum Islamnya, persentase pembagian waris saat pewaris masih hidup mencapai 45,45% berarti pembagiannya dilakukan dengan cara hibah.

Hibah orang tua kepada anaknya dapat diperhitungkan sebagai warisan, telah menjadi tradisi atau kebiasaan dikalangan masyarakat Indonesia, dalam sistem kekeluargaan Parental, Matrilineal, dan Patrilineal, dimana pemberian itu dilakukan pada waktu anak menjadi dewasa dan membentuk keluarga yang berdiri sendiri. Kemudian apabila pemberi hibah meninggal dunia, dilakukan pembagian harta warisan kepada ahli warisnya, maka hibah tersebut akan

³⁴¹ Teer Haar, *Asas- asas dan Susunan Hukum Adat*, (Jakarta: Pradnya Paramita, 1994) hlm. 210.

³⁴² Soerojo Wignojodipoero, *Pengantar dan Asas-Asas Hukum Adat*, (Jakarta: Toko Gunung Agung 1995) hlm. 204.

³⁴³ Chairul Anwar, *Hukum Adat Indonesia Meninjau Hukum Adat Minangkabau*, Cet. I, (Jakarta: Rineka Cipta, 1997) hlm. 91.

diperhatikan dan diperhitungkan dengan bagian yang semestinya diterima oleh anak-anak yang bersangkutan apabila mereka belum menerima bagian harta keluarga secara hibah. Namun apabila seorang telah mendapatkan hibah atau pemberian sewaktu bapaknya masih hidup dengan jumlah tersebut, boleh jadi dianggap ia telah mendapat bagian penuh dari harta peninggalan bapaknya, maka anak ini tidak lagi berhak atas peninggalan harta yang lain yang akan dibagikan setelah bapaknya meninggal. Akan tetapi jika harta peninggalan orang tua masih banyak dan ahli waris merasa masih belum cukup, maka ia akan mendapatkan tambahan pada saat harta peninggalan orang tuanya dibagi-bagi.³⁴⁴

Dengan demikian, terlihat hubungan antara hibah dan warisan, dimana hibah dapat diperhitungkan sebagai warisan. Yang tidak kalah penting dari hibah adalah adanya saksi, dan dibuktikan dengan bukti autentik, bila tidak maka itu menjadi batal. Pasal 1683 menjelaskan tiada suatu hibah mengikat si penghibah, kecuali ada kata tegas diterima oleh penerima hibah atau dengan akta otentik, hal ini dimaksudkan apabila dikemudian hari pemberi hibah meninggal dunia tidak ada anggota keluarga atau ahli waris yang mempersoalkannya karena ada iktikad kurang atau tidak terpuji. Pasal 214 KHI bagi warga Negara Indonesia yang berada di negara asing, dapat membuat surat dihadapan konsulat atau Kedutaan Republik setempat sepanjang isinya tidak bertentangan dengan ketentuan pasal-pasal ini. Masalah teknis pelaksanaan hibah, prinsipnya sama dengan wasiat. Bedanya, hibah adalah peralihan kepemilikan yang dapat dilakukan setelah penerima setuju dan menyatakan penerimaannya, sementara dalam wasiat baru berlaku setelah pewasiat meninggal dunia.

5. Urgensi Hibah

Pemberian hibah kepada ahli waris dan kemudian dianggap sebagai harta waris, memang sudah dijlaskan dalam hukum yang berlaku di Indonesia. Tujuan pemberian hibah ini yakni untuk menghindari adanya pertikaian yang besar ketika penghibah yang meninggal di kemudian hari. Tak jarang hibah ini lebih dipilih oleh masyarakat karena mereka menganggap asas keadilan di dalamnya lebih terjamin dibandingkan dengan hukum kewarisan Islam yang ada.

³⁴⁴ Faizah Bafadhal, "Analisis Tentang Hibah Dan Korelasinya Dengan Kewarisan Dan Pembatalan Hibah Menurut Peraturan Perundang-Undangan di Indonesia" *Jurnal Ilmu Hukum*.

Suatu penelitian yang dilakukan oleh Otje Salman dari Universitas Padjajaran Bandung pada Tahun 1992 dengan judul “Pelaksanaan Hukum Waris di Daerah Cirebon Dilihat Dari Hukum Waris Adat Dan Hukum Waris Islam”, hasil penelitiannya menunjukkan bahwa pembagian waris dilakukan ketika pewaris masih hidup mendekati 50% dari pembagian harta waris yang dibagikan ketika pewaris meninggal.³⁴⁵ Penelitian tersebut dilaksanakan pada tahun 1992, nah jika dilihat dengan keadaan zaman sekarang yang jauh lebih maju maka peningkatan pembagian waris secara hibah (pewaris masih dalam keadaan hidup) akan bertambah. Penelitian juga dilakukan di daerah Grabag Magelang yang dilakukan oleh Fadlan Abdus Salam, dengan judul “Hibah Orang Tua Kepada Anaknya Sebagai Upaya mempercepat Pembagian Harta Waris Perspektif hukum Islam” dari hasil penelitiannya menjelaskan bahwa pembagian waris secara hibah merupakan jalan tercepat membagi harta waris karena untuk memenuhi keadilan yang diharapkan dalam Masyarakat tersebut.³⁴⁶

Masyarakat menganggap bahwa pembagian waris secara *faraid* akan menimbulkan banyak ketidakadilan, apalagi jika pembagiannya dilakukan di daerah yang masih kental hukum adatnya. Dari fenomena ini menurut Hazairin disebabkan oleh perbedaan kultur dan sistem kekeluargaan antara penerapan ketentuan waris dengan Indonesia, Hukum waris Islam menurutnya didasarkan oleh kebudayaan Arab yang menganut sistem kekeluargaan Patrilineal.

Penerapan hukum kewarisan dengan sistem kekeluargaan yang tidak sinkron, akan menyebabkan banyaknya konflik, apabila diterapkan hanya secara tekstual saja maka akan menodai rasa keadilan yang hidup di masyarakat sekitar, tidak heran jika masyarakat banyak mengambil jalan alternatif dalam penyelesaiannya yakni dilakukan secara hibah. Selain perbedaan kultur sistem kekeluargaan Indonesia dengan penerapan hukum kewarisan Islam sebenarnya hal yang paling penting yakni rendahnya pendidikan, pemahaman serta sosialisasi mengenai hukum waris Islam dalam masyarakat.

³⁴⁵ Otje Salman, *Kesadaran Hukum Masyarakat terhadap Hukum Waris* (Bandung: Penerbit Alumni, 1993).

³⁴⁶ Fadhlán Abdus Salam, *Hibah Orang Tua Kepada Anak Sebagai Upaya Untuk Mempercepat Pembagian Harta Waris Perspektif Hukum Islam (Studi Kasus Di Dusun Pandak Desa Lebak Grabag, Magelang)*. Other Thesis, Iain Salatiga. 2021.

Penyelesaian secara hibah dalam pembagian harta waris sebenarnya bertujuan untuk mengangkat nilai keadilan di dalamnya, namun juga tidak bisa terlepas dengan adanya konflik setelahnya, dalam hukum yang berlaku di Indonesia menjelaskan bahwa hibah yang diberikan orang tua kepada ahli waris atau anaknya kelak akan menjadi harta waris atau dapat dijadikan sebagai harta warisan kepada penerima-penerimanya, akan tetapi pembagian secara hibah ini menurut penulis akan menimbulkan permasalahan apabila para ahli waris saling merasa bahwa hibah yang diterima kurang jumlahnya dengan pemanfaatan saudara paling tua atau saudara yang paling membutuhkan. Pembagian waris secara hibah ini juga akan memperlambat pembagian harta waris, karena ketika pewaris meninggal maka akan ada perhitungan pembagian harta waris secara Hukum Islam lagi apabila harta peninggalan pewaris masih tersisa banyak dan akan menimbulkan konflik.

D. KESIMPULAN

Urgensi dari pembagian harta waris secara hibah sebenarnya untuk menegakkan keadilan bagi masyarakat. Akan tetapi masih ada yang merasa kurang adil dalam prakteknya di masyarakat. Adanya Waris Islam akan tetap berlaku dan tidak akan pernah bergeser eksistensinya meskipun pembagian harta waris secara hibah banyak terjadi di masyarakat dari zaman dahulu hingga sekarang. Penyelesaian perkara hibah, wasiat dan waris diranah pengadilan yang sering mencampurkan hukum materiil antara hukum perdata dengan hukum Islam yang lebih cenderung pada hukum perdata. Pada kenyataannya hakim hanya akan fokus pada pasal-pasal pada hukum materiil dan kurang menerapkan prinsip keadilan yang menjadi tujuan dalam proses beracara. Putusan hakim yang dirasa kurang memenuhi keadilan antara penggugat dan tergugat menyebabkan pemberian hibah lebih baik dilakukan daripada pembagian harta waris secara hukum Islam.

Jadi keadilan yang dituju dalam pembagian waris baik secara hukum waris, hibah atau wasiat yakni keadilan distributif yang berarti siapa orang yang yang mendapat bagian dan berapapun jumlahnya perlu didasarkan pada tanggung jawabnya, keadilan merupakan syariah yang harus menjadi dasar, prinsip dan pedoman dalam menentukan hukum.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Al-Qur'an dan Terjemahannya, Departemen Agama Republik Indonesia.
- Al-'Asqalani, Ibn Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Riyadl: Dar al-Thaibah, 2005.
- Abu Daud, Sulaiman bin Al-asy'ats. *Sunan Abi Daud*. Beirut: Al-maktabah al-'Ashariyah, 2011.
- Ali, Zainudin. *Pelaksanaan Hukum Waris di Indonesia*. Cet. Ke-2, Jakarta: Sinar Grafika, 2010.
- Anwar, Chairul. *Hukum Adat Indonesia Meninjau Hukum Adat Minangkabau*. Cet. I, Jakarta: Rineka Cipta, 1997.
- Azzam, Abdul Aziz Muhammad. *Fiqh Muamalat*. Jakarta: Amzah, 2010.
- Bafadhil Faizah, "Analisis Tentang Hibah Dan Korelasinya Dengan Kewarisan Dan Pembatalan Hibah Menurut Peraturan Perundang-Undangan Di Indonesia" Jurnal Ilmu Hukum.
- Haroen, Nasrun, *Fiqh Muamalah*. Cet. Ke-2, Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007.
- Ibrahim Hoesein, "Problematika Wasiat Menurut Pandangan Islam". Makalah yang belum dibicarakan pada Seminar FHUI Jakarta, 15 April 1985.
- Intrumen Presiden, No 91 Tahun 1991.
- Kitab Undang-Undang Hukum Perdata.
- Mardani, *Hukum Kewarisan Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2014.
- Maya.Sekar, *Hukum Waris Kekeluargaan Adat*. Depok: Fakultas Hukum Universitas Indonesia 2013.
- Meliala, Djaja S., *Hukum Perdata Dalam Perspektif BW*. Cet. I, Bandung: Nuansa Aulia, 2014.
- Mertokusumo, Sudikno, *Mengenal Hukum*. Cet. Ke-4. Yogyakarta: Liberty Yoyakarta, 2008.
- Paringan, Effendi, *Hukum Waris*. Cet. Pertama, Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 1997.
- Ramulyo, Idris, *Perbandingan Hukum Kewarisan Islam dengan Kewarisan Kitab Undang-Undang Hukum Perdata*. Jakarta: Sinar Grafika, 2004.
- Rofiq Ahmad, *Hukum Islam di Indonesia*. Jakarta: PT. Raja Grafindo Persada, 2000.

Salman Otje, “Kesadaran Hukum Masyarakat Terhadap Hukum Waris”, Disertasi (Bandung: UNPAD, 1993).

Sanjaya, Umar dan Muhammad Yusuf Suprpto, “Kedudukan Ahli Waris Yang Penerima Hibah Dari Orang Tua Terhadap Ahli Waris Lainnya Pada Proses Pembagian Waris”, *Jurnal Yuridis*, Vol. 4, No. 2 Desember 2017.

Sanusi, M., *Panduan Lengkap dan Mudah Membagi Harta Waris*. Cet. Ke-1, Yogyakarta: Diva Press, 2012.

Siregar, Ramon Manik, “Fungsi Hibah Dalam Perlindungan Bagi Anak Pada Pembagian Harta Ditinjau Dari Hukum Perdata,” Skripsi, Medan: Universitas Sumatra Utara 2008.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**PERAN BAHASA ARAB DALAM MEMAHAMI AL-QURĀN
DAN KORELASINYA DENGAN AJARAN MINARDI MURSYID
DALAM MENAFSIRKAN AL-QURĀN**

Sabilul Muhtadin

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
sabil@stdiis.ac.id

Syafiq Riza Hasan

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
syafiq@stdiis.ac.id

Sofyan Siddik

Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
sofyan@stdiis.ac.id

ABSTRACT

Along with the proliferation of studies on the interpretation of the Qur'an in society, Muslims are becoming more and more religious. Although the Qur'an is in Arabic, this does not dampen their enthusiasm in exploring Islamic sciences. However, this enthusiasm is often not accompanied by the seriousness of Qur'anic interpreters in mastering the Arabic properly, both orally and in writing. As a result, confusion and irregularities in interpreting the Qur'an often occur. Unfortunately, this fatal error is often taken for granted by many scholars. So, instead of being enlightenment, it becomes a medium of misdirection. One of them is the study of the Qur'an interpretation under the guidance of Minardi Mursyid in Surakarta and surroundings. He has a lot of confusion in interpreting the Qur'an, so that finally the MUI (Indonesian Ulama Council) issued a fatwa regarding his error. The approach used by the researchers is qualitative by using the literature study method. The results of this study prove that there is a very strong correlation between the knowledge of Arabic and the science of the Qur'an interpretation, so that the scholars made one's ability to actively master the Arabic an absolute requirement for an interpreter of the Qur'an. Minardi Mursyid's inability to actively master the Arabic is the

main cause of his deviation in interpreting the Qur'an. There is some evidence of his deviation in his writings and studies in society.

Keywords: Arabic; the interpretation of the Qur'an; Minardi Mursyid.

ABSTRAK

Seiring dengan menjamurnya kajian tafsir Al-Qurān di masyarakat, kaum muslimin menjadi semakin religius. Meskipun, Al-Qurān sendiri berbahasa Arab, hal ini tidak menyurutkan semangat mereka dalam mendalami ilmu agama Islam. Akan tetapi, semangat ini sering kali tidak dibarengi dengan keseriusan para penceramah tafsir dalam menguasai ilmu bahasa Arab dengan benar, baik secara lisan maupun tulisan. Akibatnya, kerancuan dan penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qurān kerap kali terjadi. Parahnya, kesalahan fatal ini sering diterima begitu saja oleh para pengikutnya tanpa menyaringnya terlebih dahulu. Maka, bukan pencerahan yang akan mereka dapatkan, malah ini menjadi media penyesatan. Salah satunya adalah kajian tafsir Al-Qurān binaan Minardi Mursyid di Surakarta dan sekitarnya. Banyak kerancuan beliau dalam menafsirkan Al-Qurān, sehingga akhirnya MUI mengeluarkan fatwa akan kesesatannya. Pendekatan yang digunakan oleh peneliti adalah kualitatif dengan menggunakan metode studi pustaka. Hasil dari penelitian ini membuktikan akan adanya korelasi yang sangat kuat antara ilmu bahasa Arab dengan ilmu tafsir Al-Qurān, sehingga para ulama menjadikan kemampuan seseorang dalam menguasai bahasa Arab secara aktif sebagai syarat mutlak bagi seorang *mufassir*. Ketidakmampuan Minardi Mursyid dalam menguasai bahasa Arab secara aktif inilah yang menjadi penyebab utama penyimpangan beliau dalam menafsirkan Al-Qurān. Ada banyak bukti penyimpangan beliau dalam karya tulis dan kajiannya di masyarakat.

Kata kunci: bahasa Arab; tafsir Al-Qurān; Minardi Mursyid.

A. PENDAHULUAN

Bahasa Arab merupakan bahasa Al-Qurān. Hal inilah yang menjadikan bahasa Arab memiliki nilai lebih dibandingkan bahasa yang lain. Karena sebab ini pula; para ulama berkonsensus bahwa salah satu syarat mutlak bagi seorang mufasir adalah mampu menguasai bahasa Arab secara lisan dan tulisan.³⁴⁷

³⁴⁷ Abdurrahman bin Abi Bakar, Jalaluddin As-Suyuti, *Al Itqān Fi 'Ulūmil Qurān*, (Cct. I, Libanon: Muassasah Ar Risalah, 2010 M) jld. 4, hlm. 213.

Seiring berjalannya waktu, penafsiran Al-Qurān semakin berkembang dengan besarnya perhatian kaum muslimin terhadap kitab sucinya. Hal ini didasarkan pada merebaknya pondok pesantren atau perguruan tinggi Islam yang berbasis Al-Qurān dan tafsir.³⁴⁸

Akan tetapi; kenyataan ini tidak dibarengi dengan pemahaman yang benar terhadap metode penafsiran Al-Qurān yang tepat. Yaitu, berdasarkan pemahaman para salaf.³⁴⁹ Imbasnya; banyak terjadi penyimpangan metodologi tafsir hingga penyelewengan syarat-syarat menjadi mufasir di masyarakat.

Salah satunya, penyimpangan penafsiran Al-Qurān yang terjadi di Surakarta dan sekitarnya pada tahun 2013 silam. Di mana pemimpin komunitas pencinta tafsir Al-Qurān yang bernama Minardi Mursyid telah terbukti menyelewengkan banyak ayat Al-Qurān yang hanya didasarkan pada logika yang terbatas dan interpretasi pribadi semata. Apalagi hal ini diperparah dengan ketidak mampuannya dalam memahami syarat utama menjadi mufasir, yaitu penguasaan terhadap bahasa Arab secara lisan dan tulisan. Terbukti; banyak ayat Al-Qurān yang diinterpretasikan secara serampangan.

Atas dasar inilah, para ulama yang tergabung di MUI Kota Surakarta tergerak untuk menghadirkannya sekaligus mengklarifikasi kebenaran informasi yang telah tersebar di masyarakat sekitar.³⁵⁰ Hasilnya; banyak bukti valid yang menunjukkan akan kesalahan fatal ajaran Minardi dalam menafsirkan Al-Qurān imbas dari ketidakmampuannya dalam memahami bahasa Arab dengan benar. Guna mengantisipasi serta meminimalisir penyebaran ajarannya, maka MUI Kota Surakarta mengeluarkan fatwa akan sesatnya ajaran Minardi Mursyid.³⁵¹

³⁴⁸ <https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik>. Diakses pada 30 Maret 2022.

³⁴⁹ Abdurrahman bin Abi Bakar, Jalaluddin As-Suyuti, *Al-Itqān Fi 'Ulūmil Qurān*, (Cet. I, Libanon: Muassasah Ar Risalah, 2010 M) jld. 3, hlm. 29.

³⁵⁰ <https://news.detik.com/berita/d-2405220/mui-surakarta-desak-pelarangan-kelompok-inkar-sunah>. Diakses pada 30 Maret 2022.

³⁵¹ Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Surakarta Tentang *Ajaran Minardi Mursyid pada Kegiatan Yayasan Tauhid Indonesia (YATAIN) dan Lembaga Pengkajian Pemahaman Al-Qurān (LPPA) TAUHID*, Nomor:15/mui-viii/iii/2013.

Terdapat beragam penelitian terdahulu terkait ajaran Minardi Mursyid, di antaranya: penelitian yang dilakukan oleh Irma Rumtianing pada tahun 2016,³⁵² yang menyatakan bahwa kajian Minardi disinyalir mengajarkan “*Inkar Sunnah*”, yaitu ajaran yang menafikan hadits Rasulullah *shallallahu ‘alaihi wasallam*.” Hal ini selaras dengan hasil kajian tim fatwa MUI Surakarta yang menyimpulkan pula, bahwa ajaran Minardi Mursyid serupa dengan aliran *inkar sunnah* yang telah difatwakan sesat oleh MUI dan dilarang kegiatannya oleh pemerintah.³⁵³ Amrul Choiri dan Bambang Setiaji,³⁵⁴ yang menyatakan bahwa Minardi Mursyid telah mengingkari Sunnah Nabi *shallallahu ‘alaihi wasallam* secara menyakinkan yang berarti ajarannya sesat dan menyesatkan, dikarenakan ia tidak memahami ilmu alat yang memadai untuk menjelaskan atau menafsiri Al-Qurān. Syamsul Hidayat dan Amrul Choiri³⁵⁵, yang menyatakan bahwa metode pemikiran Minardi Mursyid dalam memahami Al-Qurān, hanya bertumpu kepada pemikiran sendiri, dan tidak mau merujuk kepada kitab-kitab Hadis, kaedah-kaedah dan perangkat penafsiran Al-Qurān.

Dari pemaparan singkat di atas, maka penelitian ini tentunya berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya. Sebab penelitian ini bertujuan untuk mengkaji korelasi antara ilmu bahasa Arab dengan ilmu tafsir Al-Qurān, terutama metodologi Minardi Mursyid dalam menafsirkan Al-Qurān.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan penulis dalam penelitian ini adalah analisis kualitatif dengan menggunakan metode studi pustaka (*study research*).

³⁵² Irma Rumtianing, “Ajaran Minardi Mursyid dan Korelasinya dengan Aliran Sesat di Indonesia,” *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol 1, No. 1 (2016).

³⁵³ Surat Keputusan Jaksa Agung No. Kep-169/J.A./1983 tertanggal 30 September 1983.

³⁵⁴ Amrul Choiri, Bambang Setiaji, “Al-Qurān dan Al Sunnah Sebagai Sumber Ajaran Islam (Kajian Kritis Pemahaman Minardi Mursyid di Solo Raya)”, *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 26, No.2, (2014).

³⁵⁵ Syamsul Hidayat dan Amrul Choiri, “Firqah Inkarus Sunnah Di Solo Raya (Kajian kritis Pemikiran LPPA Tauhid tentang Al-Qurān dan As-Sunnah)”, *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 25, No.1, (2013).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Peran Bahasa Arab Dalam Memahami Al-Qurān

Bahasa Arab merupakan bahasa Al-Qurān dan As-Sunnah. Dalam Al-Qurān terdapat banyak ayat yang menegaskan hal tersebut, seperti firman Allah *Ta'ala*:

وَلَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَبِي وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُّبِينٌ

Dan sesungguhnya Kami mengetahui bahwa mereka berkata, “Sesungguhnya Al-Qurān itu hanya diajarkan oleh seorang manusia kepadanya (Muhammad).” Bahasa orang yang mereka tuduhkan (bahwa Muhammad belajar) kepadanya adalah bahasa 'Ajam, padahal ini (Al-Qurān) adalah dalam bahasa Arab yang jelas. ³⁵⁶

Begitu juga dengan firman Allah *Ta'ala*:

فُرِّدْنَا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ

(Talah) Al-Qurān dalam bahasa Arab yang tidak ada kebengkokan (di dalamnya) supaya mereka bertakwa ³⁵⁷

Ibnu Katsir *rahimahullah* berkomentar terhadap ayat di atas, “(Artinya) Al-Qurān adalah dalam bahasa Arab yang jelas. Tidak ada kebengkokan di dalamnya, dan tidak pula penyimpangan” ³⁵⁸

Selain itu, bahasa Arab adalah bahasa terbaik yang pernah ada. Hal ini sebagaimana tertuang dalam firman Allah *Ta'ala*,

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ

Sesungguhnya Kami telah jadikan Al-Qurān dalam bahasa Arab supaya kalian memikirkannya. ³⁵⁹

³⁵⁶ QS. An Nahl (16): 103.

³⁵⁷ QS. Az Zumar (39): 28.

³⁵⁸ Ibnu Katsir; Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qurān Al-'Adzim*, (Cet. II; Riyadh: Daru At Thaibah, 1420 H) jld. 7, hlm. 85.

³⁵⁹ QS. Yusuf (12): 2

Ibnu Katsir *rahimahullah* mengomentari ayat di atas, ”Karena bahasa Arab adalah bahasa yang paling fasih, paling jelas, paling luas, dan paling banyak pengungkapan makna yang dapat menenangkan jiwa. Oleh karena itu, kitab yang paling mulia ini (yaitu Al-Qurān, pen.) diturunkan dengan bahasa yang paling mulia (yaitu bahasa Arab, pen.).”³⁶⁰

Oleh karena itu; tidak sedikit di kalangan ulama yang menyatakan bahwa kemampuan menguasai bahasa Arab dengan benar merupakan syarat mutlak untuk memahami Al-Qurān dan As-Sunnah. Bahkan Imam Syafi’i *rahimahullahu* selama lebih dari dua puluh tahun mendalami bahasa Arab beserta rumpunnya agar mampu memahami isi kandungan Al-Qurān dan As-Sunnah dengan baik dan benar. Sebagaimana yang beliau tuturkan:

“Orang yang ahli dalam bahasa Arab, laksana jin dalam wujud manusia. Ia mampu melihat (pesan dari teks Arab_pent.) yang manusia biasa tidak mampu mencernanya”³⁶¹

Hal ini dilakukan demi memahami ilmu fikih yang beliau dalami.³⁶² Begitu pula Syaikhul Islam *rahimahullahu*, beliau pernah menuturkan,

“Dan sesungguhnya bahasa Arab itu sendiri bagian dari agama. Hukum mempelajarinya adalah wajib, karena memahami Al-Qurān dan As-Sunnah itu wajib, dan keduanya tidaklah bisa dipahami kecuali dengan memahami bahasa Arab. Hal ini sesuai dengan kaidah di dalam ilmu *ushul fiqh*: sebuah kewajiban yang tidak akan sempurna (pelaksanaannya) kecuali dengan melakukan sesuatu (yang lain), maka sesuatu yang lain tersebut hukumnya juga menjadi wajib. Namun di sana ada bagian dari bahasa Arab yang *wajib ‘ain* dan ada yang *wajib kifayah*.”³⁶³

³⁶⁰ Ibnu Katsir; Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qurān Al-‘Adzim*, (Cet. II; Riyadh: Daru At Thaibah, 1420 H) jld. 4, hlm. 365.

³⁶¹ Ar-Razi, Fahrudin Muhammad bin Umar bin Al-Husain, *Manaqib Al-Imam Asy-Syafi’i*, (Cet. I; Kairo: Maktabah Al-Kuliyat Al-Azhariyyah, 1406 H) hlm. 150.

³⁶² Al-Khatib Al Baghdadi, *Al Faqih Wal Mutafaqqih*, (Cet. I; Saudi Arabia: Dar Ibnul Jauzi, 1417 H) jld. 2, hlm. 41.

³⁶³ Ibnu Taimiyah, *Iqtidha Ash Shirath Al Mustaqim*, (Cet. II, Riyadh: Dar Isybilia, 1419 H) hlm. 207

2. Korelasi antara Ilmu Bahasa Arab dengan Ilmu Tafsir Al-Qur'an

Kaitan antara ilmu bahasa Arab dengan ilmu tafsir Al-Qur'an amat erat. Bahkan; penguasaan seseorang terhadap bahasa Arab dengan benar menjadi syarat mutlak bagi siapapun yang berkecimpung dalam dunia ilmu tafsir Al-Qur'an.³⁶⁴

Hal ini sebagai bentuk antisipasi agar tidak terjadi kerancuan dan penyimpangan dalam menafsirkan Al-Qur'an. Bahkan Imam Suyuthi *rahimahullahu* tatkala menyebutkan lima belas syarat mutlak bagi seorang *mufassir* dalam kitabnya '*Al Itqan Fi Ulumul Qur'an*', penguasaan yang benar terhadap bahasa Arab beserta rumpunnya menjadi syarat pertama yang beliau cantumkan.³⁶⁵

Begitu pentingnya penguasaan terhadap bahasa Arab dalam menafsirkan Al-Qur'an, Imam Mujahid *rahimahullahu* bahkan mengatakan,

لا يحل لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلم في كتاب الله إذا لم يكن عالماً بلغات العرب

*Tidak halal bagi seorang yang beriman kepada Allah dan hari akhir berbicara mengenai sesuatu yang terdapat dalam Kitâbullâh apabila ia tidak mengetahui bahasa Arab.*³⁶⁶

Oleh karena itu, seorang mufasir diharuskan menguasai berbagai rumpun ilmu bahasa Arab, di antaranya: Nahwu, *Tashrif*, *Isytiqâq* (derivasi), dan ilmu balaghah.³⁶⁷

Abul Khaththab pernah menuturkan:

“(Bahasa Arab itu) mencakup rumpun lisan Arab. Yaitu teks Arab, *tashrif* (ilmu sharaf), ilmu nahwu, *Isytiqâq* (derivasi), *gharib*, *i'rab*, ilmu *ma'ani*, ilmu *bayan* dan ilmu *badi*’.”³⁶⁸

³⁶⁴ Abdurrahman bin Abi Bakar, Jalaluddin As Suyuṭi, *Al Itqān Fi 'Ulūmil Qurān*, (Cet. I, Libanon: Muassasah Ar Risalah, 2010 M) jld. 4, hlm. 213

³⁶⁵ As Suyuṭi, *Al Itqān Fi 'Ulūmil Qurān*, jld. 4, hlm. 213.

³⁶⁶ Zarkasyi, *Al Burhan Fi Ulum Al-Qurān*, (Cairo: Darul Hadits, 2008 M), jld. 1, hlm. 292.

³⁶⁷ Zarkasyi, *Al Burhan Fi Ulum Al-Qurān*, jld. 1, hlm. 292.

³⁶⁸ Abul Khaththab, Mahfudz bin Ahmad Al Hanbali, *At Tamhid*, (Cet. I; Mesir: Dar Al Madani, 1406 H) jld. 2, hlm. 281. Khalid Abdurrahman Al 'Ik, *Ushulut Tafsir Wa Qawā'iduhu*, (Cet. 2; Yordania: Darun Nafais, 1406 H) hlm. 43.

Jadi; penguasaan bahasa Arab di sini bukan hanya sekedar memahami ilmu nahwu dan *sharaf* semata. Oleh karena itu; Imam Syathibi *rahimahullahu* pernah menegaskan tentang maksud dari ilmu bahasa Arab yang dibutuhkan dalam memahami Al-Qurān dan As Sunnah:

“Aku tidak bermaksud (bahwa seseorang dalam memahami Al-Qurān dan As Sunnah_pent) hanya dengan menguasai ilmu nahwu atau dengan ilmu sharaf semata. Atau barangkali hanya dengan ilmu *ma’ani* dan berbagai disiplin ilmu yang berkaitan dengan lisan Arab saja. Namun; ilmu yang harus dikuasai adalah seluruh disiplin ilmu lisan Arab; baik yang berhubungan dengan lafadz maupun makna”³⁶⁹

3. Ajaran Minardi Mursyid dan Perkembangannya

Pada awal perkembangannya, upaya Minardi Mursyid dalam mendakwahkan ajarannya sangat masif. Untuk memudahkan penyebaran dakwahnya, beliau bernaung di bawah yayasan yang bernama YATAIN (Yayasan Tauhid Indonesia). Lalu, di tahun 2012, yayasan tersebut diganti dengan nama yang berbeda, yaitu LPPAT singkatan dari Lembaga Pengkajian dan Pengamalan Al-Quran Tauhid.

Terdapat spekulasi yang beredar bahwa alasan penggantian nama yayasan merupakan upaya diplomatis agar paham *inkaru Sunnah* tidak terdeteksi.

Bahkan; di dalam Akta Notaris LPPAT telah dirancang dengan sedemikian rupa agar kesan *inkaru Al-Sunnah* tidak terlalu mencolok. Akan tetapi; bila diperhatikan lebih jeli materi kajian mereka, sebagaimana yang tertuang di sarana dakwah mereka, ternyata tidak berubah yaitu tetap menolak Hadis atau Sunnah Nabi *shallallahu ‘alaihi wasallam*.

Minardi Mursyid telah bertahun-tahun berdakwah di sebuah desa yang menjadi domisilinya, yaitu Desa Pondok, Mojolaban, Sukoharjo.³⁷⁰

³⁶⁹ Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, *Al Muwafaqat*, (Cet. 1; Kairo; Dar Ibnu Affan, 1417 H) jld. 5, hlm. 52.

³⁷⁰ Amrul Choiri, Bambang Setiaji, “Al-Qurān dan Al Sunnah Sebagai Sumber Ajaran Islam (Kajian Kritis Pemahaman Minardi Mursyid di Solo Raya)”, *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 26, No.2, (2014).

Sebenarnya; MUI se-eks Karesidenan Surakarta pernah mendesak Pemerintah setempat agar segera mengambil tindakan dan melarang Lembaga Pengkajian dan Pendalaman Al-Qurān (LPPA) Tauhid yang diindikasikan tidak mengakui hadits sebagai dasar hukum Islam. Bahkan; MUI se-eks Karesidenan Surakarta pernah mengeluarkan pendapat bersama pada 7 April 2012 yang menyebut bahwa kelompok tersebut sesat dan melakukan penistaan agama Islam.

Pasca kejadian ini, menurut MUI, kelompok ini semula sudah menyatakan bertaubat. Hal ini dibuktikan dengan sumpahnya Minardi Mursyid di hadapan para pengurus MUI dan Muspida Sukoharjo akan segera bertaubat. Bahkan; dalam sumpahnya, ia berjanji menerima hadits sebagai sumber hukum dalam Islam, mengakui Nabi Muhammad *shallallahu ‘alaihi wasallam* sebagai penutup para nabi, mengakui akan kesalahan dan penyimpangan dalam kajian keagamaannya, siap memperbaiki tafsirnya terhadap isi Al-Qur'an, serta siap menarik rekaman-rekaman isi pengajian yang menyimpang.

Namun; hasil temuan dari Tim Koreksi tentang Ajaran Minardi (TKAM) - yang dibentuk MUI untuk menangani kasus LPPA Tauhid - di lapangan tidak sesuai dengan harapan. Kelompok ini masih aktif melakukan kegiatan dan tetap menyebarkan ajarannya. Bahkan; pengikut mereka semakin banyak.

Hal ini yang menjadi alasan utama di balik tuntutan TKAM dan MUI agar Muspida segera melarang seluruh kegiatan LPPA Tauhid.³⁷¹

Dan bila dicermati, perkembangan ajaran Minardi Mursyid di akhir-akhir ini semakin sulit dibendung. Apalagi dengan kecanggihan dunia teknologi saat ini yang memudahkan ia leluasa menyebarkan ajarannya. Salah satunya lewat channel youtube “Kajian Al-Quran Sasmito Jati.”³⁷²

³⁷¹ <https://news.detik.com/berita/d-2405220/mui-surakarta-desak-pelarangan-kelompok-inkar-sunah>. Diakses pada 30 Maret 2022.

³⁷² <https://www.youtube.com/c/KAJIANALQURANSASMITOJATI/videos>. Diakses pada 30 Maret 2022.

4. Sebab Penyimpangan Minardi Mursyid Dalam Menafsirkan Al-Qurān

Terdapat dua sebab dan alasan utama yang menjadikan ajaran Minardi Mursid dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam, terutama dalam penafsiran Al-Qurān. Di antaranya:

a. Keterbatasan dalam memahami inti ajaran Islam, terutama Al-Qurān dan As Sunnah

Hal ini dapat dibuktikan dengan kutipan di salah satu karyanya “*Al-Qurān Rahmatan Lil Alamin*”. Di mana Minardi menyebutkan bahwa hukum dan syariat Allah itu sama dengan yang diturunkan kepada para nabi sebelumnya. Tidak akan ada perubahan sama sekali hingga akhir zaman. Bahkan; hukum dan syariat ini pun juga berlaku bagi penghuni bumi yang lain.³⁷³

Begitu juga tatkala menyikapi status hadits sebagai sumber ajaran islam dalam salah satu bukunya ‘*Kedudukan Hadis Menurut Pandangan Al-Qurān*’. Ia secara lantang menyatakan bahwa Al-Qurān adalah satu-satunya hukum yang harus ditegakkan. Al-Qurān tidak butuh hukum pelengkap lain dalam menyertai Al-Qurān.³⁷⁴

b. Ketidak mampuannya dalam memahami bahasa Arab secara benar, baik lisan maupun tulisan

Hal ini dapat dibuktikan tatkala Minardi diminta untuk menerangkan beberapa tema yang berkaitan dengan *Ulum Al-Qurān* dalam bahasa Arab di acara dialog dengan MUI di Kantor Kementrian Agama Sukoharjo pada tanggal 12 Nopember 2012. Hasilnya; Minardi tidak mampu menjawab satu pun dari pertanyaan yang diajukan Dr Muinudinillah *rahimahullahu*. Bahkan; seakan terkesan menjawab asal-asalan tanpa dasar ilmu yang memadai ketika menjelaskan.³⁷⁵

³⁷³ Minardi Mursyid, tt, *Al-Qurān Rahmat an Lil Alamin*, Yayasan Tauhid Indonesia, hlm. 33.

³⁷⁴ Minardi Mursyid, tt, *Kedudukan Hadis Menurut Pandangan Al-Qurān*, Yayasan Tauhid Indonesia, hlm. 16 – 17.

³⁷⁵ Amrul Choiri, Bambang Setiaji, “Al-Qurān dan Al Sunnah Sebagai Sumber Ajaran Islam (Kajian Kritis Pemahaman Minardi Mursyid di Solo Raya)”, *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 26, No.2, (2014).

Padahal; ketidakmampuan seseorang dalam memahami bahasa Arab dengan benar, dapat mengakibatkan pemahaman yang salah dalam memahami sumber dasar syariat Islam, yaitu Al-Qurān dan As-Sunnah. Bahkan; bila dibiarkan dapat mengarah kepada pembentukan pemikiran yang sesat dan menyimpang.³⁷⁶

Maka; berijtihad dalam perkara agama oleh seseorang yang tidak berkompeten dalam bidangnya, pasti akan terjadi penyelewengan dan penyimpangan yang besar. Apabila penyimpangan tersebut diyakini dan diikuti oleh orang lain, maka niscaya akan menyesatkannya.

c. Bukti Penyimpangan Minardi Mursyid Dalam Menafsirkan Al-Qurān

Di antara bukti penyimpangan Minardi Mursyid dalam menafsirkan Al-Qurān adalah:

1) Surat Al-Baqarah ayat 177

Terdapat kata ‘وَفِي الرِّقَابِ’ (*wa fii al-riqob*) yang oleh para mufasir diinterpretasikan dengan ‘budak’,³⁷⁷ termasuk Al-Qurān terjemahan Departemen Agama Republik Indonesia.

Akan tetapi; oleh Minardi diartikan ‘penjagaan’. Ia mengaitkan dengan ‘*riqob*’ yang terdapat pada akhir surah Al-Nisa ayat 1. Padahal; kedua istilah itu memang mengandung arti dan konotasi yang berbeda.³⁷⁸

³⁷⁶ Dr. Thahir Mahmud Muhammad Ya’qub, *Asbab Khatā Fit Tafsir Dirasah Tāshiliyyah*, (Cet. I: Saudi Arabia; Dar Ibnul Jauzi, 1425 H), hlm. 988.

³⁷⁷ Ibnu Katsir, Abul Fida Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qurān Al-‘Adzim*, (Cet. I: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1419 H) jld. 1, hlm. 356. Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Fathul Qadir*, (Cet. I: Beirut; Dar Ibnu Katsir, 1414 H) jld. 2, hlm. 426.

³⁷⁸ Minardi Mursyid, tt, *Bimbingan Untuk Bertahajud*, Yayasan Tauhid Indonesia.

2) Surat Al-Baqarah ayat 184 dan 185

Terdapat kata ‘أَوْ عَلَى سَفَرٍ’ (*au ala safarin*), yang oleh para ulama ahli tafsir dan ulama ahli fikih ditafsirkan sebagai ‘musafir.’³⁷⁹ Namun; oleh Minardi diartikan ‘atas beban.’³⁸⁰

3) Surat Al-A’raf ayat 22

Terdapat kata ‘الشَّجَرَةَ’ (*asy-syajarah*), yang oleh para ulama tafsir diinterpretasikan dengan ‘pohon (di surga)’.³⁸¹ Akan tetapi, menurut Minardi, lafadz tersebut ditafsirkan ‘pertumbuhan’. Sebab; lafadz ‘الشَّجَرَةَ’ itu kata kiasan dan bukan makna sebenarnya.³⁸²

4) Surat Al-A’raf ayat 22

Terdapat kata ‘الْجَنَّةِ’ (*al-jannah*) yang oleh mufasir dinyatakan dengan ‘surga akhirat’. Akan tetapi; oleh Minardi diartikan ‘surga dunia’. Ia beranggapan bahwa keberadaan surga baru akan muncul setelah hancurnya alam semesta atau hari kiamat.³⁸³

5) Surat An-Nisā ayat 3

Terdapat kalimat ‘فَأَنْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ’ (*fan kihuu ma thaba lakum minan nisā*) yang terjemahannya “*maka kawinilah wanita-wanita (lain) yang kamu senangi*”, oleh Minardi, lafadz ‘wanita’ yang boleh dipoligami dalam ayat tersebut harus memiliki syarat, yaitu ‘janda yang mempunyai anak yatim’. Menurutny; hal itu demi

³⁷⁹ Ibnu Katsir, Abul Fidā Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qurān Al- ‘Adzim*, (Cet. I: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1419 H) jld. 3, hlm. 358. Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Fathul Qadir*, (Cet. I: Beirut; Dar Ibnu Katsir, 1414 H) jld. 1, hlm. 207.

³⁸⁰ Idem.

³⁸¹ Ibnu Katsir, Abul Fidā Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qurān Al- ‘Adzim*, (Cet. I: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1419 H) jld. 1, hlm. 369. Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Fathul Qadir*, (Cet. I: Beirut; Dar Ibnu Katsir, 1414 H) jld. 2, hlm. 222.

³⁸² <https://www.youtube.com/watch?v=vpbHWqt99xw>. Diakses pada 31 Maret 2022.

³⁸³ <https://www.youtube.com/watch?v=vpbHWqt99xw>. Diakses pada 31 Maret 2022.

menyelamatkan hajat hidup janda tersebut dan anaknya.³⁸⁴ Padahal para ulama fikih tidak mensyaratkan seperti itu.³⁸⁵

6) Surat An-Nisā ayat 122

Terdapat kata “الأنهار” (*al-anhar*), yang oleh para ulama ahli tafsir dimaknakan sebagai ‘sungai (di surga)’³⁸⁶. Akan tetapi; oleh Minardi diinterpretasikan ‘siang-siang’.³⁸⁷

D. KESIMPULAN

Dari kumpulan data yang telah dipaparkan di atas, terdapat beberapa kesimpulan. *Pertama*, kemampuan menguasai bahasa Arab dengan benar merupakan syarat mutlak untuk memahami dan menafsirkan Al-Qurān dan As-Sunnah. *Kedua*, ilmu bahasa Arab yang harus dikuasai oleh seorang mufasir adalah seluruh disiplin ilmu lisan Arab; baik yang berhubungan dengan lafaz maupun makna. *Ketiga*, MUI se-eks Karesidenan Surakarta pernah mengeluarkan pendapat bersama pada 7 April 2012 yang menyebut bahwa ajaran Minardi sesat dan melakukan penistaan agama Islam. *Kempat*, ajaran Minardi Mursyid di akhir-akhir ini semakin berkembang seiring dengan kecanggihan dunia teknologi saat ini, yang memudahkan ia leluasa menyebarkan ajarannya. *Kelima*, terdapat dua alasan utama yang menjadikan ajaran Minardi Mursyid dianggap telah menyimpang dari ajaran Islam, yaitu keterbatasan dalam memahami inti ajaran Islam, terutama Al-Qurān dan As-Sunnah dan ketidakmampuannya dalam memahami bahasa Arab secara benar, baik lisan maupun tulisan.

³⁸⁴ <https://www.youtube.com/watch?v=Pj7FziRUaFE&t=294s>. Diakses pada 31 Maret 2022.

³⁸⁵ Lihat: As Sarkhasi, Syamsuddin, *Al Mabsuth*, (Cet. I: Beirut; Dar Al Ma’rifah, 1409 H) jld. 5, hlm. 217, Al Kasani, *Bad’i Ash Shan’i’ Fi Tartib Asy Syar’i’*, (Cet. II: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1424 H) jld. 2, hlm.332, Ibnu Hazm, Ali bin Ahmad bin Sa’id, *Al Muhalla bil Atsar*, (Beirut; Dal Al Kutub Al Ilmiyyah), jld. 9, hlm. 175, dan Ibnul ‘Arabi, Abu Bakar Al Maliki, *Ahkam Al-Qurān*, (Cet.III: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1424 H) jld. 1, hlm. 409 - 410.

³⁸⁶ Abu Bakar Al Jazgiri, *Aisarut Tafasir Li Kalam Al ‘Aliyyi Al Kabir*, (Cet. V: Saudi Arabia; Maktabah Al ‘Ulum Wal Hikam, 1410 H) jld. 1, hlm. 546.

³⁸⁷ https://www.youtube.com/watch?v=zIj0_-dD2-o. Diakses pada 31 Maret 2022.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur`ān al-Karim.

Abdurrahman bin Abi Bakar, Jalaluddin As Suyuṭi, *Al Itqān Fi 'Ulūmil Qur`ān*, Cet. I, Libanon: Muassasah Ar Risalah, 2010.

Abu Bakar Al Jaza`iri, *Aisar At Tafasir Li Kalam Al 'Aliyyi Al Kabir*, Cet. V: Saudi Arabia; Maktabah Al 'Ulum Wal Hikam, 1410 H.

Abul Khaththab, Mahfudz bin Ahmad Al Hanbali, *At Tamhid*, Cet. I; Mesir: Dar Al Madani, 1406 H.

Al Kasani, *Bada`i Ash Shana`i' Fi Tartib Asy Syara`i'*, Cet. II: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1424 H.

Al Khatib Al Baghdadi, *Al Faqih Wal Mutafaqqih*, Cet. I; Saudi Arabia: Dar Ibnul Jauzi, 1417 H.

Amrul Choiri, Bambang Setiaji, "Al-Qur`ān dan Al Sunnah Sebagai Sumber Ajaran Islam (Kajian Kritis Pemahaman Minardi Mursyid di Solo Raya)", *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 26, No.2, 2014.

Ar Razi, Fahrudin Muhammad bin Umar bin Al Husain, *Manaqib Al Imam Asy Syafi'i*, Cet. I; Kairo: Maktabah Al Kuliyyat Al Azhariyyah, 1406 H.

As Sarkhasi, Syamsuddin, *Al Mabsuth*, Cet. I: Beirut; Dar Al Ma`rifah, 1409 H.

Dr. Thahir Mahmud Muhammad Ya`qub, *Asbab Khata` Fi At Tafsir Dirasah Ta`shiliyyah*, Cet. I: Saudi Arabia; Dar Ibnul Jauzi, 1425 H.

Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Kota Surakarta Tentang *Ajaran Minardi Mursyid pada Kegiatan Yayasan Tauhid INDONESIA (YATAIN) dan Lembaga Pengkajian Pemahaman Alqur'an (LPPA) TAUHID*, Nomor:15/mui-viii/iii/2013.

Ibnu Hazm, Ali bin Ahmad bin Sa'id, *Al Muhalla bil 'Atsar, t.t.*, Beirut; Dal Al Kutub Al Ilmiyyah.

Ibnu Katsir, Abul Fida` Ismail bin Umar bin Katsir, *Tafsir Al-Qur`ān Al 'Adzim*, Cet. I: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1419 H.

_____, *Tafsir Al-Qur`ān Al 'Adzim*, Cet. II; Riyadh: Darut Thaibah, 1420 H.

Ibnu Taimiyah, *Iqtidha Ash Shirath Al Mustaqim*, Cet. II, Riyadh: Dar Isybilia, 1419 H.

Ibnul 'Arabi, Abu Bakar Al Maliki, *Ahkam Al-Qur`ān*, Cet.III: Beirut; Dar Al Kutub Al Ilmiyyah, 1424 H.

Irma Runtianing, “*Ajaran Minardi Mursyid dan Korelasinya dengan Aliran Sesat di Indonesia*,” *Shahih: Journal of Islamicate Multidisciplinary*, Vol. 1, No. 1, 2016.

Khalid Abdurrahman Al ‘Ik, *Ushul At Tafsir Wa Qawa`iduhu*, Cet. 2; Yordania: Dar An Nafa`is, 1406 H.

Minardi Mursyi, t.t, *Bimbingan Untuk Bertahajud*, Yayasan Tauhid Indonesia.

Minardi Mursyid, t.t, *Al-Qur`ān Rahmat an Lil Alamin*, Yayasan Tauhid Indonesia.

Minardi Mursyid, t.t, *Kedudukan Hadis Menurut Pandangan Al-Qur`ān*, Yayasan Tauhid Indonesia.

Surat Keputusan Jaksa Agung No. Kep-169/J.A./1983 tertanggal 30 September 1983.

Syamsul Hidayat dan Amrul Choiri, “*Firqah Inkarus Sunnah Di Solo Raya (Kajian kritis Pemikiran LPPA Tauhid tentang Al-Qur`ān dan As-Sunnah*,” *Jurnal SUHUF (Pengembangan Kajian Keislaman)*, Vol. 25, No.1, 2013.

Syathibi, Abu Ishaq Ibrahim bin Musa, *Al Muwafaqat*, Cet. 1; Kairo; Dar Ibnu Affan, 1417 H.

Syaukani, Muhammad bin Ali bin Muhammad, *Fathul Qadir*, Cet. I: Beirut; Dar Ibnu Katsir, 1414 H.

Zarkasyi, *Al Burhan Fi Ulum Al-Qur`ān*, t.t, Cairo: Darul Hadits, 2008 M.

<https://ditpdpontren.kemenag.go.id/pdpp/statistik>.

<https://news.detik.com/berita/d-2405220/mui-surakarta-desak-pelarangan-kelompok-inkar-sunah>.

<https://news.detik.com/berita/d-2405220/mui-surakarta-desak-pelarangan-kelompok-inkar-sunah>.

<https://www.youtube.com/c/KAJIANALQURANSASMITOJATI/videos>.

<https://www.youtube.com/watch?v=Pj7FziRUaFE&t=294s>.

<https://www.youtube.com/watch?v=vpbHWqt99xw>.

<https://www.youtube.com/watch?v=vpbHWqt99xw>.

https://www.youtube.com/watch?v=zIj0_-dD2-o.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**HUBUNGAN ANTARA EDUKASI ILMU BALAGHOH
DENGAN KETERTARIKAN MEMPELAJARI TAFSIR AL-QUR'AN
PADA PESERTA PROGRAM I'DAD LUGHOWI LANJUTAN**

Ahyat Habibi

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
ahyathabibie@stdiis.ac.id

Arif Husnul Khuluq

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
arifluq@stdiis.ac.id

Inanda Tsabithah Salsabila

Program Studi Ahwal Syakhsiyyah
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
maiashonissuera@gmail.com

ABSTRACT

Balaghoh is a study that discusses words in Arabic, regarding their composition, meaning, as well as the beauty and accuracy in choosing the right words. The Qur'an which is considered to be at the peak of the beauty of language is a holy book that was revealed by Allah to the Prophet Muhammad through the intermediary of the angel Gabriel to mankind, as a guidance of life in this world and the hereafter. The Qur'an Interpretation is a study that helps to uncover and clarify the meaning of the Qur'an verses and extract the laws from it. This study aims to examine the correlation between balaghoh education and interest in studying the Qur'an interpretation. The approach used in this research is quantitative. The population of this study is female students who take part in the Advanced Language Preparation Program. The number of samples is at least 30 students taken by simple random sampling technique. The instrument used is a questionnaire with a Likert scale. The data analysis technique used simple linear regression with the help of SPSS version 23. The results of this study indicated that there is a significant positive correlation between balaghoh education and interest in studying the Qur'an interpretation of the Advanced Language Preparation Program

participants. So, the higher the education of balaghoh is, the higher the interest in studying the Qur'an interpretation is.

The level of correlation between balaghoh education and interest in studying the Qur'an interpretation is moderate.

Keywords: *Balaghoh; the Qur'an Interpretation.*

ABSTRAK

Ilmu balaghoh membahas perkataan dalam bahasa Arab, yaitu mengenai susunannya, maknanya, serta keindahan dan ketepatan pemilihan kata yang sesuai. Al-Qur'an yang dinilai berada di puncak keindahan bahasa adalah sebuah kitab suci yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad melalui perantara malaikat Jibril kepada umat manusia sebagai pedoman dalam kehidupan di dunia dan di akhirat. Tafsir Al-Qur'an adalah ilmu yang membantu mengungkap dan memperjelas makna ayat-ayat Al-Qur'an dan mengekstraksi hukum-hukum darinya. Penelitian ini bertujuan mengkaji tentang hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dan minat mempelajari tafsir Al-Qur'an. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kuantitatif. Populasi dari penelitian ini adalah komunitas mahasiswi yang mengikuti program I'dad Lughowi Lanjutan. Jumlah sampel sebanyak minimal 30 orang yang diambil dengan teknik *simple random sampling*. Instrumen yang digunakan adalah kuesioner dengan skala *likert*. Teknik analisis data menggunakan regresi linier sederhana dengan bantuan SPSS versi 23. Hasil dari penelitian ini menunjukkan terdapat hubungan positif yang signifikan antara edukasi ilmu balaghoh dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an pada peserta program Idad Lughowi Lanjutan. Jadi, semakin tinggi edukasi ilmu balaghoh, maka semakin tinggi pula ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an. Tingkat hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an adalah sedang.

Kata Kunci: Balaghoh; Tafsir Al-Qur'an.

A. PENDAHULUAN

Ilmu balaghoh membahas perkataan dalam bahasa arab, yaitu mengenai susunannya, maknanya, serta keindahan dan ketepatan pemilihan kata yang sesuai. Seperti yang telah dijelaskan Dr. Hamid 'Auni (2018) dalam kitab *Al-Minhaj Al-Wadhih Lil Balaghoh*:

هي في اللغة تنبئ عن الوصول والانتهاء؛ وهو أن يبلغ الرجل بعبارته كنه مراده أي غايته

Balaghoh secara etimologis menunjukkan arti sampai atau penyelesaian. Yaitu bagi seseorang untuk mencapai dengan kata-katanya apa yang dia inginkan (tujuannya).³⁸⁸ Secara terminologis, balaghoh didefinisikan sebagai:

³⁸⁸ Dr. Hamid 'Auni, *Al-Minhaj al-Wadhih lil Balaghoh*, (Cet. I. Mesir: Al-Maktabah al-Azhariyah Li al-Turats, 2018) Jld. 3, hlm. 58.

مطابقة الكلام لمقتضى الحال

Kesesuaian kalimat yang fasih (tepat, benar) dengan situasi dan kondisi.³⁸⁹

تأدية المعنى الجليل واضحا بعبارة صحيحة فصيحة، لها في النفس أثر خلاب مع ملاءمة كل كلام للموطن الذي يقال فيه و الأشخاص الذين يخاطبون

(Balaghoh berarti) menampilkan makna dengan jelas melalui ungkapan yang tepat dan fasih, yang memiliki efek menarik di hati pendengarnya, disertai kesesuaian setiap kata dengan situasi dan kondisi orang yang dituju.³⁹⁰

Ilmu balaghoh terbagi menjadi 3 (tiga) cabang ilmu besar, yaitu: ilmu bayan (membahas cara-cara menyampaikan suatu gagasan dengan redaksi yang bervariasi), ilmu ma'ani (mengkaji susunan kalimat agar terhindar dari ketidaksesuaian antara maksud pembicara dengan pemahaman pendengar) dan ilmu *badi'* (membahas tata cara memperindah suatu ungkapan, baik pada aspek lafazh maupun pada aspek makna).

Al-Qur'an yang dinilai berada di puncak keindahan bahasa adalah sebuah kitab suci yang diturunkan oleh Allah kepada Nabi Muhammad *shalallahu alaihi wasallam* melalui perantara malaikat Jibril kepada umat manusia untuk dijadikan pedoman dalam kehidupan di dunia dan di akhirat. Sebagai mukjizat terpenting Muhammad *shalallahu alaihi wasallam*, bukti kenabiannya dan puncak dari serangkaian pesan ilahi dimulai dengan yang diwahyukan kepada Adam, termasuk Taurat, Zabur dan Injil. Tafsir Al-Qur'an adalah ilmu yang membantu mengungkap dan memperjelas makna ayat-ayat Al-Qur'an dan mengekstraksi hukum-hukum darinya. Menurut Badruddin Az-Zarkasyi (2009) dalam kitab *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*:

التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد صلى الله عليه وسلم ، وبيان معانيه ، واستخراج أحكامه وحكمه ، واستمداد ذلك من علم اللغة والنحو والتصريف وعلم البيان وأصول الفقه والقراءات ويحتاج لمعرفة أسباب النزول والناسخ والمنسوخ

Tafsir Al-Qur'an adalah suatu disiplin ilmu yang diketahui dengannya pemahaman terhadap kitab Allah yang diturunkan kepada nabi-Nya Muhammad *shalallahu 'alaihi wa salam*, penjelasan makna dan implikasinya, dan mengekstrak aturan-aturan di

³⁸⁹ https://www.alukah.net/literature_language/0/10153/. Diakses tanggal 20 Februari 2022.

³⁹⁰ Ali Al-Jarim dan Mushthafa Amin, *Al-Balaghoh al-Wadhihah*, (Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.), hlm. 8.

dalamnya. Semua hal tersebut didapatkan dari ilmu linguistik (bahasa), termasuk *nahwu* (tata bahasa arab), *sharf* (morfologi kata bahasa arab), ilmu bayan, *ushul fikih* dan *qiroat*, serta perlu diketahui alasan turunnya wahyu, juga tentang *nasikh* dan *mansukh*.³⁹¹

Al-Qur'an yang merupakan wahyu dari Allah, tidak bisa sembarangan ditafsirkan. Bahkan di antara syarat seorang mufasir (yang menafsirkan Al-Qur'an) adalah berilmu dalam bahasa, karena melaluinya ia mampu menjelaskan perbendaharaan kata dan makna-makna tersembunyi dalam Al-Qur'an. Lebih spesifiknya, seorang mufasir harus paham ilmu balaghoh.

أن يكون عالماً بالبلاغة بأقسامها الثلاثة المعاني والبيان والبديع

Hendaknya (seorang mufasir) adalah seorang yang berpengetahuan dalam ilmu balaghoh beserta ketiga bagiannya: ilmu ma'ani, ilmu bayan dan ilmu *badi'*.³⁹²

Dari sini bisa dipahami bahwa keutuhan susunan kata jika mempunyai pengaruh pada suatu makna adalah bagian dari ilmu balaghoh, dan mengungkapkan makna dan mencapai apa yang dimaksud dari sebuah perkataan adalah bagian dari ilmu balaghoh pula. Ini dengan sendirinya mengungkapkan hubungan antara ilmu balaghoh dengan tafsir Al-Qur'an.

Program I'dad Lughowi Lanjutan adalah sarana yang disediakan oleh Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember yang diperuntukkan bagi lulusan I'dad Lughowi Pemula atau lulusan pondok pesantren yang ingin mempelajari Bahasa Arab tingkat lanjutan sebagai persiapan mendaftar di program studi S1. Peserta program ini akan dibekali dengan kemampuan berbahasa Arab yang fasih dan berbagai macam disiplin ilmu agama. Mereka juga akan dibekali dengan hafalan Al-Qur'an dan hadis, yang sangat dibutuhkan bagi orang yang akan mendalami ilmu agama, sebagai pondasi dan rujukan keilmuan mereka nantinya.

Penelitian ini dilatarbelakangi oleh pengalaman pribadi peneliti setelah memulai memberikan pengajaran mengenai ilmu balaghoh kepada peserta program I'dad Lughowi Lanjutan. Peneliti sempat memberikan contoh praktik ilmu balaghoh dalam tafsir Al-Qur'an

³⁹¹ Badruddin Az-Zarkasyi, *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an*, (Kairo: Dar al-Hadits, 2009), jld. 1, hlm. 105.

³⁹² 'Imad 'Ali Abdus Sami' Husein, *al-Taysir fi Ushul wa Ittijahat al-Tafsir*, (Madinah: Dar al-Iman, 2012), hlm. 31.

kepada peserta didik. Dalam pengamatan peneliti, terlihat adanya ketertarikan peserta didik terhadap tafsir Al-Qur'an setelah mempelajari ilmu balaghoh. Dari hasil pengamatan tersebut, peneliti ingin menggali lebih dalam lagi benarkah ada hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dengan minat atau ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an.

Adapun tujuan penelitian ini adalah mengkaji tentang hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an pada peserta program I'dad Lughowi Lanjutan.

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kuantitatif. Penelitian kuantitatif didasarkan pada paradigma positivisme, yang berasumsi bahwa fakta sosial adalah stabil, terpisah dari perasaan dan keyakinan individu. Penelitian kuantitatif bertujuan untuk menguji teori yang dirumuskan dalam hipotesis dengan menggunakan teknik statistik.³⁹³ Tujuan penelitian ini adalah tim peneliti ingin memaparkan secara objektif mengenai “Hubungan Antara Edukasi Ilmu Balaghoh Terhadap Ketertarikan Mempelajari Tafsir Al-Qur'an pada Peserta Program I'dad Lughowi Lanjutan.”

Populasi adalah keseluruhan subjek penelitian, sedangkan sampel adalah sebagian atau wakil populasi yang diteliti.³⁹⁴ Populasi dari penelitian ini adalah 30 orang mahasiswa yang mengikuti program I'dad Lughowi Lanjutan di tahun 2021-2022, yang diambil dengan teknik *simple random sampling*, karena semua anggota populasi diberikan kesempatan yang sama untuk dipilih sebagai sampel penelitian.³⁹⁵

Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini adalah kuesioner yang disebarakan kepada para responden. Kuesioner merupakan teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara memberi seperangkat pertanyaan atau pernyataan tertulis kepada responden untuk dijawabnya.³⁹⁶ Penelitian ini menggunakan pengukuran dengan skala *likert* yang biasa

³⁹³ M. Djunaidi Ghony dan Fauzan Almanshur, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), hlm. 115.

³⁹⁴ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2020), hlm. 174.

³⁹⁵ Widodo, *Metode Penelitian Populer & Praktis* (Depok: Rajawali Pers, 2019), hlm. 69.

³⁹⁶ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2020), hlm. 199.

digunakan untuk mengukur sikap, pendapat dan persepsi seseorang atau sekelompok orang tentang fenomena sosial.

Teknik analisis data yang digunakan adalah analisis regresi linier sederhana untuk mengetahui pengaruh antara variabel satu (independen) dengan variabel lain (dependen).³⁹⁷ Teknik analisis data dilakukan dengan bantuan *Statistical Package for Social Sciences* (SPSS) for Windows versi 23.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Dari kuesioner yang terkumpul melalui google form, dilakukan uji validitas untuk mengetahui kesesuaian kuesioner yang digunakan oleh peneliti dalam memperoleh dan mengukur data penelitian dari para responden. Hasil uji validitas dengan rumus korelasi *bivariate person* menggunakan SPSS versi 23 dapat dilihat pada tabel 1 dan 2 berikut ini.

Tabel 1. Hasil Uji Validitas Variabel X
Correlations

	X.p1	X.p2	X.p3	X.p4	X.p5	X.p6	X.p7	X.p8	X.p9	X.p10	X
X.p1 Pearson Correlation	1	.279	.495*	.574*	.611*	.163	.358	.267	.152	.075	.507*
Sig. (2-tailed)		.135	.005	.001	.000	.390	.052	.154	.422	.695	.004
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p2 Pearson Correlation	.279	1	.520*	.492*	.429*	.693*	.344	.553*	.620*	.539**	.783*
Sig. (2-tailed)	.135		.003	.006	.018	.000	.063	.002	.000	.002	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

³⁹⁷ V. Wiratna Sujarweni, SPSS Untuk Penelitian (Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2015), hlm. 144.

X.p3	Pearson Correlation	.495*	.520*	1	.494*	.571*	.429*	.529*	.455*	.511*	.449*	.741*
	Sig. (2-tailed)	.005	.003		.006	.001	.018	.003	.012	.004	.013	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p4	Pearson Correlation	.574*	.492*	.494*	1	.706*	.115	.279	.122	.063	.005	.503*
	Sig. (2-tailed)	.001	.006	.006		.000	.543	.136	.519	.742	.978	.005
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p5	Pearson Correlation	.611*	.429*	.571*	.706*	1	.244	.280	.323	.260	.112	.610*
	Sig. (2-tailed)	.000	.018	.001	.000		.194	.133	.081	.165	.557	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p6	Pearson Correlation	.163	.693*	.429*	.115	.244	1	.554*	.827*	.897*	.861**	.843*
	Sig. (2-tailed)	.390	.000	.018	.543	.194		.002	.000	.000	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p7	Pearson Correlation	.358	.344	.529*	.279	.280	.554*	1	.587*	.582*	.579**	.696*
	Sig. (2-tailed)	.052	.063	.003	.136	.133	.002		.001	.001	.001	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

X.p8	Pearson Correlation	.267	.553*	.455*	.122	.323	.827*	.587*	1	.838*	.779**	.828*
	Sig. (2-tailed)	.154	.002	.012	.519	.081	.000	.001		.000	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p9	Pearson Correlation	.152	.620*	.511*	.063	.260	.897*	.582*	.838*	1	.862**	.842*
	Sig. (2-tailed)	.422	.000	.004	.742	.165	.000	.001	.000		.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p10	Pearson Correlation	.075	.539*	.449*	.005	.112	.861*	.579*	.779*	.862*	1	.767*
	Sig. (2-tailed)	.695	.002	.013	.978	.557	.000	.001	.000	.000		.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X	Pearson Correlation	.507*	.783*	.741*	.503*	.610*	.843*	.696*	.828*	.842*	.767**	1
	Sig. (2-tailed)	.004	.000	.000	.005	.000	.000	.000	.000	.000	.000	
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Tabel 2. Hasil Uji Validitas Variabel Y
Correlations

	Y.p1	Y.p2	Y.p3	Y.p4	Y.p5	Y.p6	Y.p7	Y.p8	Y.p9	Y.p10	Y
Y.p1 Pearson Correlation Sig. (2- tailed) N	1 30	.537* .002 30	.831* .000 30	.316 .088 30	.374* .042 30	.478* .008 30	.738* .000 30	.630* .000 30	.531* .003 30	.578** .001 30	.730* .000 30
Y.p2 Pearson Correlation Sig. (2- tailed) N	.537* .002 30	1 30	.677* .000 30	.451* .012 30	.671* .000 30	.835* .000 30	.509* .004 30	.568* .001 30	.960* .000 30	.961** .000 30	.891* .000 30
Y.p3 Pearson Correlation Sig. (2- tailed) N	.831* .000 30	.677* .000 30	1 30	.333 .072 30	.401* .028 30	.606* .000 30	.770* .000 30	.776* .000 30	.671* .000 30	.718** .000 30	.825* .000 30
Y.p4 Pearson Correlation Sig. (2- tailed) N	.316 .088 30	.451* .012 30	.333 .072 30	1 30	.859* .000 30	.625* .000 30	.395* .031 30	.437* .016 30	.466* .009 30	.513** .004 30	.669* .000 30

Y.p5	Pearson Correlation	.374*	.671*	.401*	.859*	1	.584*	.356	.393*	.608*	.646**	.733*
	Sig. (2-tailed)	.042	.000	.028	.000		.001	.053	.032	.000	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p6	Pearson Correlation	.478*	.835*	.606*	.625*	.584*	1	.637*	.714*	.863*	.877**	.896*
	Sig. (2-tailed)	.008	.000	.000	.000	.001		.000	.000	.000	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p7	Pearson Correlation	.738*	.509*	.770*	.395*	.356	.637*	1	.901*	.497*	.547**	.771*
	Sig. (2-tailed)	.000	.004	.000	.031	.053	.000		.000	.005	.002	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p8	Pearson Correlation	.630*	.568*	.776*	.437*	.393*	.714*	.901*	1	.567*	.612**	.804*
	Sig. (2-tailed)	.000	.001	.000	.016	.032	.000	.000		.001	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p9	Pearson Correlation	.531*	.960*	.671*	.466*	.608*	.863*	.497*	.567*	1	.918**	.880*
	Sig. (2-tailed)	.003	.000	.000	.009	.000	.000	.005	.001		.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

Y.p1 0	Pearson	.578*	.961*	.718*	.513*	.646*	.877*	.547*	.612*	.918*	1	.915*
	Correlatio	*	*	*	*	*	*	*	*	*		*
	n											
	Sig. (2-tailed)	.001	.000	.000	.004	.000	.000	.002	.000	.000		.000
N		30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y	Pearson	.730*	.891*	.825*	.669*	.733*	.896*	.771*	.804*	.880*	.915**	1
	Correlatio	*	*	*	*	*	*	*	*	*		
	n											
	Sig. (2-tailed)	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	
N		30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Dari hasil uji validitas di atas didapatkan nilai signifikansi untuk semua item pertanyaan lebih kecil dari 5%. Sehingga semua item pertanyaan kuesioner dinyatakan valid dapat digunakan sebagai instrumen penelitian.

Dilakukan uji reliabilitas yang bertujuan untuk mengetahui apakah kuesioner memiliki konsistensi jika pengukuran dilakukan secara berulang. Hasil uji reliabilitas variabel edukasi ilmu balaghoh (X) dan variabel ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an (Y) dapat dilihat pada tabel 3 dan tabel 4 berikut.

Tabel 3. Hasil Uji Reliabilitas Variabel X
Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.895	10

Tabel 4. Hasil Uji Reliabilitas Variabel Y
Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.942	10

Kuesioner dikatakan reliabel jika nilai *cronbach alpha* lebih besar dari 0,60. Dari hasil perhitungan uji reliabilitas di atas diperoleh nilai koefisien reliabilitas kuesioner variabel X sebesar 0,895 dan kuesioner variabel Y sebesar 0,942. Berdasarkan nilai koefisien reliabilitas tersebut dapat disimpulkan bahwa kuesioner dalam penelitian reliabel atau konsisten, sehingga dapat digunakan sebagai instrumen penelitian.

Uji normalitas dilakukan untuk mengecek apakah data penelitian berasal dari populasi yang sebarannya normal. Dari hasil uji normalitas menggunakan teknik *Statistic Non Parametrik One Sample Kolmogorov-Smirnov* diperoleh hasil seperti pada tabel 5 berikut.

Tabel 5. Hasil Uji Normalitas
One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test

		Unstandardized Predicted Value
N		30
Normal Parameters ^{a,b}	Mean	43.6000000
	Std. Deviation	2.50926911
Most Extreme Differences	Absolute	.143
	Positive	.143
	Negative	-.124
Test Statistic		.143
Asymp. Sig. (2-tailed)		.119 ^c
Monte Carlo Sig. (2-tailed)	Sig.	.532 ^d
99% Confidence Interval	Lower Bound	.519
	Upper Bound	.544

a. Test distribution is Normal.

- b. Calculated from data.
- c. Lilliefors Significance Correction.
- d. Based on 10000 sampled tables with starting seed 2000000.

Dari hasil uji normalitas *Kolmogorov-smirnov* di atas didapatkan nilai signifikansi sebesar 0,532 yang lebih besar dari 0,05. Sehingga dapat disimpulkan bahwa untuk variabel independen yaitu edukasi ilmu balaghoh (X) dan variabel dependen yaitu ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an (Y) berasal dari populasi normal pada taraf signifikansi 0,05. Kedua variabel tersebut secara statistik berdistribusi normal dan layak digunakan sebagai data penelitian.

Analisis korelasi adalah suatu cara atau metode untuk mengetahui ada atau tidaknya hubungan linear antar variabel. Apabila terdapat hubungan maka perubahan-perubahan yang terjadi pada salah satu variabel X akan mengakibatkan terjadinya perubahan pada variabel lainnya (Y). Uji analisis korelasi juga berfungsi untuk mengetahui tingkat keeratan hubungan antar variabel. Hasil uji analisis korelasi antara variabel edukasi ilmu balaghoh (X) dan variabel ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an (Y) dapat dilihat pada tabel 6 berikut.

**Tabel 6. Hasil Uji Analisis
Correlations**

		Edukasi Ilmu Balaghoh (X)	Ketertarikan Mempelajari Tafsir Al-Qur'an (Y)
Edukasi Ilmu Balaghoh (X)	Pearson Correlation	1	.518**
	Sig. (2-tailed)		.003
	N	30	30
Ketertarikan Mempelajari Tafsir Al-Qur'an (Y)	Pearson Correlation	.518**	1
	Sig. (2-tailed)	.003	
	N	30	30

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Dari hasil uji analisis korelasi di atas didapatkan nilai signifikansi sebesar 0.003 yang lebih kecil dari 0.05, yang menunjukkan adanya hubungan antara variabel edukasi ilmu *balaghoh* (X) dan variabel ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an (Y). Didapatkan juga nilai korelasi sebesar 0.518. Angka positif menunjukkan adanya hubungan positif yang signifikan antara edukasi ilmu balaghoh dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an pada peserta program Idad Lughowi Lanjutan. Sehingga semakin tinggi edukasi ilmu balaghoh, maka semakin tinggi pula ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an. Tingkat hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an dikategorikan berada pada tingkat sedang (0,41-0,60).

Mengetahui hal tersebut, hendaknya bagi setiap orang yang ingin mempelajari tafsir Al-Qur'an agar membekali dirinya dengan ilmu balaghoh, agar dia bisa memahami dan memaknai Al-Qur'an sebagaimana mestinya. Agar dia bisa mencapai makna yang dimaksud oleh suatu ayat, karena untuk tujuan itulah Al-Qur'an diturunkan; sebagai pedoman hidup bagi manusia. Tidak mungkin seseorang menjadikan sesuatu yang tidak dia pahami sebagai pedoman.

Allah Ta'ala berfirman:

كُتِبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكًا لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ ۖ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ

*Kitab (Al-Qur`ān) yang Kami turunkan kepadamu penuh berkah agar mereka menghayati ayat-ayatnya dan agar orang-orang yang berakal sehat mendapat pelajaran.*³⁹⁸

Ibnu Utsaimin menjelaskan dalam kitabnya *Ushul fi al-Tafsir*:

اللَّهُ تَعَالَى بَيْنَ أَنْ الْحِكْمَةَ مِنْ أَنْزَالِ هَذَا الْقُرْآنِ الْمُبَارَكِ؛ أَنْ يَتَدَبَّرَ النَّاسُ آيَاتِهِ، وَيَتَعَطَّوْا بِمَا فِيهِ

Allah Ta'ala menjelaskan bahwa hikmah di balik diturunkannya Al-Qur'an yang diberkahi ini; agar manusia mentadabburi ayat-ayatnya, dan mengambil pelajaran dengan apa yang terkandung di dalamnya.³⁹⁹

والتدبر هو التأمل في الألفاظ للوصول إلى معانيها، فإذا لم يكن ذلك، فأتت الحكمة من إنزال القرآن، وصار مجرد ألفاظ لا تأثير لها

³⁹⁸ QS. Sad (38): 29.

³⁹⁹ Abu 'Abdullah Muhammad bin Shalih bin Muhammad bin Sulaiman bin Abdur Rahman Al-'Utsaimin At-Tamimi, *Ushul fi al-Tafsir*, hlm. 23.

Tadabbur yaitu menelaah (makna) tiap-tiap kata demi mencapai maknanya (mendalaminya). Karena jika tidak demikian, maka hikmah di balik diturunkannya Al-Qur'an hilang, dan (Al-Qur'an) hanya menjadi kata-kata yang tidak memiliki pengaruh (makna).⁴⁰⁰

Allah Ta'ala juga berfirman:

أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْعَانَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

*Apakah mereka tidak merenungkan Al-Qur'an, ataukah hati mereka terkunci?*⁴⁰¹

Dalam ayat ini Allah Ta'ala menegur orang-orang yang tidak merenungkan Al-Qur'an, bahkan mengatakan bahwa hal tersebut adalah salah satu tanda telah terkuncinya hati mereka, dan bahwa kebaikan tidak sampai kepada mereka.

Al-Qurthubi (1933-1950) menjelaskan dalam tafsirnya:

أي بل على قلوب أقفال أفلها الله عز وجل عليهم فهم لا يعقلون: أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا

Ataukah hati mereka sudah terkunci? Maksudnya, di dalam hati mereka terdapat kunci-kunci yang telah Allah kunci hati mereka dengannya, sehingga mereka tidak mengerti.⁴⁰²

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan, maka dapat diambil kesimpulan bahwa terdapat hubungan positif yang signifikan antara edukasi ilmu balaghoh dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an pada peserta program Idad Lughowi Lanjutan. Sehingga semakin tinggi edukasi ilmu balaghoh, maka semakin tinggi pula ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an. Tingkat hubungan antara edukasi ilmu balaghoh dengan dengan ketertarikan mempelajari tafsir Al-Qur'an adalah hubungan yang sedang.

⁴⁰⁰ Abu 'Abdullah Muhammad bin Shalih bin Muhammad bin Sulaiman bin Abdur Rahman Al-Utsaimin At-Tamimi, *Ushul fi al-Tafsir*, hlm. 23.

⁴⁰¹ QS. Muhammad (47): 24.

⁴⁰² Abu 'Abdullah Muhammad bin Ahmad bin Abu Bakr Al-Anshari Al-Qurthubi, *Al-Jami' li al-Ahkām al-Qur'ān wa al-Mubīn lima Tadhammanhu min al-Sunnah wa al-Furqān*, jld. 16, hlm. 246.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an Al-Karim.

Al-Jarim, Ali dan Musthafa Amin. *Al-Balaghoh al-Wadhihah.* Mesir: Dar al-Ma'arif, t.th.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik.* Jakarta: Rineka Cipta, 2020.

Auni, Hamid. *Al-Minhaj al-Wadhih lil Balaghoh.* Cet. I. Mesir: Al-Maktabah al-Azhariyah Li al-Turats, 2018.

Az-Zarkasyi, Badruddin. *Al-Burhan fi 'Ulum Al-Qur'an.* Kairo: Dar al-Hadits, 2009.

Ghony, M. Djunaidi dan Fauzan Almanshur. *Metodologi Penelitian Kualitatif.* Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

Husein, Imad Ali Abdus Sami. *al-Taysir fi Ushul wa Ittijahat al-Tafsir.* Madinah: Dar al-Iman, 2012.

Shabeek, Eid Muhammad. https://www.alukah.net/literature_language/0/10153/. Diakses tanggal 20 Februari 2022.

Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D.* Bandung: Alfabeta, 2020.

Sujarweni, V. Wiratna. *SPSS Untuk Penelitian.* Yogyakarta: Pustaka Baru Press, 2015.

Widodo. *Metode Penelitian Populer & Praktis.* Depok: Rajawali Pers, 2019.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



**HUBUNGAN ANTARA EDUKASI HADIS QUDSI DENGAN KARAKTER RELIGIUS
PADA KOMUNITAS KAJIAN KEISLAMAN PROBOLINGGO**

Irfan Yuhadi

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

irfan.yuhadi@stdiis.ac.id

Nurul Budi Murtini

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

nurulb@stdiis.ac.id

Muhammad Yassir

Program Studi Ahwal Syaksiyyah

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

yasir.najm86@gmail.com

ABSTRACT

Education is a virtue that makes scientific regeneration work. Through education the quality of understanding can be improved. So that slowly the ignorance that exists in a community can be eliminated. Social change can be realized through continuous education. Especially if the education given to the community is qudsi hadith that are sourced from the holy word of Allah. Hadith qudsi education is teaching and educating others about the hadith qudsi narrated by the Prophet – may Allah's peace and blessings be upon him – from Allah the Exalted and Glorious, while religious character is a religious trait that is inherent and manifests in behavior and actions. The approach used in this study is a quantitative approach with the type of correlational research to determine the correlation between hadith qudsi education and religious character. The population of this research is the Islamic Lectures community in Probolinggo. The number of samples in this study were 30 people taken by simple random sampling technique. The results showed that there was a significant positive correlation between hadith qudsi education and religious character in the Probolinggo Lecture community, so that the higher the education of hadith qudsi, the higher the religious character.

The level of correlation between hadith qudsi education and religious character is a strong correlation.

Keywords: *education; hadith qudsi; religious character.*

ABSTRAK

Edukasi merupakan suatu keutamaan yang menjadikan regenerasi keilmuan dapat berjalan. Melalui edukasi kualitas pemahaman dapat ditingkatkan, sehingga perlahan-lahan kejahilan yang ada di suatu komunitas dapat dihilangkan. Perubahan sosial dapat terwujud melalui edukasi yang dijalankan secara berkesinambungan. Terlebih jika edukasi yang diberikan kepada masyarakat adalah hadis-hadis qudsi yang bersumber dari firman Allah yang suci. Edukasi hadis qudsi adalah mengajarkan dan mendidik orang lain tentang hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Nabi *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* dari Allah *Subhanahu wa Ta’ala*, sedangkan karakter religius adalah sifat keagamaan yang melekat dan terealisasikan dalam perilaku dan tindakan. Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kuantitatif dengan jenis penelitian korelasi untuk mengetahui hubungan antara edukasi hadis qudsi dan karakter religius. Populasi dari penelitian ini adalah komunitas Kajian Keislaman di Probolinggo. Jumlah sampel dalam penelitian ini sebanyak 30 orang yang diambil dengan teknik *simple random sampling*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif yang signifikan antara edukasi hadis qudsi dan karakter religius pada komunitas Kajian Probolinggo, sehingga semakin tinggi edukasi hadis qudsi, semakin tinggi pula karakter religius. Tingkat hubungan antara edukasi hadis qudsi dan karakter religius adalah hubungan yang kuat.

Kata Kunci: edukasi; hadis qudsi; karakter religius.

A. PENDAHULUAN

Edukasi merupakan suatu keutamaan yang menjadikan regenerasi keilmuan dapat berjalan. Melalui edukasi kualitas pemahaman dapat ditingkatkan. Sehingga perlahan-lahan kejahilan yang ada di suatu komunitas dapat dihilangkan. Oleh karena itu, di antara tugas Rasul adalah mengedukasi umatnya agar mereka mendapatkan petunjuk dan jauh dari kesesatan.⁴⁰³ Perubahan sosial dapat terwujud melalui edukasi yang dijalankan secara berkesinambungan. Terlebih jika edukasi yang diberikan kepada masyarakat adalah hadis-hadis qudsi yang bersumber dari firman Allah yang suci.

Edukasi secara bahasa artinya adalah perihal pendidikan. Adapun hadis qudsi adalah hadis yang diriwayatkan oleh Nabi *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* dari Allah *Subhanahu wa Ta’ala* tetapi bukan dengan rangkaian, susunan dan kemukjizatan seperti Al-Qur’an.

⁴⁰³ QS. Al-Jumu’ah (62): 2.

Rangkaian dan susunan lafaz atau kalimat dalam hadis qudsi hampir sama dengan atau seperti hadis nabawi.⁴⁰⁴ Sehingga yang dimaksud dengan edukasi hadis qudsi adalah mengajarkan dan mendidik orang lain tentang hadis qudsi yang diriwayatkan oleh Nabi *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* dari Allah *Subhanahu wa Ta’ala*.

Karakter adalah sikap pribadi yang stabil dari hasil konsolidasi secara progresif dan dinamis yang mengintegrasikan antara pernyataan dengan tindakan.⁴⁰⁵ Karakter merupakan kualitas moral, akhlak atau budi pekerti individu yang merupakan pribadi khusus yang membedakannya dengan individu yang lainnya. Karakter adalah bagian nilai-nilai yang baik yang terpatrit dalam diri dan terejawantahkan dalam perilaku.⁴⁰⁶ Adapun religius secara bahasa artinya adalah bersifat keagamaan. Sehingga karakter religius adalah sifat keagamaan yang melekat dan terealisasikan dalam perilaku dan tindakan.

Di antara bentuk edukasi hadis qudsi adalah adalah; *Pertama*, mengajarkan tentang berbaik sangka kepada Allah. Karena Allah tergantung pada persangkaan hamba-Nya kepadanya.⁴⁰⁷ Sehingga apabila seorang hamba menyangka bahwa Allah akan menerima amal shalihnya, memberikan balasan kepadanya berupa ganjaran kebaikan, mengampuninya jika ia bertaubat, maka hamba itu akan mendapatkan apa yang ia persangkakan tersebut. *Kedua*, mengajarkan tentang luasnya ampunan Allah. Sebesar dan sebanyak apapun dosa seorang hamba, niscaya Allah mampu untuk mengampuninya.⁴⁰⁸

Ketiga, mengajarkan untuk berinfak. Harta yang diinfakkan akan senantiasa diganti oleh Allah.⁴⁰⁹ *Keempat*, mengajarkan untuk menyambung hubungan kekerabatan. Allah akan bersikap lembut dan merahmati orang yang menyambung hubungan kekerabatan. Sedangkan orang yang memutuskan hubungan kekerabatan, maka Allah tidak melimpahkan rahmat kepada orang tersebut.⁴¹⁰

⁴⁰⁴ Ishamuddin Al-Shababithi, *Shahih Hadits Qudsi dan Sarahnya*, terj. Umar Mujtahid (Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi’i, 2014), hlm. 11.

⁴⁰⁵ Yahya Khan, *Bina Karakter Anak Usia Dini* (Bandung: PT. Media Group, 2012), hlm 15.

⁴⁰⁶ Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter* (Jakarta: Pranada Media Group, 2009), hlm 23.

⁴⁰⁷ Muhammad bin Isma’il Al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, (Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H), no. 7405.; Abu Husain Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi al-Naisaburi, *Shahih Muslim* (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1437 H), no. 2675.

⁴⁰⁸ Abu ‘Isa Muhammad bin ‘Isa bin Saurah al-Tirmidzi, *Al-Jami’ al-Shahih: Sunan al-Tirmidzi* (Cet. I; Kairo: Al-Dar al-‘Alamiyyah, 1439 H), no. 3540. Dishahihkan oleh Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *Shahih al-Jami’*, no. 4338.

⁴⁰⁹ Al-Bukhari. *Shahih al-Bukhari*, no. 4684.

⁴¹⁰ Al-Bukhari. *Shahih al-Bukhari*, no. 4830.; Muslim, *Shahih Muslim*, no. 2554.

Kelima, mengajarkan agar tidak berbuat zalim. Zalim adalah meletakkan sesuatu bukan pada tempatnya. Perbuatan zalim merupakan penyebab seseorang ditimpa kegelapan pada Hari Kiamat. Kezaliman terbagi menjadi dua, yaitu; kezaliman terhadap diri sendiri, berupa kemaksiatan yang dilakukan oleh hamba kepada Allah dan kezaliman terhadap sesama hamba, kezaliman jenis ini tidak akan dibiarkan oleh Allah. Allah akan menuntut hamba yang berbuat kezaliman jenis ini pada hari Kiamat.⁴¹¹

Terdapat beberapa penelitian terdahulu tentang hadis qudsi dan karakter religius, di antaranya adalah: penelitian yang dilakukan oleh Hendri Fauza dan Asmidar Rohimi Sipahutar pada tahun 2021,⁴¹² yang menyatakan bahwa terdapat hubungan yang signifikan antara intensitas terhadap karakter religius siswa. Aan Fardani Ubaidillah, Ibrahim Bafadal, Nurul Ulfatin dan Achmad Supriyanto pada tahun 2019,⁴¹³ yang menyebutkan bahwa kepemimpinan pembelajaran kepala sekolah berpengaruh terhadap karakter religius-toleran siswa muslim. Sri Lestari dan Yusuf pada tahun 2017,⁴¹⁴ menjelaskan bahwa terdapat hubungan positif dan signifikan pembelajaran PPKn dan pembinaan sikap spiritual dalam pembentukan karakter religius. Siti Nurlaela, Saepul Millah dan Ahmad Abdur Rohman pada tahun 2015,⁴¹⁵ yang menyatakan bahwa terdapat hubungan antara kemampuan belajar siswa baca tulis Al-Quran dengan prestasi belajar siswa.

Penelitian ini berbeda dengan beberapa penelitian sebelumnya. Adapun tujuan penelitian ini adalah untuk mengetahui hubungan antara edukasi hadis qudsi dengan karakter religius pada komunitas Kajian Keislaman Probolinggo.

⁴¹¹ Muslim, *Shahih Muslim*, no. 2577.

⁴¹² Hendri Fauza dan Asmidar Rohimi Sipahutar, "Hubungan Intensitas Mengikuti Pembelajaran Akidah Akhlak Dengan Karakter Religius Siswi di SMK Cerdas Murni Tembung," *Cybernetics: Jurnal Educational Research and Social Studies*, Vol. 2, No. 3 (2021).

⁴¹³ Aan Fardani Ubaidillah, Ibrahim Bafadal, Nurul Ulfatin dan Achmad Supriyanto, "Hubungan Antara Kepemimpinan Pembelajaran Kepala Sekolah, Kompetensi Pedagogik Guru PAI dan Karakter Religius-Toleran Siswa Muslim di Sekolah Multikultural," *Educational and Human Development Journal*, Vol. 4, No. 2 (2019).

⁴¹⁴ Sri Lestari dan Yusuf, "Hubungan Pembelajaran PPKn dan Pembinaan Sikap Spiritual dalam Pembentukan Karakter Religius Pada Siswa Kelas X Madrasah Aliyah Negeri 3 Sragen Tahun Ajaran 2016/2017," *Global Citizen: Jurnal Ilmiah Kajian Pendidikan Kewarganegaraan*, Vol. 3, No. 1 (2017).

⁴¹⁵ Siti Nurlaela, Saepul Millah dan Ahmad Abdur Rohman, "Hubungan Antara Kemampuan BTQ Siswa Dengan Prestasi Belajar Mereka Dalam Mata Pelajaran Al-Quran Hadis," *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 3, No. 1 (2015).

B. METODE PENELITIAN

Pendekatan yang digunakan dalam penelitian ini adalah pendekatan kuantitatif dengan jenis penelitian korelasi. Penelitian kuantitatif didasarkan pada paradigma positivisme, yang berasumsi bahwa fakta sosial adalah stabil, terpisah dari perasaan dan keyakinan individu. Penelitian kuantitatif bertujuan untuk menguji teori yang dirumuskan dalam hipotesis dengan menggunakan teknik statistik.⁴¹⁶ Adapun penelitian korelasi bertujuan untuk menemukan ada tidaknya hubungan dan apabila ada, berapa eratnya hubungan serta berarti atau tidak hubungan itu.⁴¹⁷

Populasi dari penelitian ini adalah komunitas Kajian Keislaman di Probolinggo. Jumlah sampel dalam penelitian ini sebanyak 30 orang yang diambil dengan teknik *simple random sampling*, karena semua anggota populasi diberikan kesempatan yang sama untuk dipilih sebagai sampel penelitian.⁴¹⁸

Instrumen yang digunakan dalam penelitian ini adalah kuesioner yang disebarakan kepada para responden. Kuisisioner merupakan teknik pengumpulan data yang dilakukan dengan cara memberi seperangkat pertanyaan atau pernyataan tertulis kepada responden untuk dijawabnya. Penelitian ini menggunakan pengukuran dengan skala *likert* yang biasa digunakan untuk mengukur sikap, pendapat dan persepsi seseorang atau sekelompok orang tentang fenomena sosial.⁴¹⁹

Pengujian yang dilakukan dalam penelitian ini antara lain adalah: uji kualitas data dengan melakukan uji validitas dan uji reliabilitas. Kemudian dilanjutkan dengan uji normalitas, lalu dilakukan uji korelasi. Pengujian dilakukan dengan bantuan *Statistical Package for Social Sciences (SPSS) for Windows* versi 23.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Setelah kuesioner terkumpul dilakukan uji validitas untuk mengetahui kesesuaian kuesioner yang digunakan oleh peneliti dalam memperoleh dan mengukur data penelitian dari

⁴¹⁶ M. Djunaidi Ghony dan Fauzan Almanshur, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012), hlm. 115.

⁴¹⁷ Suharsimi Arikunto, *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik* (Jakarta: Rineka Cipta, 2020), hlm. 313.

⁴¹⁸ Widodo, *Metode Penelitian Populer & Praktis* (Depok: Rajawali Pers, 2019), hlm. 69.

⁴¹⁹ Sugiono, *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D* (Bandung: Alfabeta, 2020), hlm. 146.

para responden. Hasil uji validitas dengan rumus korelasi *bivariate person* menggunakan SPSS versi 23 dapat dilihat pada tabel 1 dan 2 berikut ini.

Tabel 1. Hasil Uji Validitas Variabel Edukasi Hadis Qudsi
Correlations

	X.p1	X.p2	X.p3	X.p4	X.p5	X.p6	X.p7	X.p8	X.p9	X.p10	X
X.p1 Pearson Correlation	1	.759**	.486**	.685**	.677**	.859**	.490**	.395*	.319	.612**	.836**
Sig. (2-tailed)		.000	.006	.000	.000	.000	.006	.031	.085	.000	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p2 Pearson Correlation	.759**	1	.566**	.697**	.663**	.585**	.476**	.276	.395*	.591**	.810**
Sig. (2-tailed)	.000		.001	.000	.000	.001	.008	.139	.031	.001	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p3 Pearson Correlation	.486**	.566**	1	.635**	.536**	.493**	.688**	.392*	.476**	.608**	.791**
Sig. (2-tailed)	.006	.001		.000	.002	.006	.000	.032	.008	.000	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p4 Pearson Correlation	.685**	.697**	.635**	1	.443*	.556**	.584**	.516**	.371*	.610**	.802**
Sig. (2-tailed)	.000	.000	.000		.014	.001	.001	.004	.044	.000	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p5 Pearson Correlation	.677**	.663**	.536**	.443*	1	.620**	.359	.136	.621**	.715**	.792**
Sig. (2-tailed)	.000	.000	.002	.014		.000	.051	.474	.000	.000	.000

N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p6	Pearson Correlation	.859**	.585**	.493**	.556**	.620**	1	.428*	.333	.262	.606**	.764**
	Sig. (2- tailed)	.000	.001	.006	.001	.000		.018	.072	.162	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p7	Pearson Correlation	.490**	.476**	.688**	.584**	.359	.428*	1	.558**	.346	.432*	.693**
	Sig. (2- tailed)	.006	.008	.000	.001	.051	.018		.001	.061	.017	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p8	Pearson Correlation	.395*	.276	.392*	.516**	.136	.333	.558**	1	.331	.494**	.554**
	Sig. (2- tailed)	.031	.139	.032	.004	.474	.072	.001		.074	.006	.001
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p9	Pearson Correlation	.319	.395*	.476**	.371*	.621**	.262	.346	.331	1	.489**	.635**
	Sig. (2- tailed)	.085	.031	.008	.044	.000	.162	.061	.074		.006	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X.p10	Pearson Correlation	.612**	.591**	.608**	.610**	.715**	.606**	.432*	.494**	.489**	1	.817**
	Sig. (2- tailed)	.000	.001	.000	.000	.000	.000	.017	.006	.006		.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
X	Pearson Correlation	.836**	.810**	.791**	.802**	.792**	.764**	.693**	.554**	.635**	.817**	1
	Sig. (2- tailed)	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.001	.000	.000	

N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
---	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----	----

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Tabel 2. Hasil Uji Validitas Variabel Karakter Religius

Correlations

	Y.p1	Y.p2	Y.p3	Y.p4	Y.p5	Y.p6	Y.p7	Y.p8	Y.p9	Y.p10	Y
Y.p1 Pearson Correlation	1	.302	.527**	.427*	.458*	.417*	.430*	.425*	.554**	.405*	.693**
Sig. (2-tailed)		.105	.003	.019	.011	.022	.018	.019	.001	.026	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p2 Pearson Correlation	.302	1	.447*	.383*	.372*	.344	.325	.338	.212	.195	.515**
Sig. (2-tailed)	.105		.013	.037	.043	.063	.080	.067	.260	.302	.004
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p3 Pearson Correlation	.527**	.447*	1	.772**	.485**	.535**	.709**	.638**	.562**	.578**	.829**
Sig. (2-tailed)	.003	.013		.000	.007	.002	.000	.000	.001	.001	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p4 Pearson Correlation	.427*	.383*	.772**	1	.383*	.433*	.489**	.429*	.288	.485**	.662**
Sig. (2-tailed)	.019	.037	.000		.037	.017	.006	.018	.123	.007	.000
N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

Y.p5	Pearson Correlation	.458*	.372*	.485**	.383*	1	.354	.401*	.576**	.580**	.648**	.733**
	Sig. (2- tailed)	.011	.043	.007	.037		.055	.028	.001	.001	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p6	Pearson Correlation	.417*	.344	.535**	.433*	.354	1	.480**	.630**	.591**	.480**	.707**
	Sig. (2- tailed)	.022	.063	.002	.017	.055		.007	.000	.001	.007	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p7	Pearson Correlation	.430*	.325	.709**	.489**	.401*	.480**	1	.690**	.591**	.502**	.749**
	Sig. (2- tailed)	.018	.080	.000	.006	.028	.007		.000	.001	.005	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p8	Pearson Correlation	.425*	.338	.638**	.429*	.576**	.630**	.690**	1	.726**	.654**	.834**
	Sig. (2- tailed)	.019	.067	.000	.018	.001	.000	.000		.000	.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p9	Pearson Correlation	.554**	.212	.562**	.288	.580**	.591**	.591**	.726**	1	.705**	.818**
	Sig. (2- tailed)	.001	.260	.001	.123	.001	.001	.001	.000		.000	.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30
Y.p10	Pearson Correlation	.405*	.195	.578**	.485**	.648**	.480**	.502**	.654**	.705**	1	.787**
	Sig. (2- tailed)	.026	.302	.001	.007	.000	.007	.005	.000	.000		.000
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

Y	Pearson Correlation	.693**	.515**	.829**	.662**	.733**	.707**	.749**	.834**	.818**	.787**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	.004	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000	
	N	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30	30

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

* . Correlation is significant at the 0.05 level (2-tailed).

Dari hasil uji validitas di atas didapatkan nilai signifikansi untuk semua item pertanyaan lebih kecil dari 5%. Sehingga semua item pertanyaan kuesioner dinyatakan valid dapat digunakan sebagai instrumen penelitian.

Uji reliabilitas yang bertujuan untuk mengetahui apakah kuesioner memiliki konsistensi jika pengukuran dilakukan secara berulang. Hasil uji reliabilitas variabel edukasi hadis qudsi dan variabel karakter religious dapat dilihat pada tabel 3 dan tabel 4 berikut.

Tabel 3. Hasil Uji Reliabilitas Variabel Edukasi Hadis Qudsi

Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.911	10

Tabel 4. Hasil Uji Reliabilitas Variabel Karakter Religius

Reliability Statistics

Cronbach's Alpha	N of Items
.900	10

Kuesioner dikatakan reliabel jika nilai *cronbach alpha* lebih besar dari 0,70. Dari hasil perhitungan uji reliabilitas di atas diperoleh nilai koefisien reliabilitas kuesioner variabel edukasi hadis qudsi sebesar 0,911 dan kuesioner variabel karakter religious sebesar 0,900. Berdasarkan nilai koefisien reliabilitas tersebut dapat disimpulkan bahwa kuesioner dalam penelitian reliabel atau konsisten, sehingga dapat digunakan sebagai instrumen penelitian.

Uji normalitas dilakukan untuk mengetahui apakah data penelitian distribusi normal atau tidak. Persyaratan regresi yang baik jika data penelitian mengikuti distribusi normal. Dari hasil uji normalitas menggunakan teknik *Statistic Non Parametrik One Sample Kolmogorov-Smirnov* diperoleh hasil seperti pada tabel 5 berikut.

**Tabel 5. Hasil Uji Normalitas
One-Sample Kolmogorov-Smirnov Test**

		Unstandardized Predicted Value
N		30
Normal Parameters ^{a,b}	Mean	44.3000000
	Std. Deviation	2.93308602
Most Extreme Differences	Absolute	.163
	Positive	.119
	Negative	-.163
Test Statistic		.163
Asymp. Sig. (2-tailed)		.042 ^c
Monte Carlo Sig. (2-tailed)	Sig.	.362 ^d
99% Confidence Interval	Lower Bound	.349
	Upper Bound	.374

a. Test distribution is Normal.

b. Calculated from data.

c. Lilliefors Significance Correction.

d. Based on 10000 sampled tables with starting seed 299883525.

Dari hasil uji normalitas *Kolmogorov-smirnov* di atas didapatkan nilai signifikansi sebesar 0,362 yang lebih besar dari 0,05. Sehingga dapat disimpulkan bahwa untuk variabel independen yaitu edukasi hadis qudsi dan variabel dependen yaitu karakter religious berasal dari populasi normal pada taraf signifikansi 0,05. Kedua variabel tersebut secara statistik berdistribusi normal dan layak digunakan sebagai data penelitian.

Adapun hasil analisis korelasi dapat dilihat pada tabel 6 berikut ini.

Tabel 6. Analisis Korelasi
Correlations

		Edukasi Hadis Qudsi	Karakter Religius
Edukasi Hadis Qudsi	Pearson Correlation	1	.675**
	Sig. (2-tailed)		.000
	N	30	30
Karakter Religius	Pearson Correlation	.675**	1
	Sig. (2-tailed)	.000	
	N	30	30

** . Correlation is significant at the 0.01 level (2-tailed).

Berdasarkan hasil di atas diketahui bahwa nilai signifikansi sebesar 0,000 lebih kecil dari 0,05 dengan nilai *Pearson Correlation* sebesar 0,675. Ini menunjukkan bahwa terdapat hubungan positif yang signifikan antara edukasi hadis qudsi dengan karakter religius pada komunitas Kajian Probolinggo. Sehingga semakin tinggi edukasi hadis qudsi, maka semakin tinggi pula karakter religius. Tingkat hubungan antara edukasi hadis qudsi dengan karakter religius adalah hubungan yang kuat, karena berada dalam rentang 0,61 s.d 0,80.

Dengan mengetahui hasil di atas, maka hendaknya edukasi hadis qudsi dilakukan secara bertahap dan kontinu dengan sistematika urutan yang tepat agar hasil edukasi semakin maksimal. Edukasi hadis qudsi juga perlu digalakkan secara masif di masjid-masjid yang ada di Probolinggo. Semua pihak harus berupaya untuk membantu dalam menyebarkan informasi tentang edukasi hadis qudsi tersebut agar edukasi hadis qudsi dapat diikuti oleh semua lapisan masyarakat muslim Probolinggo. Pihak-pihak yang ikut dapat penyebaran informasi tentang edukasi hadis qudsi akan mendapatkan pahala seperti orang yang mengamalkan kandungan hadis qudsi tersebut. Sebagaimana diriwayatkan dari Abu Mas'ud Al-Anshari *radhiyallahu 'anhui* ia berkata, Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wa Sallam* bersabda;

مَنْ دَلَّ عَلَى خَيْرٍ فَلَهُ مِثْلُ أَجْرِ فَاعِلِهِ.

*Barangsiapa yang menunjukkan kepada kebaikan, maka baginya pahala seperti orang yang mengamalkannya.*⁴²⁰

Takmir masjid sebagai penyelenggara edukasi hadis qudsi hendaknya berupaya menyiapkan suasana taman surga yang nyaman agar para jamaah yang hadir semakin senang sehingga berkeinginan untuk mengajak keluarga dan saudaranya untuk menghadiri edukasi hadis qudsi. Diriwayatkan dari Anas bin Malik *radhiyallahu ‘anhu*, bahwa Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* bersabda;

إِذَا مَرَرْتُمْ بِرِيَاضِ الْجَنَّةِ فَارْتَعُوا. قَالَ: وَمَا رِيَاضُ الْجَنَّةِ؟ قَالَ: حِلَقُ الذِّكْرِ.

“Jika kalian melewati taman-taman surga, maka nikmatilah.” Sahabat bertanya, “Apa itu taman-taman surga?” Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* menjawab, *“Halaqah-halaqah zikir (majelis ilmu).”*⁴²¹

Dengan adanya edukasi hadis qudsi yang dilakukan secara masif diharapkan karakter religius masyarakat muslim Probolinggo akan semakin meningkat yang akan berdampak pada skala yang lebih luas, yaitu dengan meningkatnya karakter religius bangsa dan negara. Karena di antara tujuan diutusnya Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* adalah untuk menyucikan manusia dari aqidah yang rusak dan akhlak yang buruk. Sebagaimana firman Allah *Subhanahu wa Ta’ala*;

هُوَ الَّذِي بَعَثَ فِي الْأُمِّيِّينَ رَسُولًا مِّنْهُمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَإِنْ كَانُوا مِنْ قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ.

*Dia-lah yang mengutus seorang Rasul kepada kaum yang ummi dari kalangan mereka (sendiri), yang membacakan ayat-ayat-Nya kepada mereka, menyucikan mereka, dan mengajarkan mereka Kitab dan Hikmah, meskipun sebelumnya mereka benar-benar dalam kesesatan yang nyata.*⁴²²

⁴²⁰ Muslim, *Shahih Muslim*, no. 1893.; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, no. 5129.; Al-Tirmidzi, *Al-Jami’ al-Shahih*, no. 2671. Dishahihkan oleh Al-Albani, *Shahih al-Jami’*, no. 6239.

⁴²¹ Al-Tirmidzi, *Al-Jami’ al-Shahih*, no. 3510. Dishahihkan oleh Al-Albani, *al-Silsilah al-Shahihah*, no. 2562.

⁴²² QS. Al-Jumu’ah (62): 2.

Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* juga diutus untuk menyempurnakan akhlak-akhlak yang mulia. Diriwayatkan dari Abu Hurairah *radhiyallahu ‘anhu* ia berkata, Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* bersabda;

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ صَالِحَ الْأَخْلَاقِ.

*Sesungguhnya aku diutus hanyalah untuk menyempurnakan akhlak-akhlak yang mulia.*⁴²³

Seorang mukmin yang baik akhlaknya menunjukkan kesempurnaan imannya dan mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya. Sebagaimana diriwayatkan dari Abu Hurairah *radhiyallahu ‘anhu* ia berkata, Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* bersabda;

أَكْمَلُ الْمُؤْمِنِينَ إِيمَانًا أَحْسَنُهُمْ خُلُقًا

*Mukmin yang paling sempurna imannya adalah yang paling baik akhlaknya.*⁴²⁴

Akhlak yang baik akan menjadi pemberat timbangan kebaikan pada hari Kiamat. Rasulullah *Shallallahu ‘alaihi wa Sallam* bersabda;

أَثْقَلُ شَيْءٍ فِي الْمِيزَانِ الْخُلُقُ الْحَسَنُ

*Sesuatu yang lebih berat di timbangan (kebaikan pada hari Kiamat) adalah akhlak yang baik.*⁴²⁵

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian dan pembahasan, maka dapat diambil kesimpulan bahwa terdapat hubungan positif yang signifikan antara edukasi hadis qudsi dengan karakter religius pada komunitas Kajian Probolinggo. Sehingga semakin tinggi edukasi hadis qudsi, maka

⁴²³ Ahmad bin Muhammad bin Hambal al-Syaibani, *Musnad*. Dishahihkan oleh Al-Albani, *Shahih al-Jami'*, no. 2349.

⁴²⁴ Al-Tirmidzi, *Al-Jami' al-Shahih*, no. 1162.; Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, no. 4682. Dishahihkan oleh Al-Albani, *al-Silsilah al-Shahihah*, no. 284.

⁴²⁵ Ahmad, *Musnad*. Dishahihkan oleh Muhammad Nashiruddin Al-Albani, *al-Silsilah al-Shahihah*, no. 876.

semakin tinggi pula karakter religius. Tingkat hubungan antara edukasi hadis qudsi dengan karakter religius adalah hubungan yang kuat.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Arikunto, Suharsimi. *Prosedur Penelitian: Suatu Pendekatan Praktik*. Jakarta: Rineka Cipta, 2020.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih al-Bukhari*. Cet. I; Kairo: Maktabah al-Imam Muslim, 1436 H.

Fauza, Hendri, dkk. "Hubungan Intensitas Mengikuti Pembelajaran Akidah Akhlak Dengan Karakter Religius Siswi di SMK Cerdas Murni Tembung." *Cybernetics: Jurnal Educational Research and Social Studies*. Vol. 2, No. 3, 2021.

Ghony, M. Djunaidi dan Fauzan Almanshur. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Jogjakarta: Ar-Ruzz Media, 2012.

Khan, Yahya. *Bina Karakter Anak Usia Dini*. Bandung: PT. Media Group, 2012.

Lestari, Sri, dkk. "Hubungan Pembelajaran PPKn dan Pembinaan Sikap Spiritual dalam Pembentukan Karakter Religius Pada Siswa Kelas X Madrasah Aliyah Negeri 3 Sragen Tahun Ajaran 2016/2017." *Global Citizen: Jurnal Ilmiah Kajian Pendidikan Kewarganegaraan*. Vol. 3, No. 1, 2017.

Al-Naisaburi, Abu Husain Muslim bin Hajjaj bin Muslim al-Qusyairi. *Shahih Muslim*. Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1437 H.

Nurlaela, Siti, dkk. "Hubungan Antara Kemampuan BTQ Siswa Dengan Prestasi Belajar Mereka Dalam Mata Pelajaran Al-Quran Hadis." *Jurnal Penelitian Pendidikan Islam*, Vol. 3, No. 1, 2015.

Al-Shababithi, Ishamuddin, *Shahih Hadits Qudsi dan Sarahnya*, terj. Umar Mujtahid. Jakarta: Pustaka Imam Asy-Syafi'i, 2014.

Al-Sijistani, Abu Dawud Sulaiman bin al-Asy'ats. *Sunan Abi Dawud*. Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1439 H.

Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2020.

Al-Tirmidzi, Abu 'Isa Muhammad bin 'Isa bin Saurah. *Al-Jami' al-Shahih: Sunan al-Tirmidzi*. Cet. I; Kairo: Al-Dar al-'Alamiyyah, 1439 H.

Ubaidillah, Aan Fardani, dkk. "Hubungan Antara Kepemimpinan Pembelajaran Kepala Sekolah, Kompetensi Pedagogik Guru PAI dan Karakter Religius-Toleran Siswa Muslim di Sekolah Multikultural." *Educational and Human Development Journal*. Vol. 4, No. 2, 2019.

Widodo. *Metode Penelitian Populer & Praktis*. Depok: Rajawali Pers, 2019.

Zubaedi, *Desain Pendidikan Karakter*. Jakarta: Pranada Media Group, 2009.



AL-MAJAALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



STATUS HADIS-HADIS YANG DINILAI DA'IF DALAM SAHIH BUKHARI

Mohammad Kurnaini

Program Studi Ilmu Hadis

Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

kurnaini84@gmail.com

ABSTRACT

A critique of Sahih Bukhari has been from Islamic scholars from time to time. Even if a hadith researcher opens the Sahih Bukhari book and then examines the hadith, sometimes he finds a narrator who is not thiqah in his lineage. This of course raises the question, whether the scholars agree on the validity of all the hadiths contained in the book, or whether there are hadith that are not valid, which Imam Bukhari deliberately included in order to explain its status. Then if it is not valid, can the hadith be used for hujjah. In this paper, using a qualitative research approach and the type of library research, we will explain the status of the authenticity of the hadith that were criticized in Sahih Bukhari. The results of this study conclude that there is nothing in Sahih Bukhari's hadith that cannot be used as hujjah, but there are hadith that are included with the aim of explaining their invalidity.

Keyword: hadith; daif; sahih bukhari.

ABSTRAK

Sebuah kritikan terhadap Sahih Bukhari telah banyak kita dapatkan dari ulama Islam sendiri dari zaman ke zaman. Bahkan jika seorang peneliti hadis membuka kitab sahih Bukhari kemudian meneliti hadisnya, terkadang mendapatkan seorang perawi yang tidak *tsiqah* dalam silsilah sanadnya. Hal ini tentunya menimbulkan pertanyaan, apakah para ulama sepakat akan kesahihan semua hadis yang terdapat dalam kitab tersebut, ataukah ada di antaranya hadis yang tidak sahih, yang sengaja dimasukkan oleh imam Bukhari guna menjelaskan statusnya. Kemudian kalau tidak sahih, apakah hadis tersebut bisa digunakan untuk hujjah. Dalam tulisan ini, dengan pendekatan penelitian kualitatif dan jenis penelitian kepustakaan, akan dijelaskan mengenai status ke-*hujjah*-an hadis secara umum yang dikritik dalam sahih Bukhari. Hasil penelitian ini menyimpulkan bahwa tidak ada dalam sahih Bukhari hadis yang tidak bisa

dipakai *hujjah*, akan tetapi di sana ada hadis-hadis yang dimasukkan dengan tujuan untuk menjelaskan tentang tidak sahnya.

Kata kunci: hadis; da'if; sahih bukhari.

A. PENDAHULUAN

Beberapa kritikan telah ditujukan kepada sebagian kecil hadis-hadis yang terdapat dalam sahih Bukhari. Sejak imam al-Dāruqūṭnī sampai sekarang, bahkan telah ada kritikan yang ditujukan kepada beberapa perawi yang termuat dalam sahih Bukhari, sebelum imam Bukhari menulis kitab tersebut. Hal ini tentunya menimbulkan pertanyaan, apakah semua hadis yang terdapat dalam kitab tersebut adalah sahih. Tidak diragukan lagi, bahwa para ulama telah menerima dan menyatakan bahwa kitab sahih Bukhari dan Muslim merupakan sebuah kitab yang paling sahih setelah al-Quran.⁴²⁶ Akan tetapi apakah hal itu berarti semua hadis yang terdapat di dalamnya semuanya telah disepakati kesahihannya. Sementara masalah pen-*sahih*-an hadis juga pen-*ḍaif*-an merupakan perkara ijtihad yang akan berbeda hasilnya antara pendapat satu orang peneliti dan yang lain.

Dengan tulisan ini diharapkan dapat diketahui status hadis-hadis yang terdapat dalam sahih Bukhari secara umum melalui penjelasan Ibn Ḥajar dalam mukadimah *Fath̄ al-Bārī*, dan juga ulama yang lainnya yang berkompeten dalam masalah ini. Selain itu dapat diketahui hadis-hadis manakah yang telah disepakati oleh para ulama akan ke-*sahih*-annya, dan yang tidak disepakati. Kemudian apakah semua hadis yang terdapat dalam sahih Bukhari bisa digunakan *hujjah*, ataukah ada sebagian hadis yang tidak bisa digunakan *hujjah*.

B. METODE PENELITIAN

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah kualitatif. Metode ini menekankan aspek pendalaman data demi mendapatkan kualitas dari suatu penelitian. Sehingga penelitian ini mengandalkan uraian deskriptif kata, atau kalimat, yang disusun secara cermat dari mulai menghimpun, menafsirkan sampai melaporkan hasil penelitian.⁴²⁷ Sedangkan jenis penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*) karena dalam meneliti akan

⁴²⁶ Yahya ibn Sharaf Nawawi, *Al-Arba'ūn al-Nawawīyyah*, (Bairut: Dār al-Minhāj, 2009), hlm. 47.

⁴²⁷ Ibrahim, *METODOLOGI PENELITIAN KUALITATIF Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*, 2nd ed. (Bandung: ALFABETA, 2018), hlm. 52.

menggunakan data-data yang berasal dari buku-buku yang sesuai dengan pokok pembahasan yang menjadi fokus penelitian.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Pengertian Hadis *Da'if*

Pengertian *da'if* (lemah) secara etimologi adalah lawan kata dari *qawiy* (kuat). Kata *da'if* bisa sebagai sifat yang konkret atau dapat terlihat dan diraba, bisa juga sebagai sifat yang abstrak atau tidak berwujud secara nyata dan bisa dilihat.⁴²⁸ Sehingga jika dikatakan bahwa sebuah hadis itu adalah *da'if*, maka maksudnya adalah hadis tersebut lemah.

Adapun secara istilah terminologi, ada beberapa definisi dari para ulama' di antaranya adalah yang disebutkan oleh Maḥmūd al-Ṭaḥḥān,

هو ما لم يجمع صفة الحسن، بفقد شرط من شروطه⁴²⁹

Sebuah hadis yang tidak terkumpul di dalamnya sifat hadis *hasan*, karena adanya syarat yang tidak terpenuhi.

Al-Hāfidh al-Sakhāwī memberikan pengertian,

ما فقد شرطاً من شروط المقبول⁴³⁰

Hadis yang tidak terpenuhi satu syarat dari syarat-syarat diterimanya sebuah hadis.

Pengertian ini disampaikan oleh al-Sakhāwī dengan sangat sederhana dan mendalam, karena perkataan *al-maqbūl* itu lebih umum dari pada *sahih* maupun *hasan*. Masih banyak definisi yang telah disampaikan ulama, akan tetapi dengan definisi di atas sudah dianggap mencukupi. Karena inti dari hadis *da'if* itu hadis yang tidak bisa diamalkan, jika hanya ditinjau dari hadis itu saja.

⁴²⁸ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2003), hlm. 78.

⁴²⁹ Maḥmūd al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 78.

⁴³⁰ Muhammad ibn Abd Raḥmān Sakhāwī (al), *Fath Al-Mughīth Bi Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth Lī al-Irāqiy*, vol. 1 (Mesir: Maktabat al-Sunnah, 2003), hlm. 126.

Predikat ke-*da'if*-an sebuah hadis itu sangat banyak sekali, karena ada yang sedang, ada yang parah, ada yang munkar, bahkan ada yang palsu. Sehingga hadis *da'if* ini memiliki macam yang banyak sekali. Abū Ḥātim Ibn Ḥibbān al-Buṣṭī sampai membagi hadis *da'if* ini menjadi 49 bagian atau macam.⁴³¹

2. Pembagian Hadis *Da'if* dan Sebab Ke-*da'if*-an Sebuah Hadis

Sebagaimana sebelumnya telah diterangkan bahwa beberapa ulama telah membagi hadis *da'if* dengan pembagian yang sangat banyak, dan memberikan penamaan pada masing-masing bagian tersebut dengan nama tertentu yang menunjukkan sebab kelemahan hadis. Akan tetapi ada juga yang mereka tidak memberi nama tertentu, dan hanya memberikan nama yang umum, yaitu *da'if*.⁴³²

Ada dua penyebab utama sebuah hadis dikatakan sebagai hadis *da'if*, (1) terputusnya sebuah sanad (*al-saqt fī al-sanad*), (2) cacat pada rawi (*al-ṭa'n fī al-rāwī*). Masing-masing sebab ini memiliki pembagian yang sangat banyak.

Yang dimaksud dengan terputusnya sebuah sanad (*al-saqt fī al-sanad*) adalah terputusnya sebuah rangkaian sanad dengan tidak adanya seorang perawi atau lebih, terjadi secara sengaja yang dilakukan oleh salah seorang perawi hadis tertentu maupun tidak sengaja. Dari awal sanad, akhir sanad maupun di tengah-tengah sanad. Terputusnya ini bisa nyata maupun tersembunyi.⁴³³

Secara nyata (*saqt ṣāhir*), maksudnya dapat diketahui oleh para ulama dan juga para penuntut ilmu hadis. Diketahui karena terputusnya sanad ini karena tidak adanya pertemuan antara seorang perawi dan gurunya. Bisa karena tidak sezaman, ataupun sezaman akan tetapi tidak bertemu, padahal dia tidak memiliki *ijazah*⁴³⁴ maupun *wijadah*⁴³⁵. Oleh sebab itu seorang peneliti perlu mengetahui tarikh para perawi.⁴³⁶ Secara tersembunyi (*saqt khafiy*), dan ini tidak

⁴³¹ Uthmān ibn Abd Rahmān Ibn Ṣalāh, *Muqaddimah Ibn Ṣalāh* (Bairut: Dār al-Fikr, 1986), hlm. 41.

⁴³² al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 77.

⁴³³ al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 83.

⁴³⁴ *Ijazah* merupakan sebuah izin untuk meriwayatkan. Kadang ini terjadi antara guru dan murid yang tidak saling bertemu. Seperti ucapan seorang guru: aku telah membolehkan untuk meriwayatkan seluruh hadis yang aku miliki kepada seluruh orang-orang pada zaman ini. Lihat *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, 82

⁴³⁵ *Wijadah* adalah seorang perawi hadis mendapatkan menemukan atau mendapatkan sebuah kitab dari seorang guru tertentu, yang dia bisa mengetahui dengan pasti, bahwa kitab tersebut milik guru tersebut, seperti dengan mengenali tulisannya, kemudian dia meriwayatkan hadis yang ada di dalamnya yang disandarkan kepada guru tersebut. Adapun hukum periwayatannya diterima atau tidak, maka bukan di sini pembahasannya. Lihat *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 82

⁴³⁶ al-Ṭaḥḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 82.

diketahui kecuali oleh para pakar yang telah banyak menelaah tentang jalur-jalur periwayatan hadis dan *'ilal al-asānīd*.⁴³⁷

Sebab yang kedua adalah cacat pada rawi (*al-ṭa'n fī al-rāwī*), yaitu adanya cacat pada perawi karena adanya kritikan yang ditujukan kepadanya oleh ulama *jarh wa ta'dil* dari sisi *'adalah*⁴³⁸ dan agamanya, atau dari sisi kekuatan hafalannya dan penjagaan terhadap hafalannya.⁴³⁹

Penyebab seorang rawi itu dikritik (*jarh*) ada sepuluh. Lima darinya adalah disebabkan karena kritikan pada *'adalah*, yaitu:

1. Karena kedustaan seorang perawi, hadisnya disebut *mawḍū'* atau palsu.
2. Tuduhan berdusta kepada seorang perawi, hadisnya disebut *matrūk*.
3. Kefasikannya, hadisnya disebut *munkar*.
4. *Kebid'ahan*, maka hadisnya bisa diterima apabila dia orang yang jujur.
5. *Kemajhulan*, maka hadisnya adalah *ḍa'if*, dan tidak punya nama tertentu.

Sedang lima berikutnya adalah kritikan yang ditujukan kepada ke-*ḍabitannya*, yaitu:

1. Karena sebab kesalahan periwayatan yang parah, untuk hadisnya ada yang menyebut sebagai hadis *munkar*.
2. Jeleknya hafalannya, untuk hadisnya disebut *ḍaif*, dan tidak ada nama khususnya.
3. Banyak lupanya, hadisnya disebut *munkar* juga menurut sebagian ulama.
4. Banyak keraguannya (*wahm*), maka hadisnya *ma'lūl*.
5. Penyelisihannya kepada para perawi yang *tsiqah*.⁴⁴⁰

Untuk cacat yang terdapat pada rawi yang disebabkan karena penyelisihannya kepada para perawi yang *tsiqah*, maka ada lima, yaitu: *mudraj*, *maqlūb*, *al-mazīd fī muttasil al-asānīd*, *muḍṭarib*, dan *muṣahḥaf*.⁴⁴¹

⁴³⁷ al-Ṭahḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, hlm. 83.

⁴³⁸ Yang dimaksud dengan *'adalah*, menurut Ibn Ḥajar seseorang yang memiliki kemampuan dalam menjaga ketakwaan dan kehormatan. Yang dimaksud dengan ketakwaan adalah menjauhi perbuatan-perbuatan yang buruk dari kesyirikan, kefasikan, dan kebid'ahan. Lihat Ahmad ibn Ali Ibn Ḥajar, *Nuzḥah al-Naḍar fī Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikar fī Muṣṭalah ahl al-Āthār* (Damaskus: Maṭba' al-Ṣabāh, 2000), hlm. 85.

⁴³⁹ al-Ṭahḥān, *Taysīr Muṣṭalah al-Ḥadīth*, hlm. 110.

⁴⁴⁰ Abd al-'Azīz ibn Abd 'Allāh ibn Muahammad Shāyī', *Al-Wāḍiḥ Fī Muṣṭalah al-Ḥadīth* (Bairut: Dār Qurtubah, 2018), hlm. 156.

⁴⁴¹ Abd al-'Azīz ibn Abd 'Allāh ibn Muahammad Shāyī', *Al-Wāḍiḥ Fī Muṣṭalah al-Ḥadīth*, hlm. 159.

3. Kehujjahan Hadis *Da'if*

Dalam masalah ini terbagi menjadi tiga pendapat,

1. Bolehnya beramal dengan hadis *da'if* secara mutlak, maksudnya boleh dalam menentukan halal dan haram, menentukan kewajiban, dalam keutamaan amalan, *targhīb wa tarhīb*, dan yang lainnya. Dengan dua ketentuan; yang pertama, bahwa lemahnya hadis tersebut tidak parah, dan yang kedua, tidak adanya hadis lain dalam masalah itu, dan tidak adanya hadis lain yang bertentangan dengannya.⁴⁴²
2. Tidak bolehnya beramal dengan hadis *da'if* dalam hal apapun, tidak di dalam menetapkan hukum halal ataupun haram, tidak pula dalam masalah keutamaan suatu amalan.⁴⁴³
3. Bolehnya beramal dengan hadis *da'if* dalam masalah keutamaan suatu amalan (*faḍāil al-a'māl*), dan ini merupakan pendapat jumbuh para ulama. Memilih jalan tengah di antara dua pendapat di atas. Mereka memberikan enam syarat yang harus terpenuhi:
 - a. Daifnya tidak parah, sehingga hadis yang diriwayatkan oleh *kadhhdhāb*, *al-muttaḥam bi al-kadhib* (pendusta yang tertuduh sering berdusta), dan *fahusha ghalatuh* (terlalu sering melakukan kesalahan periwayatan) harus ditinggalkan.
 - b. Hadis tersebut masuk dalam keumuman hadis yang sahih, sehingga tidak bisa hadis ini untuk menetapkan amalan yang belum ada dalilnya secara sahih.
 - c. Tidak boleh meyakini bahwa itu sebuah hadis dari Nabi ﷺ
 - d. Hadis *da'if* tersebut harus dalam masalah keutamaan amalan.
 - e. Tidak bertentangan dengan hadis sahih.
 - f. Tidak boleh meyakini sunnahnya amalan yang ditunjukkan oleh hadis tersebut, akan tetapi hanya sebagai kehati-hatian.
 - g. Yang ke tujuh -ini merupakan syarat tambahan Ibn Hajar- tidak boleh memasyhurkan hadis tersebut, agar orang-orang tidak beramal dengannya, sehingga akan terjatuh dalam pensyariatannya pada sesuatu yang tidak ada syariatnya.⁴⁴⁴

⁴⁴² Abd al-Karīm ibn Abd allah Khuḍair (al), *Al-Hadīth al-Da'if Wa Hukmu al-Iḥtijāj Bihi* (Riyadh: Dār Muslim li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998), hlm. 250.

⁴⁴³ Abd al-Karīm Khuḍair, *Al-Hadīth al-Da'if Wa Hukmu al-Iḥtijāj Bihi*, hlm. 261.

⁴⁴⁴ Abd al-Karīm Khuḍair, *Al-Hadīth al-Da'if Wa Hukmu al-Iḥtijāj Bihi*, hlm. 276.

Setelah memperhatikan tiga pendapat di atas, maka yang paling hati-hati adalah pendapat yang ke dua. Hal ini karena dengan hadis *da'if* dalam keutamaan amalan, maka ada dua kemungkinan. Yang pertama, tujuannya adakalanya menetapkan kesunnahan amalan tersebut. Penetapan itu merupakan hukum syariat, dan hukum sebuah syariat tidak bisa ditetapkan dengan dalil yang *da'if*. Atau tujuannya untuk menetapkan amalan yang sudah tetap berdasarkan dalil yang sahih, maka sesungguhnya ada dan tidaknya dalil yang *da'if* itu sama saja.⁴⁴⁵

Sedangkan mengenai persyaratan yang ditetapkan pada pendapat ke tiga, maka syarat-syarat tersebut hampir tidak bisa terpenuhi. Untuk syarat yang pertama, maka memerlukan penelitian dari para ulama dan para penuntut ilmu, oleh karena itu kebanyakan orang-orang yang beramal dengan hadis *da'if* mengesampingkan syarat ini. Sedangkan syarat yang ke dua, maka tidak perlu lagi adanya hadis lemah, karena sebuah amalan sudah tetap dengan dalil yang sahih. Sedangkan yang ke tiga, maka kembali lagi dalam keharusan meneliti sebuah hadis, dan ini tidak bisa dilakukan semua orang. Ini juga menjawab persyaratan berikutnya.

Sedangkan untuk menjawab syarat yang ke enam, maka sesungguhnya kehati-hatian dalam agama itu dengan cara tidak beramal dengan dalil-dalil yang tidak sahih. Karena jika tidak, maka akan terjatuh dalam masalah berbicara dalam urusan agama tanpa landasan ilmu. Adapun syarat yang ditambahkan oleh Ibn Hajar, maka ini hanya untuk para ulama, dan beramalnya pun tidak boleh diketahui oleh orang awam.

Dengan memperhatikan pemaparan di atas, maka tidak ada yang bisa mempraktikkan seluruh persyaratan ini, kecuali para ulama yang mapan dalam keilmuan, dan diamalkan dengan sembunyi-sembunyi. Padahal tidak semua orang memiliki kapasitas keilmuan seperti ulama.

4. Mensahihkan dan men-*da'if*-kan sebuah hadis merupakan perkara ijtihad

Memberikan hukum pada sebuah hadis, dengan memberikan penilaian *sahih* dan *da'if* merupakan perkara ijtihad. Yang dibangun di atas sebuah penelitian terhadap perkataan para ulama *jarh wa ta'dil*, mengkompromikan antara perkataan yang saling bertentangan dan memilih yang *rajih*. Setelah itu mencari hadis penguat dari *mutaba'at* dan *shawāhid*, kemudian memeriksa cacat yang tersembunyi dari sebuah hadis yang diteliti yang bisa mempengaruhi

⁴⁴⁵ Abd al-Karīm Khuḍair, *Al-Hadīth al-Da'if Wa Hukmu al-Ihtijāj Bihi*, hlm. 298.

kesahihan sebuah hadis, dan lain sebagainya. Sehingga hal ini bisa berbeda dari satu ulama dengan ulama yang lain. Di mana yang satu men-*sahih*-kan sementara yang lain men-*ḍa'if*-kan, sebagaimana perselisihan dalam masalah fikih.⁴⁴⁶

Kemudian perkara lain yang harus dipahami, bahwa sahihnya sanad itu secara dzahir tidak mengharuskan sahihnya matan sebuah hadis. Karena ada kemungkinan terdapatnya cacat yang tersembunyi ataupun *shādh* dalam matan. Begitu pula sebaliknya *ḍa'if*-nya sebuah sanad tidak melazimkan *ḍa'if*-nya sebuah matan, karena adanya kemungkinan bahwa matan yang serupa telah *sahih* dengan jalur periwayatan yang lain. Akan tetapi adanya sebuah sanad itu merupakan syarat terpenting ditelitinya sebuah hadis, yang pada akhirnya sebuah hadis itu mendapatkan predikat *sahih*, *hasan*, ataupun *ḍa'if*. Ibnu Sīrīn mengatakan,

إن هذا العلم دين، فانظروا عمن تأخذون دينكم⁴⁴⁷

Sesungguhnya ilmu (hadis) ini adalah agama, maka perhatikan dari mana kalian mengambil agama kalian.

Ibn Mubārak juga mengatakan,

الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء⁴⁴⁸

Isnad merupakan bagian dari agama, dan kalau bukan karena isناد, tentunya orang akan berkata sesukanya.

Sehingga dari sini diketahui bahwa tidak dibenarkan hanya melihat kepada benar dan tidaknya matan, tanpa peduli dengan sanad apakah dia lemah yang parah, ataukah tidak ada asal-usulnya atau bahkan tanpa sanad sama sekali, kemudian dikatakan bahwa itu adalah sebuah hadis yang *sahih* meski tanpa sanad, atau sanadnya *wāhin*.

5. Kitab *Sahih* al-Bukhari

a. Tentang Imam Bukhari

⁴⁴⁶ Ahmad ibn Abd al-Hafim Ibn Taymiyyah, *Majmū' al-Fatāwā*, vol. 18 (Madinah: Majma' Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995), hlm. 22.

⁴⁴⁷ Muslim Ibn Hajjaj, *Al-Musnad al-Ṣaḥīh al-Mukhtaṣar Bi Naql al-'Adl an al-'Adl Ila Rasulillah* ﷺ, vol. 1 (Bairut: Dār Ihya' al-Ṭurāth al-'Araby, t.th.), hlm.15.

⁴⁴⁸ Muslim, *Shahih Muslim*, hlm. 15.

Beliau adalah seorang imam yang sangat menonjol, mahkotanya para ahli fikih, sandaran bagi ahli hadis. Nama beliau Muhammad ibn Ismā'il ibn Ibrāhīm ibn al-Mughīrah ibn Bardizbah al-Ju'fiy al-Bukhārī⁴⁴⁹. Beliau dilahirkan pada hari Jumat, 12 Syawwal 194 H, dan meninggal pada hari Sabtu, 1 Syawwal 256 H.⁴⁵⁰ Beliau sudah memiliki kecintaan pada hadis sejak usia beliau masih 10 tahun dan pada umur 11 tahun, beliau sudah menyelesaikan pendidikan di tingkat kuttāb, dan telah mampu membenarkan sanad yang dibacakan oleh seorang syaikh dalam majelis hadis. Kemudian pada umur 16 tahun, beliau telah menghafal kitab-kitabnya Ibnu Mubarak, dan imam Waki' dan beliau telah mengetahui ucapan-ucapan *aṣḥabu al-ra'yi*. Kemudian di waktu itu pula beliau berhaji bersama ibu dan saudaranya, dan beliau tidak ikut kembali ke negerinya, akan tetapi beliau menetap di sana untuk belajar hadis.

Kemudian tatkala umur beliau memasuki 18 tahun, beliau mulai menulis permasalahan tentang sahabat dan tabi'in dan fatwa-fatwa mereka. Beliau juga menulis kitab *al-Tārīkh* di sisi kuburan Nabi ﷺ pada malam bulan purnama. Tidaklah setiap biografi yang ditulis beliau dalam kitab *al-tārīkh*, kecuali beliau memiliki cerita tentang orang tersebut, akan tetapi beliau tidak tulis, karena khawatir terlalu besar kitab tersebut.⁴⁵¹ Beliau dalam menuntut ilmu telah bertemu dengan lebih dari 1000 orang guru, dan daerah-daerah yang pernah dikunjungi, di antaranya, Hijaz, Makkah, Madinah, Kufah, Baṣrah, Waṣiṭ, Baghdād, Shām, dan Mesir.⁴⁵²

Mengenai kekuatan hafalan beliau, beliau sendiri pernah mengatakan, bahwasanya dia telah menulis hadis lebih dari 1000 orang guru, dari masing-masing mereka, dia menulis lebih dari 10.000 hadis, dan tidaklah ada satu hadis pun kecuali beliau ingat sanadnya.⁴⁵³ Beliau pun pernah dites oleh para ahli hadis Baghdad dengan mengacak 100 hadis, akan tetapi beliau mampu mengingat setiap hadis yang diacak tersebut, kemudian membetulkan dan memasangkan masing-masing hadis pada sanadnya padahal hanya dalam sekali dengar.⁴⁵⁴ Kisah lain mengenai kuatnya hafalan, beliau pernah mengatakan, berapa banyak hadis yang

⁴⁴⁹ al-Khatīb Baghdādiy (al), *Tārīkh Baghdād Wa Dhuyūluhu*, vol. 2 (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417), hlm. 5.

⁴⁵⁰ Abū Ya'la' Khafīl ibn Abd allah Khalīfī (al), *Al-Irshād Fī Ma'rifati 'ulamā al-Ḥadīth*, vol. 3 (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409), hlm. 959.

⁴⁵¹ Baghdādiy (al), *Tārīkh Baghdād Wa Dhuyūluhu*, 2:7.

⁴⁵² Abū al-Qāsim Hibatullah ibn al-Hasan Lālakāi (al), *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahli al-Sunnah Wa al-Jamaah*, vol. 1 (Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2003), hlm. 193.

⁴⁵³ Abū Abdillāh Muhammad ibn Ahmad Dhahābī (al), *Siyar a'lām al-Nubalā'*, vol. 5 (Kairo: Dār al-Ḥadīth, 2006), hlm. 81.

⁴⁵⁴ Abū al-Qāsim Ali ibn al-Hasan Ibn 'Asākīr, *Tārīkh Dimashqa*, vol. 52 (Bairut: Dār al-Fikr, 1995), hlm. 66.

telah aku dengar di Basrah maka aku tulis di Syam, dan berapa banyak hadis yang aku dengar di Syam, aku tulis di Mesir.⁴⁵⁵ Beliau telah menghafal 100.000 hadis *sahih* dan 200.000 hadis tidak sahih, dan juga beliau selalu mengulang-ulang kitab-kitab yang beliau tulis sebanyak 3 kali^{456, 457}.

Juru tulis beliau pernah menceritakan “Aku mendengar Ḥāshid ibn Ismāil dan temannya yang lain, mengatakan: Dahulu Abū Abdillah al-Bukhari pergi bersama kami ke beberapa guru di Basrah. Dia saat itu masih muda, dan dia tidak menulis hadis yang ia dengar, sampai tiba suatu hari yang mana kami berkata kepadanya, sesungguhnya engkau telah bersama kami mendatangi para guru di Basrah, sementara engkau tidak menulis, apa sebenarnya yang engkau lakukan?, maka setelah berjalan waktu selama 16 hari, dia mengatakan kepada kami, sesungguhnya kalian berdua telah terlalu banyak bicara tentang aku, dan kalian berdua telah memaksa aku, maka tunjukkan kepadaku apa yang telah kalian tulis. Maka kami pun mengeluarkan tulisan kami, dan dia pun menambahkan 15.000 hadis kepada kami. Semua itu dia membacakan hadis kepada kami dari hafalannya. Sehingga kami pun setelah itu, meminta dia untuk mengoreksi catatan kami dari hafalan dia. Kemudian dia berkata, apakah kalian mengira aku keluar masuk menemui para guru bersama kalian sia-sia dan aku menyia-nyiakan hari-hariku?! Maka setelah itu, kami tahu bahwa tidak ada seorang pun yang bisa mengungguli beliau.”⁴⁵⁸

b. Alasan Penulisan

Sebelum membahas tentang alasan penulisan, maka kita perlu mengetahui nama kitab ini, yang terkenal dengan sebutan *Ṣaḥīḥ al-Bukhari*. Menurut imam Nawawi, nama yang diberikan oleh imam Bukhari adalah,

الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله ﷺ وسننه وأيامه⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Baghdādiy (al), *Tārīkh Baghdād Wa Dhuyūluhu*, jld. 2, hlm. 11.

⁴⁵⁶ Maksudnya adalah beliau mengoreksinya tiga kali. Koreksi dari awal sampai akhir kitab yang beliau tulis.

⁴⁵⁷ Abū Ahmad ibn Adiy Ibn 'Adiy, *Al-Kāmil Fī Du'afā' al-Rijāl*, vol. 1 (Bairut: al-kutub al-Ilmiyyah, 1994), hlm. 226.

⁴⁵⁸ Dhahābī (al), *Siyar a'lām al-Nubalā'*, jld. 5, hlm. 87.

⁴⁵⁹ Yaḥya ibn Sharaf Nawawi (al), *Tahdhīb Al-Asmā' Wa al-Lughāt*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t.th.), hlm. 73.

Sedangkan menurut Ibn Hajar adalah

الجامع الصحيح المسند من حديث رسول الله ﷺ وسننه وأيامه⁴⁶⁰

Adapun alasan beliau menulis kitab *sahih* al-Bukhari adalah:

1. Keinginan beliau untuk memisahkan hadis yang *sahih* saja, karena kitab-kitab hadis yang sebelumnya tercampur antara hadis *sahih*, *hasan*, dan *da'if*. Juga masih tercampur antara hadis dan *athar* dari para sahabat, juga fatwa para *tabi'in*.⁴⁶¹
2. Adanya salah seorang temannya yang mengatakan di majelisnya Ishāq ibn Rahawaih,⁴⁶² “*Seandainya kalian mengumpulkan sunan Nabi ﷺ dalam sebuah kitab yang ringkas.*” Akhirnya tergeraklah hati imam Bukhari untuk mengumpulkan hadis *sahih* dalam satu kitab yang ringkas.⁴⁶³
3. Mimpi beliau, di mana beliau melihat dirinya membawa kipas di hadapan Nabi ﷺ untuk mengipasinya, dan ketika beliau bertanya kepada ahli takwil mimpi, maka dijawab, bahwa beliau akan membela Nabi ﷺ dari orang-orang yang berdusta atasnya.⁴⁶⁴

c. Kriteria Hadis-hadis yang Masuk dalam *Sahih* Bukhari

Tidaklah beliau memasukkan dalam kitab sahihnya ini kecuali hadis-hadis yang *sahih* saja, dan itu pun tidak semua hadis yang *sahih* yang beliau ketahui beliau masukkan semuanya. Ini menunjukkan bahwa kitab *sahih* al-Bukhari tidaklah menghimpun semua hadis *sahih* yang ada. Yang beliau masukkan ke dalam sahihnya merupakan hadis *sahih* pilihan dari 600.000 hadis yang beliau miliki. Tidaklah beliau memasukkan satu hadis pun dalam sahihnya, kecuali beliau mandi dan salat *istikharah*.⁴⁶⁵

Ibn Hajar telah memberikan penjelasan mengenai para perawi yang dikeluarkan hadisnya dalam *sahih* al-Bukhari adalah para *tabaqah* pertama, adapun untuk *tabaqah* ke dua,

⁴⁶⁰ Ahmad ibn Ali Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, vol. 1 (Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1379), hlm. 8.

⁴⁶¹ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 6.

⁴⁶² Akan tetapi dalam *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, Ibn Hajar mengatakan bahwa yang mengatakan hal itu adalah Ishāq ibn Rahawaih. Lihat 1:8.

⁴⁶³ Baghdādiy (al), *Tārīkh Baghdād Wa Dhuyūluhu*, jld. 2, hlm. 8.

⁴⁶⁴ Nawawi (al), *Tahdhīb Al-Asmā' Wa al-Lughāt*, jld. 1, hlm. 74.

⁴⁶⁵ Ibid Nawawi (al), *Tahdhīb Al-Asmā' Wa al-Lughāt*, jld. 1, hlm. 74.

beliau mengeluarkannya secara *muallaq*, dan terkadang beliau juga mengeluarkan sedikit dari hadis-hadis yang diriwayatkan oleh para perawi *tabaqah* ke tiga.⁴⁶⁶

Yang dimaksud dengan *tabaqah* di sini adalah untuk *tabaqah* pertama, orang-orang yang memiliki puncak *ketsiqahan*, dan senantiasa menyertai gurunya, dikala *muqim* maupun bepergian. Adapun yang ke dua, mereka seperti tingkatan yang pertama, hanya saja mereka tidak banyak dalam menyertai gurunya. Sedangkan yang ke tiga adalah orang yang banyak menyertai gurunya, tapi mereka tidak selamat dari *jarh*, sehingga untuk golongan ini, mereka bisa diterima hadisnya bisa juga ditolak, tergantung indikasi yang ada.⁴⁶⁷

Dari sini diketahui, bahwa tidak semua hadis yang terdapat dalam *sahih* al-Bukhari diriwayatkan oleh para perawi yang *tsiqah* semua, atau disepakati oleh para ulama tentang *ketsiqahannya*.

6. Kitab-kitab yang ditulis untuk mengkritik hadis-hadis dalam *sahih* Bukhari dan Muslim

Berikut ini kitab-kitab yang ditulis untuk memberikan kritikan terhadap hadis-hadis yang ada dalam *sahih* Bukhari, *sahih* Muslim dan lainnya secara khusus:

١ - الإلزامات والتبعية للحافظ أبي الحسن علي بن عمر الدارقطني (385)

Al-Ilzāmāt wa al-Tatabbu' milik al-Ḥāfiẓ Abu al-Ḥasan Ali ibn Umar al-Dāruqūṭnī.

٢ - التنبيه على الأوهام الواقعة في المسند الصحيح للبخاري لأبي علي الغساني الجبلي

Al-Tanbīh 'Ala al-Awhām al-Wāqī'ah fī al-Musnad al-Ṣaḥīḥ li al-Bukhārī milik Abū Ali al-Ghassānī al-Jayyānī.

٣ - جزء في الأوهام التي وقعت في الصحيحين وموطأ مالك لأبي محمد ابن حزم الأندلسي (٤٥٦) وأبي بكر

الخطيب البغدادي (463)

⁴⁶⁶ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 10.

⁴⁶⁷ Abū Bakr Muhammad ibn Musa Ḥāzimiyy (al), *Shurūt Al-Aimmah al-Khamsah* (Kairo: Dār al-Salām, 2017), hlm. 150.

Juz' fī al-Awhām allatī Waqa'at fī al-Ṣaḥīḥayni wa Muwaṭṭa' Mālik milik Abū Muhammad Ibn Ḥazm al-Andalūsī dan Abū Bakr al-Khatīb al-Baghdādī.

Sedangkan berikut ini adalah beberapa karya tulis atau buku yang penulisnya terkadang memberikan kritikan terhadap beberapa hadis dari *sahih* Bukhari dan Muslim, di antaranya:

١ - بيان الوهم والإيهام للحافظ أبي الحسن ابن القطان الفاسي

Bayān al-Wahm wa al-Īhām milik al-Ḥāfiẓ Abū al-Ḥasan ibn al-Qaṭṭān al-Fāsī.

٢ - كتاب الأطراف لأبي مسعود الدمشقي .

Kitāb *al-Aṭrāf* milik Abū Mas'ūd al-Dimashqī.

٣ - كتاب المحلى لابن حزم

Kitāb *al-Muḥallā* milik ibn Ḥazm.

٤ - الكتب الحديثية عموما وكتب التخریج كنصب الراية للزيلعي، وتنقيح التحقيق لابن عبد الهادي، وفتح

الباري لابن حجر ولابن رجب وغيرها

Kitab-kitab hadis secara umum dan kitab-kitab takhrij seperti *Naṣb al-Rāyah* milik al-Zaylā'ī, *Tanqīḥ al-Taḥqīq* milik Ibn Abd al-Hādī, *Fath al-Bārī* milik Ibn Ḥajar dan Ibn Rajab dan selainnya.

٥ - مصنفات ابن تيمية وابن القيم والذهبي

Karya-karya tulis Ibn Taymiyyah, Ibn al-Qayyim dan al-Dhahabī.

Hanya terdapat beberapa hadis, yang tidak lebih dari hitungan jari yang di kritik dalam kitab-kitab di atas, kecuali dalam kitab *bayān al-wahm wa al-īhām*, maka di dalamnya terdapat banyak dari hadis-hadis yang dikritik.⁴⁶⁸

Ada beberapa ulama hadis yang mereka mengkritik beberapa perawi yang imam Bukhari dan Muslim meriwayatkan hadis dari mereka dalam *sahihain*. Akan tetapi itu tidak masuk dalam permasalahan kritikan terhadap hadis-hadis dalam *sahih* Bukhari maupun *sahih* Muslim, karena kritikan terhadap para perawi yang muncul dari semisal Abū Ḥātim, Abū Zur'ah, dan Ahmad ibn Hanbal itu dilakukan jauh sebelum kitab *sahih* al-Bukhari dan *sahih* Muslim ditulis.⁴⁶⁹

7. Hadis yang di-*da'if*-kan oleh al-Dāruqūṭniy dalam kitabnya

a. Tentang kitab *al-ilzāmāt wa al-tatabbu'*

Kitab ini terdiri dari dua bagian, bagian pertama disebut kitab *al-ilzāmāt* sedangkan yang kedua disebut kitab *al-tatabbu'*. Bagian pertama membahas tentang hadis-hadis yang seharusnya dimasukkan dalam kitab *sahih* Bukhari, karena menurut al-Dāruqūṭniy sesuai dengan syarat yang ada dalam *sahih* Bukhari. Ini mirip dengan yang dilakukan oleh al-Ḥākim dalam kitab *al-Mustadrak*. sedangkan yang kedua, khusus untuk hadis-hadis yang beliau kritisi kesahihannya dalam *sahih* al-Bukhari.

Jumlah hadis yang dikritik dalam kitab ini 218, yang 10 di antaranya adalah hadis yang berulang, dan 7 hadis masuk dalam kategori yang menurut al-Dāruqūṭniy harus dikeluarkan oleh imam Bukhari. Sehingga jumlah hadis yang dikritik dari *sahih* al-Bukhari adalah 199.⁴⁷⁰

b. Tipe hadis yang dikritisi dan jawabannya

Sebelum masuk dalam pembahasan tipe hadis yang dikritisi dalam *sahih* al-Bukhari, maka perlu diketahui, bahwa sesungguhnya hadis-hadis *muallaq* dalam *sahih* al-Bukhari bukanlah tema bahasan kita. Karena para ulama juga sepakat, sesungguhnya yang jadi inti dari hadis *sahih* adalah hadis yang *musnad* atau bersambung sanadnya. Bukanlah hadis yang dibawakan oleh imam Bukhari sebagai *isti'nās* ataupun *istishhād* dan bukan untuk ber-*hujjah*,

⁴⁶⁸ Abū Sufyān Muṣṭafā Bājū, *Al-Aḥādīth al-Muntaqadah Fī al-Ṣaḥīḥain*, vol. 1 (Ṭanṭā: Dār al-Dīyā', 2005), hlm. 35–43.

⁴⁶⁹ Abū Sufyān Muṣṭafā Bājū, *Al-Aḥādīth al-Muntaqadah Fī al-Ṣaḥīḥain*, jld. 1, hlm. 43.

⁴⁷⁰ Abū Sufyān Muṣṭafā Bājū, *Al-Aḥādīth al-Muntaqadah Fī al-Ṣaḥīḥain*, jld. 1, hlm. 37.

sehingga para ulama yang mengkritik *sahih* Bukhari mereka tidak mengkritik hadis-hadis jenis ini.⁴⁷¹

Hadis-hadis yang dikritik dalam *sahih* Bukhari terbagi menjadi beberapa macam:

- 1) Dikritiknya karena adanya tambahan rawi dalam sanadnya ataupun karena kurangnya rawi dalam sanadnya. Jika imam Bukhari mengeluarkan sebuah hadis dengan sanad yang ada tambahan seorang perawi, sementara pengkritik menyalahkannya, karena yang benar adalah dengan tanpa tambahan seorang perawi yang disebutkan imam Bukhari, maka ini merupakan kritikan yang tertolak. Karena jika memang seorang perawi telah mendengarkan sebuah hadis yang awalnya melalui sebuah perantara seseorang rawi yang lain, kemudian dia bertemu langsung dengan tanpa perantara, maka riwayat ini sah untuk diterima.

Jika pengkritik menyalahkan imam Bukhari karena membawakan riwayat dengan jalur sanad yang lebih sedikit, karena menurut pengkritik, yang *sahih* adalah dengan adanya tambahan rawi, maka sebenarnya kritikan ini merupakan tuduhan terhadap *pensahihan* yang dilakukan imam Bukhari terhadap sebuah hadis. Pada permasalahan ini perlu dilihat, jika seorang perawi adalah seorang sahabat ataupun tabiin *tsiqah* dan dia telah benar-benar bertemu dengan gurunya atau jika seorang *mudallis*, maka dia telah dengan tegas mengatakan telah bertemu dengan gurunya pada jalur yang lain, maka tuduhan ini tertolak.

Jika memang tidak ada pertemuan antar perawi dan terputusnya sanad ini nyata, maka hadis tersebut termasuk dalam bab *mutabi'* dan penguat atau termasuk dalam sebuah hadis yang memiliki indikasi *sahih* dari yang lain.

- 2) Adanya perubahan pada sebagian rijal sanad. Maka Ibn Hajar memberikan jawaban, bahwa hal ini memungkinkan untuk di jama', karena seorang rawi itu memang meriwayatkan hadis tersebut melalui dua jalur yang keduanya sama-sama *tsiqah*, dan imam Bukhari memang menyebutkan sanad keduanya. Jika memang tidak mungkin di jama', karena semisal salah satu dari perawi tersebut bukan orang yang *tsiqah*, maka imam Bukhari membawakan kedua sanad tersebut dengan tujuan

⁴⁷¹ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 347.

untuk menerangkan bahwa perbedaan tersebut tidak berpengaruh terhadap kesahihan sebuah hadis.

- 3) Karena adanya seorang perawi yang meriwayatkan hadis dengan adanya tambahan, padahal yang lainnya yang mereka lebih tsiqah ataupun lebih banyak telah meriwayatkan tanpa tambahan. Untuk yang semisal ini, maka Ibn Hajar menjelaskan, tambahan seperti ini diterima selama tidak adanya kontradiksi. Kecuali jika tambahan ini jelas-jelas merupakan tambahan dari seorang perawi, maka hal ini tidak bisa diterima.
- 4) Karena adanya rawi yang di-*ḍaif*-kan, sementara dia tidak memiliki *mutaba'ah*. Ibn Hajar mengatakan bahwa tidak ada di dalam *sahih* Bukhari kasus seperti ini, kecuali dua hadis saja. Dua-duanya memiliki mutabaah dalam kitab hadis yang lain selain *sahih* Bukhari.
- 5) Adanya *wahm* dari sebagian perawi. Maka ada kalanya *wahm* ini memiliki pengaruh, dan ada kalanya tidak berpengaruh.

Berkata Ibn Hajar: "Ini adalah beberapa poin yang para ulama mengkritik *sahih* Bukhari, dan saya telah menyusunnya, menyelidikinya, membaginya, dan menerangkannya di mana tidak tampak darinya sesuatu yang mempengaruhi tujuan dari ditulisnya kitab *sahih* Bukhari -segala puji bagi Allah- kecuali hanya sedikit sekali."⁴⁷²

c. Kaidah umum dalam membantah para pengkritik hadis dalam *sahih* Bukhari

Imam Nawawi dan Ibn Hajar telah memberikan jawaban secara umum terhadap hadis yang dikritik dalam *sahih* Bukhari, bahkan imam Nawawi sampai mengatakan,

وقد أجيب عن كل ذلك أو أكثره^{٤٧٣}

Akan tetapi Ibn Hajar kurang setuju dengan perkataan imam Nawawi di atas, kemudian beliau mengatakan,

"أَنَّهَا لَيْسَتْ كُلُّهَا كَذَلِكَ وَقَوْلُهُ فِي شَرْحِ مُسْلِمٍ وَقَدْ أُجِيبَ عَنِ ذَلِكَ أَوْ أَكْثَرَهُ هُوَ الصَّوَابُ فَإِنْ مِنْهَا مَا الْجَوَابُ عَنْهُ غَيْرُ مَنْتَهَضٍ."

⁴⁷² Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, jld. 1, hlm. 347–348.

⁴⁷³ Yaḥya ibn Sharaf Nawawī (al), *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, vol. 1 (Bairut: Dār Iḥyā' al-Ṭurāth al-'Araby, 1392), hlm. 27.

Sesungguhnya tidak semuanya seperti itu (sudah dijawab), dan perkataan imam Nawawi dalam *sharḥ ṣaḥīḥ muslim* 'dan sungguh hal tersebut sudah dijawab, atau kebanyakannya sudah dijawab' ini yang benar. Karena sesungguhnya di antara jawaban itu ada yang tidak kuat.⁴⁷⁴

Al-Sakhāwīy memberikan komentar terhadap jawaban kedua imam di atas bahwa secara umum jawaban mereka berdua bisa diterima, akan tetapi ada beberapa jawaban yang terkesan terlalu memaksakan.⁴⁷⁵

Berikut ini merupakan jawaban secara umum terhadap hadis-hadis yang dikritik dalam *sahih* Bukhari:

1. Hadis-hadis yang dikritik tidak memberikan cacat terhadap tujuan asal penulisan kitab sahih, karena telah datang riwayat yang semisalnya dengan jalur yang lain. Ini ditegaskan Ibn Ḥajar dengan perkataannya,

أَنَّ يَعْلَمُ أَنَّ هَذِهِ الْأَحَادِيثَ وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُهَا لَا يَقْدَحُ فِي أَصْلِ مَوْضُوعِ الْكِتَابِ فَإِنَّ جَمِيعَهَا وَارِدٌ مِنْ جِهَةٍ أُخْرَى

Perlu diketahui sesungguhnya hadis-hadis ini meskipun kebanyakannya tidak berpengaruh kepada tujuan asal ditulisnya kitab ini, tapi juga semuanya telah datang dengan sanad yang lain.⁴⁷⁶

2. Kritikan dari siapa pun yang menyelisih pensahihan imam Bukhari, maka ditinggalkan dan didahulukan imam Bukhari. Dalam hal ini Ibn Ḥajar mengatakan:

Tidak diragukan lagi bahwa Bukhari kemudian Muslim lebih mengetahui tentang hadis sahih dan *ilalnya* dari pada para ulama di masanya dan setelahnya. Sesungguhnya para ulama mereka sepakat bahwa Ali ibn al-Madīnī merupakan ulama sezamannya yang paling berilmu tentang itu, dan darinya mereka berdua mengambil ilmu, dan imam Bukhari pun pernah mengatakan 'Aku tidak pernah memandang diriku kecil kecuali di hadapan Ali ibn al-Madīnī', meskipun begitu, Ali ibn al-Madīnī mengatakan ketika sampai kepadanya perkataan imam Bukhari, 'Biarkan itu (jangan diganggu gugat) karena dia tidak pernah melihat orang yang semisal dengan dirinya'.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 342.

⁴⁷⁵ Muhammad ibn Abd al-Raḥmān Sakhāwī (al), *Fath Al-Mughīth Bi Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth Li al-Irāqiy*, vol. 1 (Mesir: Maktabat al-Sunnah, 2003), hlm. 74.

⁴⁷⁶ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 346.

⁴⁷⁷ Ibn Ḥajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 346.

Walaupun demikian, akan tetapi imam Bukhari adalah manusia yang tidak maksum, dan pen-*sahih*-an beliau merupakan perkara ijtihad yang bisa benar dan salah. Oleh karena itu, ketika Ibn Hajar tidak bisa membantah terhadap para ulama yang mengkritik imam Bukhari, beliau mencarikan uzur dengan mengatakan,

"أَنَّهُ مِنْ سَبْقِ الْقَلَمِ" ^{٤٧٨} أَوْ " وَهَذَا عِنْدِي مِنَ الْمَوَاضِعِ الْعَقِيمَةِ عَنِ الْجَوَابِ السَّيِّدِ وَلَا بُدَّ لِلجَوَادِ مِنْ كِبُورَةِ وَاللَّهِ الْمُسْتَعَانَ "

Itu merupakan kesalahan tulis atau ini merupakan perkara sulit bagiku untuk menjawabnya, dan sudah merupakan kepastian bahwa kuda yang tangkas pun ada terpelesetnya. Allah tempat memohon pertolongan. ⁴⁷⁹

3. Kritikan tersebut berdasarkan kaidah yang lemah.

Ini adalah jawaban imam Nawawi terhadap kritikan yang diberikan oleh al-Dāruqūṭniy. Berikut ini adalah nas dari perkataan beliau,

وَهَذَا الَّذِي اسْتَدْرَكَهُ بِنَاهُ عَلَى الْقَاعِدَةِ الْمَعْرُوفَةِ لَهُ وَلَا كَثْرَ الْمُحَدِّثِينَ أَنَّهُ إِذَا تَعَارَضَ فِي رِوَايَةِ الْحَدِيثِ وَقَفَّ وَرَفَعَ أَوْ إِرْسَالَ وَاتِّصَالَ حَكَمُوا بِالْوَقْفِ وَالْإِرْسَالِ وَهِيَ قَاعِدَةٌ ضَعِيفَةٌ مَمْنُوعَةٌ وَالصَّحِيحُ طَرِيقَةُ الْأُصُولِيِّينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ وَمُحَقِّقِي الْمُحَدِّثِينَ أَنَّهُ يُحْكَمُ بِالرَّفْعِ وَالِاتِّصَالِ لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ تُفَقِّهُ

Kritikan beliau ini dibangun di atas sebuah kaidah yang dikenal di kalangan ulama bahwa tatkala ada pertentangan antara *mauqūf* dan *marfū'* atau *mursal* dan *muttasil*, mereka menghukumi bahwa hadis tersebut *mauqūf* dan *mursal*. Ini merupakan kaidah yang lemah dan terlarang. Yang benar adalah apa yang dikuatkan oleh ahli usul dan ahli fikih dan Bukhari, Muslim dan para *muḥaqqiq* ahli hadis mereka menghukuminya sebagai hadis yang *marfū'* dan *muttasil*, karena termasuk *ziyādah tsiqah*. ⁴⁸⁰

Akan tetapi pendapat imam Nawawi ini adalah yang lemah, karena para ulama terdahulu, mereka menggunakan tarjih dalam masalah *ziyādah al-tsiqah* ataupun dalam masalah ketika terjadi perselisihan *al-waṣl wa al-irsāl*. Berikut ini adalah penjelasan Ibn Hajar,

⁴⁷⁸ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 366.

⁴⁷⁹ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 376.

⁴⁸⁰ Nawawi (al), *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*, jld. 1, hlm. 141.

وَالْمَنْقُولُ عَنْ أُمَّةِ الْحَدِيثِ الْمُتَقَدِّمِينَ كَعَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ مَهْدِيٍّ، وَيَحْيَى الْقَطَّانِ، وَأَحْمَدَ بْنَ حَنْبَلٍ، وَيَحْيَى بْنَ مَعِينٍ، وَعَلِيَّ بْنَ الْمَدِينِيِّ، وَالْبُخَارِيَّ، وَأَبِي زُرْعَةَ «الرَّازِيَّ»، وَأَبِي حَاتِمٍ، وَالنَّسَائِيَّ، وَالذَّارِقُطِيَّ وَغَيْرِهِمْ - اِعْتَبَارُ التَّرْجِيحِ فِيمَا يَتَعَلَّقُ بِالزِّيَادَةِ وَغَيْرِهَا، وَلَا يُعْرَفُ عَنْ أَحَدٍ مِنْهُمْ إِطْلَاقُ قَبُولِ الزِّيَادَةِ

Telah dinukil dari para ahli hadis terdahulu, seperti Abd al-Raḥmān ibn Maḥdī, Yaḥya al-Qaṭṭān, Ahmad ibn Hanbal, Yaḥya ibn Maʿīn, Ali ibn al-Maḍīnī, al-Bukhari, Abu Zur'ah al-Rāzī, Abū Ḥātim, al-Nasāʿī, al-Dāruqūṭnī dan yang lainnya, bahwa mereka semua melakukan tarjih jika ada tambahan lafaz dan yang semacamnya. Tidak diketahui dari mereka, bahwasanya mereka menerima semua *ziyādah tsiqah*.⁴⁸¹

Ini merupakan pendapat pertengahan antara yang menerima ataupun yang menolak secara mutlak, maka hukum dari *ziyādah al-tsiqah* ini kembali kepada indikasi yang ada dan tergantung dari apa yang tampak pada seorang peneliti yang mumpuni dalam bidang *ilal al-ḥadīth*. Ini juga senada dengan ungkapan al-Ḥāfidh al-Zailā'ī, bahkan beliau memberikan tambahan penjelasan yang sangat bagus sekali. Silakan merujuk kepada kitab beliau *Naṣbu Al-Rāyah Li 'Aḥādīthi al-Hidāyah*.⁴⁸²

Pada kesimpulannya, kaidah ini tidak dapat digunakan, karena justru menerima segala tambahan dari perawi yang tsiqah merupakan pendapat yang lemah. Bahkan imam Bukhari pun tidak memakainya, sebagaimana penjelasan Ibn Ḥajar. Dari sini diketahui bahwa kaidah yang digunakan oleh al-Dāruqūṭnī merupakan kaidah yang *mu'tabar* dalam *ziyādah al-tsiqah*.

4. Hadis-hadis yang dikatakan memiliki cacat (*illah*), akan tetapi *illah* tersebut tidak *qādiḥah*. Dalam masalah ini, Ibn Ḥajar mengatakan,

ما وقعت العلة في المتن دون الإسناد ولا تقدر فيهما ما وقع من اختلاف ألفاظ كثيرة من أحاديث الصحيحين إذا أمكن رد الجميع إلى معنى واحد، فإن القدر ينتفي عنها

Termasuk adanya cacat pada matan bukan pada sanadnya dan tidak mempengaruhi kesahihan sebuah hadis, adalah apa yang terdapat dalam sahih Bukhari dan Muslim

⁴⁸¹ Ahmad ibn Ali Ibn Ḥajar, *Nuzḥah Al-Nadhar Fi Tawḍīḥ Nukḥbah al-Fikr* (Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 2000), hlm. 70.

⁴⁸² Abdullah ibn Yūsuf Zailā'iy (al), *Naṣbu Al-Rāyah Li 'Aḥādīthi al-Hidāyah*, vol. 1 (Jedah: Dār al-Qiblah li al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1998), hlm. 336.

yang berupa perbedaan lafaz yang banyak sekali. Maka jika dimungkinkan untuk dibawa kepada makna yang satu, maka cacatnya telah hilang.⁴⁸³

Atau sebagaimana yang dikatakan oleh al-Malyabāriy bahwa pada kalimat yang terjadi *idṭirāb* tersebut bukanlah kalimat yang dipakai hujjah oleh imam Bukhari ataupun Muslim.⁴⁸⁴

5. Tidak semua hadis yang terdapat dalam *sahih* Bukhari dijadikan *hujjah* oleh imam Bukhari.

Tidak semua hadis yang beliau masukkan ke dalam *sahih* al-Bukhari beliau maksudkan untuk *berhujjah* dengannya, akan tetapi terkadang untuk menjelaskan cacat dari sebuah hadis atau sebagai isyarat bahwa dalam matannya ada kritikan. Jawaban inilah yang dipakai Ibn Hajar untuk membantah pengkritik *sahih* Bukhari. Di antara adalah tentang hadis seorang wanita yang mengatakan bahwa saudarinya meninggal dunia dan dia punya hutang puasa,⁴⁸⁵ salah satu jalur periwayatannya ada Abū Khālid,

أَنَّهُ لَا يَلْحَقُ الشَّيْخَيْنِ فِي ذِكْرِهِمَا لَطَرِيقِ أَبِي خَالِدٍ لَوْمٍ لِأَنَّ الْبُخَارِيَّ عَلَقَهُ بِصِيغَةِ يَشِيرُ إِلَى وَهْمِهِ فِيهِ
وَأَمَّا مُسْلِمٌ فَأَخْرَجَهُ مُقْتَصِرًا عَلَى إِسْنَادِهِ دُونَ سِيَاقِ مَتْنِهِ

Tidak ada cela bagi Bukhari dan Muslim ketika mereka menyebutkan riwayat dari Abū Khālid, karena Bukhari telah membawanya dengan sebuah redaksi yang memberikan isyarat bahwa telah terjadi keraguan di dalamnya. Sedangkan Muslim telah membawakan sanad tanpa menyebutkan matannya.⁴⁸⁶

Yang menguatkan akan hal ini juga, apa yang dilakukan oleh imam Bukhari dengan membawakan hadis *mursal* ataupun *mauquf* padahal beliau juga membawakan sanad yang *mausul* dengan jalur periwayatan yang lain. Maka hadis dengan sanad yang *mursal* tidak digunakan sebagai *hujjah*, beliau membawakan hadis yang *mursal* tersebut untuk menerangkan

⁴⁸³ Ahmad ibn Ali Ibn Hajar, *al-Nukat 'ala Kitāb Ibn Ṣalāh*, vol. 1 (Madinah: 'Imādah al-Baḥṡ al-Ilmi bi al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, n.d.), hlm. 748.

⁴⁸⁴ Ḥamzah Abd allah Malyabāriy (al), *Al-Muawāzanah Baina al-Mutaqaddimīn Wa al-Mura'akhkhirīn* (Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2001), hlm. 239.

⁴⁸⁵ Muḥammad ibn Ismā'īl Bukhāri (al), *Ṣaḥīḥ Al-Bukhariy*, vol. 3 (Bairut: Dār Ṭūq al-Najāt, 1422), hlm. 35.

⁴⁸⁶ Ibn Hajar, *Faṡḥ al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 359.

bahwasanya hadis itu tidak menjadi *illah* bagi hadis yang *mausul*. Begitu juga dengan adanya hadis yang satu *marfū'* dan yang satu lagi *mauqūf*.⁴⁸⁷

Dalam hal ini juga dikatakan dengan jelas oleh Ibn Hajar dalam kitab *al-Nukat* beliau,

ومنها ما يشير صاحب الصحيح الى علته كحديث يرويه مسندا ثم يشير الى أنه يروى مرسلا فذلك
مصير منه الى ترجيح رواية من أسنده على من أرسله⁴⁸⁸

D. KESIMPULAN

Dari uraian di atas, dapat disimpulkan bahwa seluruh hadis yang dikritik yang terdapat dalam *sahih* al-Bukhari semuanya dapat dijadikan *hujjah*, meskipun secara sanad tidak sah, akan tetapi tidak ada dalam kitab *sahih* al-Bukhari hadis yang *da'if*.⁴⁸⁹ Kemudian yang perlu untuk diteliti lebih lanjut adalah manakah hadis dalam *sahih* al-Bukhari yang digunakan sebagai hadis usul dan manakah yang hanya sebagai *mutāba'ah* dan *shawahīd*, atau imam Bukhari memasukkan ke dalam sahihnya untuk menerangkan cacatnya. Tentunya hadis seperti ini memang hadis cacat menurut imam Bukhari, agar ketika mengkritik hadis yang ada di dalamnya tidak salah sasaran.

E. DAFTAR PUSTAKA

Bājū, Abū Sufyān Muṣṭafā. *Al-Aḥādīth al-Muntaqadah Fī al-Ṣaḥīḥain*. Vol. 1. Ṭanṭā: Dār al-Diyā', 2005.

Baghdādiy (al), al-Khatīb. *Tārīkh Baghdād Wa Dhuyūluhu*. Vol. 2. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, 1417.

Bukhāri (al), Muḥammad ibn Ismā'īl. *Ṣaḥīḥ Al-Bukhariy*. Vol. 3. Bairut: Dār Ṭūq al-Najāt, 1422.

Dhahābī (al), Abū Abdillāh Muḥammad ibn Ahmad. *Siyar a'lām al-Nubalā'*. Vol. 5. Kairo: Dār al-Hadīth, 2006.

⁴⁸⁷ Ibn Hajar, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*, jld. 1, hlm. 15.

⁴⁸⁸ Ibn Hajar, *al-Nukat*, hlm. 383.

⁴⁸⁹ al-Ṭahḥān, *Taysīr Mustalah al-Ḥadīth*, hlm. 53.

- Hāzimiyy (al), Abū Bakr Muhammad ibn Musa. *Shurūt Al-Aimmah al-Khamsah*. Kairo: Dār al-Salām, 2017.
- Ibn 'Adiy, Abū Ahmad ibn Adiy. *Al-Kāmil Fī Du'afā' al-Rijāl*. Vol. 1. Bairut: al-kutub al-Ilmiyyah, 1994.
- Ibn 'Asākir, Abū al-Qāsim Ali ibn al-Hasan. *Tārīkh Dimashqa*. Vol. 52. Bairut: Dār al-Fikr, 1995.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali. *al-Nukat 'ala Kitāb Ibn Ṣalāh*. Vol. 1. Madinah: 'Imādah al-Baḥth al-Ilmi bi al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, n.d.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhariy*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Ma'rifah, 1379.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali. *Nuzhah al-Naḍar fī Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikar fī Muṣṭalah ahl al-Āthār*. Damaskus: Maṭba' al-Ṣabāh, 2000.
- Ibn Hajar, Ahmad ibn Ali. *Nuzhah Al-Nadhar Fi Tawḍīḥ Nukhbah al-Fikr*. Damaskus: Maṭba'ah al-Ṣabāh, 2000.
- Ibn Hajjaj, Muslim. *Al-Musnad al-Ṣaḥīḥ al-Mukhtaṣar Bi Naql al-'Adl an al-'Adl Ila Rasulillah ﷺ*. Vol. 1. Bairut: Dār Ihya' al-Ṭurāth al-'Araby, t.th.
- Ibn Ṣalāh, Uthmān ibn Abd Rahmān. *Muqaddimah Ibn Ṣalāh*. Bairut: Dār al-Fikr, 1986.
- Ibn Taymiyyah, Ahmad ibn Abd al-Hafīm. *Majmū' al-Fatāwā*. Vol. 18. Madinah: Majma' Malik Fahd li Ṭibā'at al-Muṣḥaf al-Sharīf, 1995.
- Ibrahim. *METODOLOGI PENELITIAN KUALITATIF Panduan Penelitian Beserta Contoh Proposal Kualitatif*. 2nd ed. Bandung: ALFABETA, 2018.
- Khalīfī (al), Abū Ya'lā Khalīfī ibn Abd allah. *Al-Irshād Fī Ma'rifati 'ulamā al-Ḥadīth*. Vol. 3. Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1409.
- Khuḍair (al), Abd al-Karīm ibn Abd allah. *Al-Ḥadīth al-Ḍa'īf Wa Hukmu al-Iḥtijāj Bihi*. Riyadh: Dār Muslim li al-Nashr wa al-Tawzī', 1998.
- Lālakāi (al), Abū al-Qāsim Hibatullah ibn al-Hasan. *Sharḥ Uṣūl I'tiqād Ahli al-Sunnah Wa al-Jamaah*. Vol. 1. Riyadh: Dār Ṭayyibah, 2003.
- Malyabāriyy (al), Ḥamzah Abd allah. *Al-Muawāzanah Baina al-Mutaqaddimīn Wa al-Mura'akhkhirīn*. Bairut: Dār Ibn Ḥazm, 2001.
- Nawawi (al), Yaḥya ibn Sharaf. *Al-Arbaūn al-Nawawiyyah*. Bairut: Dār al-Minhāj, 2009.
- Nawawi (al), Yaḥya ibn Sharaf. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim Ibn al-Ḥajjāj*. Vol. 1. Bairut: Dār Ihya' al-Ṭurāth al-'Araby, 1392.

Nawawi (al), Yahya ibn Sharaf. *Tahdhīb Al-Asmā' Wa al-Lughāt*. Vol. 1. Bairut: Dār al-Kutub al-Ilmiyyah, t. th.

Sakhāwī (al), Muhammad ibn Abd al-Raḥmān. *Fath Al-Mughīth Bi Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth Li al-Irāqiy*. Vol. 1. Mesir: Maktabat al-Sunnah, 2003.

Sakhāwī (al), Muhammad ibn Abd Raḥmān. *Fath Al-Mughīth Bi Sharḥ Alfiyyat al-Ḥadīth Li al-Irāqiy*. Vol. 1. Mesir: Maktabat al-Sunnah, 2003.

Shāyī' (al), Abd al-'Azīz ibn Abd 'Allāh ibn Muahammad. *Al-Wāḍiḥ Fī Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Bairut: Dār Qurtubah, 2018.

al-Ṭaḥḥān, Maḥmūd. *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif li al-Nashr wa al-Tawzī', 2003.

Zaila'iy (al), Abdullah ibn Yūsuf. *Naṣbu Al-Rāyah Li 'Aḥādīthi al-Hidāyah*. Vol. 1. Jedah: Dār al-Qiblah li al-Thaqafah al-Islamiyyah, 1998.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejournal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



منهج السخاوي و السيوطي في إيراد الأحاديث المشتهرة بين ألسنة الناس في كتابيهما
(دراسة مقارنة بين كتاب المقاصد الحسنة و بين كتاب الدرر المنتثرة)

Nur Kholis bin Kurdian

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

caknurjmbg@gmail.com

Noor Ikhsan Silviantoro

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

noorsilviantoro@gmail.com

Fatahilah Aly

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

alyfatah75@gmail.com

ملخص البحث

من أهم المباحث في علوم الحديث الشيقة والمناسبة لمر الدهور هو مبحث الحديث المشهور. والشهرة هنا الشهرة اللغوية التي بمعنى ما اشتهر على ألسنة الناس. قد ألف كثير من العلماء في جمع الأحاديث المشتهرة في زمانهم لبيان درجتها، منهم الإمام السخاوي والإمام السيوطي، وهما عاشيا في عصر واحد، وكتاباهما يعتبر من أشهر كتب في هذا الباب و أوسعها، لذا اخترناهما ليكونا موضعي الدراسة. والغرض منها معرفة مناهجهما المثلى في كتابيهما، ليتمكن من بعدهما الاستفادة منها واتباعها في جمع الأحاديث المشتهرة على الألسنة أو المشتهرة على وسائل التواصل الاجتماعي في عصرنا الحاضر مع بيان درجتها. وهذا البحث بحث مكتبي، ومنهجه كفي مقارنة، بحيث إن الباحثين استقرؤوا منهج الإمام السخاوي من كتابه المقاصد الحسنة و منهج الإمام السيوطي من الدرر المنتثرة ثم قارنوا بينهما حتى وقفوا على أوجه الشبه والاختلاف منهما. النتيجة: من أوجه الشبه بينهما ما يلي: أنهما قدما كتابيهما بمقدمة بينا فيها سبب التأليف وشروطهما وبعض مناهجهما واسم الكتاب. وذكرنا درجة الحديث غالبا عقب الحديث. وأحالا الحديث إلى كتب الحديث غالبا. ومن أوجه الاختلاف: أن السخاوي ألف كتابه تأليفا لم يبنه على تأليف غيره بخلاف السيوطي أنه بنى كتابه على كتاب غيره تلخيصا وزيادة عليه.

وعدد أحاديث كتاب السخاوي أكثر بكثير من عدد أحاديث كتاب السيوطي. وجمع السخاوي منهجين في إيراد أحاديثه: ترتيبها على حروف المعجم تارة و على الموضوعات أو تراجم الكتب تارة أخرى، بخلاف السيوطي فإنه رتبها على حروف المعجم فقط. والسخاوي يحكم على أحاديثه صحة أو ضعفا أو نقل الحكم عليها من غيره من المحدثين، وأما السيوطي قل أن يحكم على أحاديثه بل أنه نقل الحكم من كتاب التذكرة للزركشي في الغالب. والسخاوي يتكلم كثيرا في فقه الحديث ومعنى الحديث وذكر الشواهد له إن وجد، واستشهد بالشعر فيه أحيانا، بخلاف السيوطي أنه لا يتكلم عن فقه الحديث ولا عن معناه ولا يذكر الشواهد له إلا قليلا، و لم يستشهد بالشعر في فقه الحديث. والسخاوي أورد كلام شيخه ابن حجر العسقلاني كثيرا واستفاد منه تلقيا منه، وأما السيوطي فإنه قل أن يورد كلام ابن حجر العسقلاني وإن أوردته واستفاد منه فإنه استفاد من كتبه.

الكلمة المفتاحية: منهج السخاوي، منهج السيوطي، مقارنة.

أ. المقدمة

خلفية البحث

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى آله وأصحابه أجمعين، أما بعد، فإن من أهم المباحث في علوم الحديث الشيقة والمناسبة لكل زمان ومكان هو مبحث الحديث المشهور. والشهرة هنا ليست الشهرة الاصطلاحية التي معناها ما رواه أكثر من اثنين ولم يبلغ حد التواتر، بل المراد بالشهرة هنا الشهرة غير الاصطلاحية أو اللغوية التي بمعنى ما اشتهر على ألسنة الناس. ومما لا شك فيه أن تلك الأحاديث المنتشرة بين الناس قد تختلف من زمان إلى زمان آخر ومن مكان إلى مكان آخر، وأن منها ما هو صحيح، ومنها ما هو ضعيف، بل منها ما هو موضوع. ولذا لم يهمل علماء الحديث وحفاظ الأمة هذا النوع من الحديث، بل صنفوا فيه كتبا كثيرة بينوا فيها للناس حقيقة الحال.

وممن صنف كتابا فيه شيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ) في كتاب سماه بـ "أحاديث القصاص"، وجاء بعده الإمام الزركشي (ت ٧٩٤ هـ) صنف كتابا معروفا باسم "التذكرة في الأحاديث المشتهرة"، ثم جاء بعده السخاوي (ت ٩٠٢ هـ) تلميذ ابن حجر العسقلاني فصنف أشمل كتب في الأحاديث المشتهرة باسم "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة بين الألسنة"، وفي نفس العصر مع السخاوي السيوطي (ت ٩١١ هـ) صنف كتابا سماه بـ "الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة"، ثم جاء بعده عبد الرحمن بن علي بن الديبع الشيباني (ت ٩٤٤ هـ) صنف كتابا سماه بـ "تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث". ثم جاء بعده عبد الوهاب بن أحمد الشعرائي (ت ٩٧٣ هـ) صنف كتابا سماه بـ

"البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير". ثم جاء بعده محمد بن أحمد الخليلي (ت ١٠٥٧ هـ) صنف كتابا سماه بـ "تسهيل السبيل الى كشف الالتباس عما دار من الأحاديث بين الناس". ثم جاء بعده نجم الدين محمد بن محمد الغزي (ت ١٠٦١ هـ) صنف كتابا سماه بـ "إتقان ما يحسن من الأحاديث الدائرة على الألسن"، جمع فيه بين كتاب الزركشي وكتاب السيوطي وكتاب السخاوي، وزيادات حسنة عليها. ثم جاء بعده إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢ هـ) صنف كتابا سماه بـ "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس". ثم جاء بعده محمد بن درويش الشهير بالحوث البيروتي (ت ١٢٧٦ هـ) صنف كتابا سماه بـ "أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب".

وتلك الكتب كلها كتبت في جمع الأحاديث المشتهرة بين ألسنة الناس مع بيان درجتها صحة وضعفا، ثم إننا بحاجة إلى معرفة مناهج هؤلاء العلماء في كتبهم، والوقوف على مناهجهم المثلى، ليتمكن من بعدهم الاستفادة منها واتباعها في جمع الأحاديث المشتهرة على الألسنة أو المشتهرة على وسائل التواصل الاجتماعي. ولذا نقوم بهذه الدراسة وهي دراسة مقارنة بين منهج السخاوي و منهج السيوطي في إيراد الأحاديث المشتهرة في كتابيهما "المقاصد الحسنة" و "الدرر المنتثرة". واخترنا الكتابين لأنهما صنفا في عصر واحد ومصنفاهما عاشيا في عصر واحد. ثم نحدد مسائل هذا البحث فيما يلي:

(e) ما وجه الشبه بين منهج السخاوي والسيوطي في إيراد الأحاديث المشتهرة في كتابيهما المقاصد الحسنة والدرر المنتثرة؟

(f) و ما وجه الاختلاف بين المنهجين ؟

وهذا البحث لمعرفة منهجهما في كتابيهما والوقوف على وجه الشبه و الاختلاف بينهما. وفيما نعلم أنه لم يوجد بحث سابق لهذا الموضوع.

ب. منهج البحث

وهذا البحث هو بحث مكتبي قائم على مطالعة الكتب والنظر فيها. ومنهج البحث الذي سنسير عليه هو المنهج الكيفي المقارن، بحيث إننا نستقري منهج السخاوي رحمه الله من كتابه المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة، على طبعة دار الكتاب العربي بتحقيق محمد عثمان الخت، الطبعة الأولى. وكذلك منهج السيوطي من الدرر

المنتثرة في الأحاديث المشتهرة على طبعة عمادة شؤون المكتبات – بجامعة الملك سعود بالرياض بتحقيق محمد بن لطفي الصباغ، ثم نقارن بينهما حتى نقف على أوجه الشبه والاختلاف والمزايا والمآخذ بين المنهجين.^{٤٩٠}

ج. المبحث والنتيجة

المبحث الأول: دراسة عامة عن الحديث المشهور، وهي على مطلبين:

المطلب الأول: تعريف الحديث المشهور:

أ- تعريفه لغة:

من شهر يشهر شهرة وهي بمعنى:

١- ظهور. أي بروز.

قال ابن منظور رحمه الله: «شهر: الشُّهُرَةُ: ظُهُورُ السَّيِّءِ». ^{٤٩١}

٢- وضوح. أي بين وانجلاء.

قال الجَوْهَرِيُّ رحمه الله: الشُّهُرَةُ وَضُوحُ الأَمْرِ، وَقَدْ شَهَرَ يَشْهَرُهُ شَهْرًا وَشُهُرَةً فَاشْتَهَرَ وَشَهْرَةً تَشْهِيرًا وَاشْتَهَرَ فَاشْتَهَرَ. ^{٤٩٢}

٣- فيض. أي كثير غزير.

قال الحافظ ابن حجر العسقلاني رحمه الله: «وَهُوَ المُسْتَفِيضُ؛ عَلَى رَأْيِ جَمَاعَةٍ مِنْ أئِمَّةِ الفُقَهَاءِ، سُبِّيَ بِذَلِكَ لِأَنْتِشَارِهِ، وَ مِنْ فَاضِ المَاءِ يَفِيضُ فَيْضًا». ^{٤٩٣} قال الصنعاني رحمه الله: أي زاد حتى خرج من جوانب الإناء. ^{٤٩٤}

ب- تعريفه اصطلاحاً:

^{٤٩٠} ربي مصطفى عليان وعثمان محمد غنيم، مناهج وأساليب البحث العلمي النظري والتطبيقي، (الطبعة الأولى: عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ هـ)، ص ٥٦. وانظر: عاطف علي. المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية، (الطبعة الأولى: بيروت: مجد المؤسسات الجامعية، ١٤٢٦ هـ)، ص ١٣٢.

^{٤٩١} محمد بن مكرم، المعروف بابن منظور، «لسان العرب»، (الطبعة: الثالثة. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ)، الجزء: ٤. الصفحة:

431.

^{٤٩٢} ابن منظور، «لسان العرب»، الجزء: ٤. الصفحة: ٤٣١-٤٣٢.

^{٤٩٣} أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، (الطبعة: الثالثة، دمشق: مطبعة الصباح، ١٤٢١ هـ -

٢٠٠٠ م)، الصفحة: ٤٦.

^{٤٩٤} محمد بن إسماعيل الأمير الصنعاني، «توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار»، (الطبعة: الأولى: بيروت- لبنان: دار الكتب العلمية،

١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م)، الجزء: ٢. الصفحة: ٢٣٠.

هو مَا لَهُ طُرُقٌ مَخْصُورَةٌ بِأَكْثَرِ مَنْ أَتَيْنِ وَلَمْ يَبْلُغْ حَدَّ التَّوَاتُرِ^{٤٩٥} (سعي بمشهور اصطلاحي)، أو ما اشتهر على ألسنة الناس^{٤٩٦} (سعي بمشهور غير اصطلاحي).

قال ابن حجر العسقلاني رحمه الله: « قَدْ يَرِدُ مَعَ حَصْرِ بِمَا فَوْقَ الْاِثْنَيْنِ؛ أَي: بِثَلَاثَةِ فِصَاعِدٍ مَا لَمْ يَجْمَعْ شُرُوطَ الْمُتَوَاتِرِ^{٤٩٧}. » وقال: « ثُمَّ الْمَشْهُورُ يُطْلَقُ عَلَى مَا حُرِّزَ هُنَا وَعَلَى مَا اشْتَهَرَ عَلَى الْأَلْسِنَةِ^{٤٩٨}. »

المطلب الثاني: أقسام الحديث المشهور وأمثلته.

الحديث المشهور ينقسم إلى أربعة اعتبارات:

أ- باعتبار تعريفه اللغوي و الاصطلاحي، ينقسم إلى قسمين، هما:

١- المشهور الاصطلاحي. ٢- و المشهور غير الاصطلاحي (اللغوي) كما تقدم تعريفهما في التعريف.^{٤٩٩}

ومثال المشهور الاصطلاحي حديث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتَرَاغًا يَنْتَزِعُهُ»^{٥٠٠}.

ومثال المشهور اللغوي حديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ»^{٥٠١}.

ب- باعتبار القبول والرد ينقسم إلى ثلاثة أقسام، هي:

١- صحيح ٢- حسن ٣- ضعيف.^{٥٠٢}

ويمكن تقسيم المشهور الاصطلاحي و اللغوي إلى هذه الأقسام.

^{٤٩٥} عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، (الطبعة: الخامسة: الرياض: دار طيبة، ١٤٢٢هـ)، الجزء: ٢، الصفحة: ٦٢١.

^{٤٩٦} نفس المصدر.

^{٤٩٧} ابن حجر العسقلاني، «نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر»، الصفحة: ٤٤.

^{٤٩٨} نفس المصدر، الصفحة: ٤٧.

^{٤٩٩} أبو حفص محمود بن أحمد بن محمود طحان النعيمي، «تيسير مصطلح الحديث»، (الطبعة: الطبعة العاشرة. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥هـ-٢٠٠٤م)، الصفحة: ٣٣.

^{٥٠٠} السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، الجزء: ٢. الصفحة: ٦٢٢. أبو عبد الله، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم

البخاري، «صحيح البخاري»، (الطبعة: السلطانية، ببولاق مصر، ١٣١١هـ)، رقم الحديث: ١٠٠. أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري، «صحيح مسلم»، (بدون عدد الطبعة، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ١٣٧٤هـ-١٩٥٥م)، رقم الحديث: ٢٦٧٣.

^{٥٠١} البخاري، «صحيح البخاري»، رقم الحديث: ١. مسلم، «صحيح مسلم»، رقم الحديث: ١٩٠٧.

^{٥٠٢} السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي» الجزء: ٢، الصفحة: ٦٢١. بالتصرف اليسير.

ومثال المشهور الاصطلاحي على هذا التقسيم ذكرها السيوطي رحمه الله قائلا: ومثال المشهور على الاصطلاح وهو صحيح، حديث: «مَنْ أَتَى الْجُمُعَةَ فَلْيَغْتَسِلْ»^{٥٠٣}. ومثال المشهور وهو حسن، حديث: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»^{٥٠٤}. ومثاله وهو ضعيف، حديث: «الْأَذُنَانِ مِنَ الرَّأْسِ»^{٥٠٥}. وقال: مثل به الحاكم^{٥٠٦}. ومثال المشهور اللغوي وهو صحيح، حديث: «الْمُؤْمِنُ لِلْمُؤْمِنِ كَالْبُنْيَانِ، يَشُدُّ بَعْضُهُ بَعْضًا»^{٥٠٧}. ومثاله وهو حسن، حديث: «مَنْ شَابَ شَيْبَةً فِي الْإِسْلَامِ كَانَتْ لَهُ نُورًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^{٥٠٨}. قال السخاوي رحمه الله: «وهو حديث حسن»^{٥٠٩}. ومثاله وهو ضعيف، حديث: «الْوُضُوءُ عَلَى الْوُضُوءِ نُورٌ عَلَى نُورٍ». قال السخاوي رحمه الله: «وأما شيخنا فقال: إنه حديث ضعيف، رواه رزين في مسنده»^{٥١٠}. وقال العراقي رحمه الله: «لم أجد له أصلا»^{٥١١}.

ج- باعتبار طريق الوصول إلينا، ينقسم إلى قسمين:

١- ما له إسناد واحد فصاعدا ٢- ما لا يوجد له إسناد أصلا^{٥١٢}

وهذا خاص بالمشهور اللغوي، لأن المشهور الاصطلاحي كما تقدم تعريفه أنه لا يأتي بلا إسناد ولا يأتي بإسناد واحد أو إسنادين بل يأتي على الأقل بثلاثة أسانيد أو أكثر ولم يبلغ جد التواتر.

^{٥٠٣} أبو عيسى محمد بن عيسى بن سَورَةَ الترمذي، «سنن الترمذي» (الطبعة: الثانية، مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م)، رقم الحديث: ٤٩٢. وأبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني «سنن ابن ماجه» (بدون عدد الطبعة، بيروت و مصر: دار إحياء الكتب العربية - وفيصل عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢ م)، رقم الحديث: ١٠٨٨.

^{٥٠٤} ابن ماجه، «سنن ابن ماجه»، رقم الحديث: ٢٢٤.

^{٥٠٥} أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني، «سنن أبي داود»، (الطبعة: الأولى، بدون اسم البلد: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م)، رقم الحديث: ١٣٤.

^{٥٠٦} السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، الجزء: ٢، الصفحة: 622.

^{٥٠٧} البخاري، «صحيح البخاري»، رقم الحديث: ٤٨١. مسلم، «صحيح مسلم»، رقم الحديث: ٢٥٨٥. أبو الخير محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، «المقاصد الحسنة»، (الطبعة: الأولى: بيروت، دار الكتاب العربي)، الصفحة: ٦٨٥. عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، «الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة»، (بدون عدد الطبعة: الرياض: عمادة شؤون المكتبات جامعة الملك سعود، بدون سنة)، ص ١٨٧.

^{٥٠٨} الترمذي، «سنن الترمذي»، رقم الحديث: ١٦٣٤. أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي النسائي، «سنن النسائي»، (الطبعة: الثانية، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، رقم الحديث: 3144.

^{٥٠٩} السخاوي، «المقاصد الحسنة»، الصفحة: ٦٥٢.

^{٥١٠} السخاوي، «المقاصد الحسنة»، الصفحة: ٧٠٤.

^{٥١١} أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي، «المغني عن حمل الأسفار في الأسفار، في تخریج ما في الإحياء من الأخبار» (الطبعة: الأولى: بيروت - لبنان: دار ابن حزم، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م)، الصفحة: ١٥٩.

^{٥١٢} السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، الجزء: ٢، الصفحة: 622.

ومثال المشهور اللغوي الذي له إسناد واحد حديث: «إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ».^{٥١٣}
ومثاله الذي له أكثر من إسناد حديث: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ».
روي من طريق عبد الله بن عمرو،^{٥١٤} وجابر،^{٥١٥} وأبي هريرة.^{٥١٦}
ومثاله الذي ليس له إسناد حديث: «نِعْمَ الْعَبْدُ صُهَيْبٌ، لَوْ لَمْ يَخَفْ لِلَّهِ لَمْ يَعْصِهِ».^{٥١٧}
قال السخاوي رحمه الله: وذكر البهاء السبكي أنه لم يظفر به في شيء من الكتب، وكذا قال جمع جم من أهل اللغة، ثم رأيت بخط شيخنا أنه ظفر به في مشكل الحديث لأبي محمد ابن قتيبة لكن لم يذكر له ابن قتيبة إسناداً.^{٥١٨} وقال السيوطي رحمه الله: «لا أصل له».^{٥١٩}
د- باعتبار كثرة الطرق، ينقسم إلى قسمين، هما:
١- مشهور متواتر
٢- مشهور غير متواتر.^{٥٢٠}
ومثال المشهور المتواتر حديث: «نَضَرَ اللَّهُ أَمْرًا سَمِعَ مَقَالَتِي فَوَعَاها فَأَدَاها كَمَا سَمِعَهَا فَرُبَّ مَبْلَغٍ أَوْعَى مِنْ سَامِعٍ».^{٥٢١}
ومثاله غير المتواتر ما سبق ذكره وهو حديث: «إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ أَنْتَرَاغًا يَنْتَرِغُهُ».^{٥٢٢}

المطلب الثالث: المؤلفات في الأحاديث المشتهرة على الألسنة:

قد تقدم ذكر بعض المؤلفات في الأحاديث المشتهرة على الألسنة في المقدمة وسأذكرها هنا بإيجاز مرتباً على تقدم سنة وفيات مصنفها أو سنة ولادتهم، وهي:

١. "أحاديث القصاص" لشيخ الإسلام ابن تيمية (ت ٧٢٨ هـ).
٢. "التذكرة في الأحاديث المشتهرة" للإمام الزركشي (ت ٧٩٤ هـ).

^{٥١٣} البخاري، «صحيح البخاري»، رقم الحديث: ٦٦٨٩. مسلم، «صحيح مسلم» رقم الحديث: ١٩٠٧. إسماعيل بن محمد العجلوني، «كشف الخفاء ط القدسي»، (بدون عدد الطبعة: القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١ هـ)، الجزء: ١. الصفحة: (١١).
^{٥١٤} البخاري، «صحيح البخاري»، رقم الحديث: ٦٤٨٤.
^{٥١٥} مسلم، «صحيح مسلم»، رقم الحديث: ٤١.
^{٥١٦} الترمذي، «سنن الترمذي»، رقم الحديث: ٢٦٢٧.
^{٥١٧} السخاوي، «المقاصد الحسنة»، الصفحة: ٧٠١. السيوطي، «الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة»، الصفحة: ١٩٦.
^{٥١٨} السخاوي، «المقاصد الحسنة»، الصفحة: ٧٠١.
^{٥١٩} السيوطي، «الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة»، الصفحة: ١٩٦.
^{٥٢٠} الصنعاني، «توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار»، الجزء: ٢. الصفحة: ٢٣٢.
^{٥٢١} العجلوني، «كشف الخفاء»، الجزء: ٢. الصفحة: ٣١٩. أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس الكتاني «نظم المتناثر من الحديث المتواتر»، (الطبعة: الثانية المصححة ذات الفهارس العلمية، مصر: دار الكتب السلفية، بدون سنة الطبعة)، الصفحة: ٣٣.
^{٥٢٢} السيوطي، «تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي»، الجزء: ٢. الصفحة: ٦٢٢. البخاري، «صحيح البخاري»، رقم الحديث: ١٠٠. مسلم، «صحيح مسلم»، رقم الحديث: ٢٦٧٣.

٣. "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة بين الألسنة" للسخاوي (٩٠٢ هـ).
٤. "الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة" للسيوطي (٩١١ هـ).
٥. "الغماز على اللماز في الموضوعات المشهورات" لنور الدين أبي الحسن علي السمهودي (٩١١ هـ).
٦. "تميز الطيب من الخبيث فيما يدور على ألسنة الناس من الحديث" لابن الديبع الشيباني (٩٤٤ هـ).
٧. "الشذرة في الأحاديث المشتهرة" لشمس الدين محمد بن طولون الصالحي (٩٥٣ هـ).
٨. "البدر المنير في غريب أحاديث البشير النذير" لعبد الوهاب بن أحمد الشعراني (٩٧٣ هـ).
٩. "تسهيل السبيل الى كشف الالتباس عما دار من الاحاديث بين الناس" لمحمد بن أحمد الخليلي (١٠٥٧ هـ).
١٠. "كشف الالتباس عما دار من الأحاديث بين الناس" لمحمد بن أحمد الخليلي (١٠٥٧ هـ).
١١. "إتقان ما يحسن من الأحاديث الدائرة على الألسن" لمحمد بن مجمد الغزي الدمشقي (١٠٦١ هـ).
١٢. "كشف الخفاء ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس" إسماعيل بن محمد العجلوني (ت ١١٦٢ هـ).
١٣. "مختصر المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة" لمحمد بن عبد الباقي الزرقاني المصري (ت ١١٢٢ هـ).
١٤. "النوافح العطرة في الأحاديث المشتهرة" لمحمد بن أحمد بن جار الله الصعدي الصنعاني (ت ١١٨١ هـ).
١٥. "أسنى المطالب في أحاديث مختلفة المراتب" لمحمد بن درويش الشهير بالحوت البيروتي (ت ١٢٧٦ هـ).
١٦. "تحذير المسلمين من الأحاديث الموضوعة على سيد المرسلين" لمحمد بن البشير بن محمد حسن ظافر المدني الأزهرى (ت بعد ١٣٢٩ هـ).
١٧. "الأحاديث المشتهرة الضعيفة" لأحد المعاصرين لأحمد ياسين الفرقداني (و ١٣٨٨ هـ).
١٨. HADITS LEMAH & PALSU YANG POPULER DI INDONESIA لأحمد سابق بن عبد اللطيف السداوي الإندونيسي (و ١٩٧٧ م).
١٩. KOREKSI HADITS-HADITS DHA'IF POPULER لأبي عبيدة بن مختار السداوي الإندونيسي (و ١٩٨٣ م).
٢٠. "تخريج خمسة أحاديث مشتهرة على الوسائل الاجتماعية تتعلق بصوم رجب" لبستي كارونية بنت محمد صالحان (و ١٩٩٧ م).

٢١. "الأحاديث التي قالها الدعاة في المسجد دار السلام والمسجد المجيب في المنطقة غايم الغربية من مناطق المدينة كاديري جاوى الشرقية إندونيسيا (دراسة ميدانية) لعفة نادية السلمي الغيامي بنت أبي زكي (و ١٩٩٧ م).

المبحث الثاني: التعريف الموجز بمؤلفي الكتابين.

المطلب الأول: الإمام السخاوي رحمه الله. ٥٢٣

أ- اسمه ونسبه: مُحَمَّد بن عبد الرَّحْمَن بن مُحَمَّد بن أبي بكر بن عُثْمَان بن مُحَمَّد الملقب بشمس الدين أبي الخَيْر وأبي عبد الله بن الزين أو الجلال أبي الفضل وأبي مُحَمَّد السخاوي الأصل القاهري الشافعي.

ب- مولده: ولد في ربيع الأول سنة إحدَى وَثَلَاثِينَ وَثَمَانِمِائَةَ بحارة بهاء الدين علو الدزب المجاور لمدرسة شيخ الإسلام البلقيني محل أبيه وجده.

ج- من شيوخه: ابن حجر العسقلاني (٨٥٢ هـ)، وقد لازمه أشد الملازمة وحمل عنه ما لم يشاركه فيه غيره، وأخذ عنه أكثر تصانيفه، والمؤدب الشرف عيسى بن أحمد المقسي النَّاسِخ، وألقيه الصالح البدر حسين بن أحمد الأزهرى. وغيرهم من الأئمة الأجلاء.

د- من تلاميذه:

من أشهر تلاميذه أبو شامة، حدث عنه أيضاً: الشيخ زين الدين الفارقي، الجمال ابن كثير، الرشيد ابن المعلم، محمد بن قايماز الدقيقي، الخطيب شرف الدين الفزازي، إبراهيم ابن المخرمي، أبو علي ابن الخلال، إبراهيم بن النصير، إسماعيل ابن مكتوم، الزين إبراهيم بن الشيرازي، وآخرون. ٥٢٤

هـ- نشأته العلمية: فقد نشأ رحمه الله على تربية والده بالعلم، بداية من عمره الرابع أن أباه حاول أن يسكن مجاورا ابن حجر العسقلاني حتى يستفيد ولده منه. فإنه رحمه الله قد حفظ القرآن وحفظ كثيرا من كتب الفقه والحديث وعلوم العربية، مثل: عمدة الأحكام، والتنبيه، والنخبة وشرحها، وألفية العراقي، وألفية ابن مالك، وغير ذلك. ٥٢٥

٥٢٣ انظر ترجمته في: السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع» (الطبعة الأولى: بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٤٣١ هـ)، الجزء: ٨، الصفحة: ٢-٣٢. عبد الحي بن أحمد بن محمد ابن العماد العكري، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، (الطبعة: الأولى، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، الجزء: ١٠، الصفحة: ٧٧-٧٨. خير الدين بن محمود بن محمد الزركلي الدمشقي، «الأعلام»، (الطبعة: الخامسة عشر. بدون اسم البلد: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م)، الجزء: ٦، (الصفحة: ١٩٥.

٥٢٤ <https://www.afaqattaiseer.net/vb/showthread.php?t=28202>

٥٢٥ السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، الجزء: ٨، الصفحة: ٢-٣٢.

و- رحلته العلمية:

فإنه رحمه الله تعلم من علماء عصره وبالأخص من كان في القاهرة، ثم بعد ذلك رحل إلى دمياط فسمع من بعض المسندين وكتب عن نفر من المتأديين، ثم توجه لقضاء الحج وصحب والدته، ثم رجع إلى القاهرة، ثم ارتحل إلى بعض أماكن مثل: حلب، والخانقاه، وبلبيس، وغزة.^{٥٢٦} وقد رحل أيضا إلى عدد كبير من الأمصار في سبيل طلب العلم، منها دمشق، وحلب، وبيت المقدس، والخليل، ونابلس، والرملة، وحماة، وبعليك، وحمص.^{٥٢٧}

ز- وفاته: وكانت وفاته رحمه الله بالمدينة الشريفة في يوم الأحد سادس عشر من شعبان سنة ٩٠٢ هـ.^{٥٢٨} وصلي عليه بعد صلاة صبح يوم الإثنين، ودفن بالبقيع بقرب الإمام مالك رحمه الله تعالى.^{٥٢٩}

ح- مؤلفاته.

كان رحمه الله له عدة مصنفات حتى وصل قرابة مائتي مصنف، كما ذكر ذلك الزركلي رحمه الله. ومن أشهرها: الضوء اللامع في أعيان القرن التاسع. وله شرح ألفية العراقي المسمى بفتح المغيث، و المقاصد الحسنة، و القول البديع في أحكام الصلاة على الحبيب الشفيق، و الإعلان بالتوبيخ لمن ذم التاريخ، و غير ذلك.^{٥٣٠}

المطلب الثاني: الحافظ السيوطي رحمه الله.^{٥٣١}

أ- اسمه ونسبه: عبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن محمد بن سابق الدين بن الفخر عثمان بن ناظر الدين محمد بن سيف الدين خضر بن نجم الدين أبي الصلاح أيوب بن ناصر الدين محمد بن الشيخ همام الدين الهمام الخضيرى الأسيوطي.

^{٥٢٦} السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، الجزء: ٨. الصفحة: ٢-٣٢.

^{٥٢٧} ابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء: ١٠. الصفحة: ٧٧-٧٨.

^{٥٢٨} السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، الجزء: ٨. الصفحة: ٢-٣٢.

^{٥٢٩} ابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء: ١٠. الصفحة: ٧٧-٧٨.

^{٥٣٠} الزركلي، «الأعلام»، (الطبعة: الخامسة عشر. بدون اسم البلد: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م)، الجزء: ٦، الصفحة: 195.

^{٥٣١} انظر ترجمته في: السيوطي، «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة» (الطبعة الأولى: مصر: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧ هـ).

الصفحة: ٣٣٥-٣٤٤. الزركلي، «الأعلام»، الجزء: ٣. الصفحة: ٣٠١. وعبد القادر العيدروس، «النور السافر عن أخبار القرن العاشر»، (الطبعة: الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ)، الصفحة: ٥١. ومحمد سعيد مرسي: «عظماء الإسلام عبر أربعة عشر قرناً من الزمان»، (بدون عدد الطبعة: القاهرة: مؤسسة اقرا للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٣ م)، ص ٣٤٤. وإياد الطباع، «الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي»، (الطبعة الأولى: دمشق: دار القلم، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م)، الصفحة: ٤١. وابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء: ١٠. الصفحة: ٧٦.

ب- مولده: وكان مولده بعد المغرب ليلة الأحد مستهل رجب سنة تسع وأربعين وثمانمائة.

ج - من شيوخه: شيخ الإسلام شرف الدين المناوي، وتقي الدين الشمني، وشيخ الإسلام علم الدين البلقيني، وغيرهم من الأئمة الأجلاء.

د- من تلاميذه: محمد بن أحمد بن إلياس من علماء التاريخ، وعبد القادر الشاذلي صاحب الكتاب "بهجة العابدين في ترجمة حافظ العصر جلال الدين"، و محمد بن علي الداودي صاحب الكتاب "طبقات المفسرين"، يوسف بن عبد الله الأرمياوي صاحب الكتاب "الأربعين حديثاً تتعلق بسورة الإخلاص".

هـ- نشأته العلمية: فإنه رحمه الله قد نشأ منذ صغره يتيماً، مات والده وعمره خمس سنوات، وأن جده عالم من علماء الدين. وهو قد حفظ القرآن دون ثماني السنين، وحفظ العمدة ومنهاج الفقه والأصول، وألفية ابن مالك، وغير ذلك.^{٥٣٢} وأحضره والده وعمره ثلاث سنين مجلس شيخ الإسلام ابن حجر مرة واحدة وحضر وهو صغير مجلس الشيخ المحدث زين الدين رضوان العثمي ودرس الشيخ سراج الدين عمر الوردی ثم اشتغل بالعلم على عدة مشايخ وحب سنة تسع وستين وثمانمائة وشرب من ماء زمزم لأمر منها أن يصل في الفقه إلى رتبة الشيخ سراج الدين البلقيني وفي الحديث إلى رتبة الحافظ ابن حجر ووصلت مصنفاته نحو الستمائة مصنفاً سوى ما رجح عنه وغسله وولي المشيخة في مواضع متعدّدة من القاهرة ثم أنه زهد في جميع ذلك وأنقطع إلى الله بالروضة.^{٥٣٣}

و- رحلاته:

ارتحل السيوطي لطلب العلم إلى بلاد شتى مثل: دمياط والفيوم واليمن وبلاد الشام والمحلة والمغرب والهند.^{٥٣٤} والتكرور (تشاد)، ورحل إلى الحجاز سنة (٨٦٩هـ) وجاور بها سنة كاملة.^{٥٣٥}

ز- وفاته: توفي الإمام السيوطي في منزله بروضة المقياس على النيل في القاهرة في ١٩ جمادى الأولى سنة ٩١١ هـ، الموافق ٢٠ أكتوبر ١٥٠٥ م، ودفن خارج باب القرافة في القاهرة، ومنطقة مدفنه تعرف الآن بمقابر سيدي جلال نسبة إليه، وقبره معروف هناك.^{٥٣٦}

^{٥٣٢} السيوطي، «حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة»، الصفحة: ٣٣٥-٣٤٤.

^{٥٣٣} العيدروس، «النور السافر عن أخبار القرن العاشر»، الصفحة: ٥٢.

^{٥٣٤} مرسي: «عظماء الإسلام عبر أربعة عشر قرناً من الزمان»، (بدون عدد الطبعة: القاهرة: مؤسسة اقرا للنشر والتوزيع والترجمة،

٢٠٠٣م)، ص ٣٤٤.

^{٥٣٥} إياد الطباع، «الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي»، (الطبعة الأولى: دمشق: دار القلم، ١٤١٧هـ - ١٩٩٦ م)، الصفحة: ٤١.

^{٥٣٦} ناصر بن محمد الغريبي، تحقيق قوت المغتذي على جامع الترميذي، رسالة دكتوراه بجامعة أم القرى، كلية الدعوة وأصول

الدين، ١٤٢٤هـ.

ح- مصنفاته:

له مصنفات كثيرة، عدها تلميذه الدودي بلغت ٥٠٠ كتاب.^{٥٣٧} وأما الزركلي ذكر أن مصنفاته بلغت إلى ٦٠٠ كتاب.^{٥٣٨} وهذا بناء على قول القرافي -وهو تلميذ تلميذ السيوطي- بأن شيخه وهو البكري قد قرأ قائمة أسماء مصنفات شيخه وهو السيوطي عليه وبلغ عددها إلى ٦٠٠ كتاب.^{٥٣٩} وما ذكره من عدد مصنفات السيوطي لم يكن مستوعبا لجميع مصنفاته فيما أرى، لأن هذا العدد في حياة المصنف، وفيه احتمال كبير على أنه صنف كتب بعد ذلك، ولا سيما أنه لقب بسريع الكتابة كما لقبه السخاوي.^{٥٤٠} ومما يؤيد ذلك ما ذكره أحمد الخازندار و محمد إبراهيم الشيباني في كتابهما المسعى بـ "دليل مخطوطات السيوطي و أماكن وجودها" أن مؤلفات السيوطي بلغت إلى ٩٨١ كتابا.^{٥٤١}

المبحث الثالث: التعريف بالكتابين مع المقارنة بينهما.

المطلب الأول: المقاصد الحسنة للسخاوي رحمه الله.

- أ- اسم الكتاب: "المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة". كما ذكره في مقدمة الكتاب.
- ب- موضوعه: ذكر الأحاديث المشتهرة على ألسنة الناس وعزوها إلى من رواها مع بيان درجتها.
- ج- نسبة الكتاب إلى مصنفه: اشتهر هذا الكتاب بأنه للإمام السخاوي رحمه الله، ومن ترجم له من العلماء نسب هذا الكتاب إليه، كعمر رضا كحالة وابن عماد والزركلي وغيرهم.
- د- شرطه فيه: جمع الأحاديث المشتهرة على ألسنة العلماء أو غيرهم في بلد خاص أو قوم معينين، أو في جل البلدان. كما قال في مقدمته: "بل القصد الذي عزمت على إيضاحه وأن أتقنه، ما كان مشهورا على الألسنة من العالم المتقن في سببه أو غيره في بلد خاص، أو قوم معينين، أو في جل البلدان وبين أكثر الموجودين".^{٥٤٢}
- هـ- سبب تأليفه: كثرة الاختلاف في نقل الأحاديث التي لا تعلم في دواوين السنة المشهورة مما لم يسلم عن كذب ومهتان ونسبتهم إياها إلى الرسول صلى الله عليه وسلم.
- و- منهج السخاوي رحمه الله في المقاصد الحسنة:

^{٥٣٧} ابن العماد، «شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، الجزء: ١٠. الصفحة: ٧٦.

^{٥٣٨} الزركلي، «الأعلام»، الجزء: ٣. الصفحة: ٣٠١.

^{٥٣٩} عبد العلي الكتاني، فهرس الفهاريس والأثبات ومعجم المعاجم والمشيوخ والمسلسلات، (بدون عدد الطبعة، بيروت: دار الغرب

الإسلامي، ١٩٨٠ م)، الصفحة: ١٠٢٠.

^{٥٤٠} السخاوي، «الضوء اللامع لأهل القرن التاسع»، الجزء: ٤. الصفحة: ٦٩.

^{٥٤١} محمود الأرناؤوط، «تحقيق شذرات الذهب في أخبار من ذهب»، (الطبعة: الأولى، دمشق - بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ هـ -

١٩٨٦ م)، الجزء: ١٠. الصفحة: ٧٦.

^{٥٤٢} السخاوي، المقاصد الحسنة، الصفحة: ١٧.

١. بدأ المؤلف بمقدمة نفيسة، ذكر فيها شرطه ومنهجه و سبب تأليفه واسم الكتاب.
٢. قسم كتابه إلى بابين: الباب الأول رتب أحاديثه على حروف المعجم بداية من حرف الألف إلى حرف الياء. والباب الثاني رتب أحاديثه على الكتب وهي ١٧ كتابا، ولكل كتاب ترجمته، بدأ بكتاب الإيمان وختمه بكتاب البعث والنشور.
٣. وعدد الأحاديث في الباب الأول: ١٣٥٦ حديثا، وأما عدده في الباب الثاني: ١١٣٦ حديثا. والمجموع: ٢٤٩٢ حديثا.
٤. حكم على الأحاديث صحة وضعفا في الغالب أو أنه نقل الحكم عليها من غيره من المحدثين.
 - أ- كما في حديث رقم: ٢. قال السخاوي رحمه الله: أَفَةُ الْكُذِبِ وَآفَةُ الْعِلْمِ النَّسِيَانُ، وَسَنَدُهُ ضَعِيفٌ.
 - ب- وكذلك في حديث رقم: ٣. قال بعد ذكر أسانيد حديث: وَأَسَانِيدُهَا ضَعِيفَةٌ.
 - ج- وكذلك في حديث رقم: ٨، قال: حديث: الأبدال، له طرق عن أنس رضي الله عنه مرفوعا بألفاظ مختلفة كلها ضعيفة.
 - د- وكذلك في حديث رقم: ١٣٣. قال: حديث: أَعِينُوا الشَّارِي، لَا أَصِلْ لَهُ بِهَذَا اللَّفْظِ.
 - هـ- وكذلك في حديث رقم: ١٨٤. قال: حديث: أَنَا أَعْرَفُكُمْ بِاللَّهِ، وَأَخَوْفُكُمْ مِنْهُ، قَالَ شَيْخُنَا: صَحِيحٌ، يعني فقد ترجم البخاري في صحيحه.
 - و- وكذلك في حديث رقم: ١٨٤. قال: حديث: أَشَدُّ النَّاسِ بَلَاءً الْأَنْبِيَاءُ، ثُمَّ الْأَمْثَلُ، فَالْأَمْثَلُ... وقال الترمذي: إنه حسن صحيح، وصححه ابن حبان، والحاكم. وغير ذلك من الأمثلة.
٥. بين معنى الحديث أحيانا، سواء كان من عند نفسه أو نقلا من كلام غيره من العلماء،
 - أ- كما في حديث رقم: ١. قال رحمه الله: حديث: أَخِرُ الدَّوَاءِ الْكَيْ، كَلَامٌ مَعْنَاهُ أَنَّهُ بَعْدَ انْقِطَاعِ طُرُقِ الشِّفَاءِ يُعَالَجُ بِهِ، وَلِذَا كَانَ أَحَدًا مَا حَمَلَ عَلَيْهِ النَّهْيُ (١) عَنِ الْكَيْ وَجُودَ طَرِيقِ مَرْجُوِّ الشِّفَاءِ.
 - ب- وكذلك في حديث رقم: ١٢١٤. قال: حديث: المُؤَذَّنُونَ أطولُ النَّاسِ أَعْنَاقًا يَوْمَ الْقِيَامَةِ، مسلم عن معاوية به مرفوعا،.... وبلال أخرجه البيهقي في الشعب، وعنده أيضا من طريق أبي داود السجستاني قال: معناه أن الناس يعطشون يوم القيامة، وإذا عطش الإنسان انطوت عنقه، والمؤذنون لا يعطشون يوم القيامة فأعناقهم قائمة.
٦. إذا كان الحديث له أصل عزاه لمن رواه من أصحاب كتب الحديث غالبا.
 - أ- كما في حديث رقم: ٢، قال: حديث: أَفَةُ الْكُذِبِ النَّسِيَانُ، الْفُضَاعِيُّ فِي مُسْنَدِ الشَّهَابِ، وَالِدَيْلِيُّ مِنْ حَدِيثِ جَعْفَرِ بْنِ مُحَمَّدٍ عَنْ أَبِيهِ عَنْ جَدِّهِ، وَمِنْ حَدِيثِ شُعْبَةَ عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ السَّبِيْعِيِّ عَنِ الْحَارِثِ الْأَعْوَرِ كِلَاهُمَا عَنْ عَلِيِّ بْنِ

أَبِي طَالِبٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ مَرْفُوعًا... وَالِدَارِمِي فِي مُسْنَدِهِ وَالْعَسْكَرِي فِي الْأَمْثَالِ مِنْ حَدِيثِ وَكَيْعٍ...، وَالْبَيْهَقِيُّ فِي الْمُدْخَلِ مِنْ حَدِيثِ أَبِي الْعُمَيْسِ..

ب- وكذلك في حديث رقم: ٣، قال: حَدِيث: آلُ مُحَمَّدٍ كُلُّ تَقِيٍّ، تَمَامٌ فِي فَوَائِدِهِ مِنْ حَدِيثِ شَيْبَانَ بْنِ فَرُوحٍ حَدَّثَنَا نَافِعُ بْنُ هُرْمَزٍ. وَالدَّبَلِيُّ مِنْ حَدِيثِ النَّضْرِ.

ج- وكذا في حديث رقم: ٢٨١. قال: حَدِيث: بَاكَرُوا بِالصَّدَقَةِ، فَإِنَّ الْبَلَاءَ لَا يَتَخَطَّأُهَا، أَبُو الشَّيْخِ فِي الثَّوَابِ، وَابْنُ أَبِي الدُّنْيَا، وَالبَيْهَقِيُّ فِي الشَّعْبِ مِنْ حَدِيثِ بَشْرِ بْنِ عُبَيْدٍ. وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْأَمْثَلَةِ.

٧. إن لم يقف على الحديث في كتب الأحاديث قال: "لم أقف عليه" أو "لا أعرفه".

أ- كما في حديث رقم: ٥، قال: حَدِيث: آيَةٌ مِنْ كِتَابِ اللَّهِ خَيْرٌ مِنْ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ، لَمْ أَقْفُ عَلَيْهِ.

ب- وكذا في حديث رقم: ٢١، قال: حَدِيث: اتَّقُوا ذَوِي الْعَاهَاتِ، لَمْ أَقْفُ عَلَيْهِ.

ج- وكذا في حديث رقم: ١٥، قال: حَدِيث: أَبِي اللَّهِ أَنْ يَصِحَّ إِلَّا كِتَابُهُ، لَا أَعْرِفُهُ.

د- وكذا في حديث رقم: ١٩، قال: حَدِيث: اتَّقُوا الْبُرْدَ، فَإِنَّهُ قَتَلَ أَحَاكُمُ أَبَا الدَّرْدَاءِ، لَا أَعْرِفُهُ.

٨. يأتي بالشواهد للحديث إن وجدت.

أ- كما في حديث رقم: ٧٩، قال: حَدِيث: إِذَا مَاتَ الْعَالِمُ انْتَلَمَ فِي الْإِسْلَامِ ثَلْمَةٌ، وَلَا يَسُدُّهَا شَيْءٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ... وهو معضل، وله شواهد: منها ما رواه أبو بكر ابن لال من حديث جابر مرفوعا: موت العالم ثلثة في الإسلام لا يسدها اختلاف الليل والنهار، والطبراني من حديث أبي الدرداء رفعه: موت العالم مصيبة لا تجبر، وثلثة لا تسد، وموت قبيلة أيسر من موت عالم، وهو نجم طمس،... ومنها عن ابن عمر أخرجه الديلمي

ب- وكذا في حديث رقم: ٣٦٣. قال: حَدِيث: التَّهْنِئَةُ بِالشُّهُورِ وَالْأَعْيَادِ، هُوَ مِمَّا اعْتَادَهُ النَّاسُ، مَرْوِيٌّ فِي خُصُوصِ الْعَبِيدِ أَنَّ خَالِدَ بْنَ مَعْدَانَ لَقِيَ وَائِلَةَ بِنْتِ الْأَسْقَعِ فِي يَوْمِ عِيدٍ، فَقَالَ لَهُ: تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنَّا وَمِنْكَ، فَقَالَ لَهُ: نَعَمْ، تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنَّا وَمِنْكَ، وَأَسْنَدَهُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَلَكِنْ الْأَشْبَهُ فِيهِ الْوَقْفُ خَاصَةً بِمَا عِنْدَ الْبَيْهَقِيِّ وَهُوَ شَوَاهِدٌ عَنْ غَيْرِ وَاحِدٍ مِنَ الصَّحَابَةِ، بَيْنَهَا شَيْخُنَا فِي بَعْضِ الْأَجُوبَةِ عَنْ أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ، بَلْ عِنْدَ الدَّبَلِيِّ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ رَفَعَهُ: مِنْ لَقِي أَخَاهُ عِنْدَ الْإِنْصِرَافِ مِنَ الْجُمُعَةِ، فَلِيَقُلْ تَقَبَّلَ اللَّهُ مِنَّا وَمِنْكَ، وَيُرَوَّى فِي جُمْلَةِ حَقُوقِ الْجَارِ مِنَ الْمَرْفُوعِ: إِنْ أَصَابَهُ خَيْرٌ هُنَا أَوْ مَصِيبَةٌ عَزَاهُ أَوْ مَرَضٌ عَادَهُ، إِلَى غَيْرِهِ مِمَّا هُوَ فِي مَعْنَاهُ، بَلْ أَقْوَى مِنْهُ مَا فِي الصَّحِيحِينَ مِنْ قِيَامِ طَلْحَةَ لِكَعْبِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، وَتَهْنِئَتِهِ بِتُوبَةِ اللَّهِ عَلَيْهِ.

٩. وإذا كان الحديث وافق الواقع أو شاهد لمعناه دليل آخر من القرآن أو الحديث الصحيح قال معناه صحيح وإن كان سنده ضعيفا أو لا أصل له.

أ- كما في حديث رقم: ١٨٥. قال: حَدِيث: أَنَا أَفْصَحُ مَنْ نَطَقَ بِالضَّادِ، معناه صحيح، ولكن لا أصل له كما قاله ابن كثير

ب- وكذا في حديث رقم: ١٤، قال: حَدِيث: أَبِي اللَّهِ أَنْ يَرْزُقَ عَبْدَهُ الْمُؤْمِنَ إِلَّا مِنْ حَيْثُ لَا يَعْلَمُ، الدَّيْلِيُّ مِنْ حَدِيثِ عُمَرَ بْنِ رَاشِدٍ عَنْ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ حَزْمَلَةَ عَنْ سَعِيدِ بْنِ الْمُسَيَّبِ عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ مَرْفُوعًا هَذَا، وَأَيْنَ رَاشِدٍ ضَعِيفٌ جَدًّا،... وَلَكِنَّ مَعْنَاهُ صَحِيحٌ، فَفِي التَّنْزِيلِ: (وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لَا يَحْتَسِبُ).

ج- وكذا في حديث رقم: ٤٢٤، قال: حَدِيث: ((جِئْتُ تَلْقَى تَدْرِي))، معناه صحيح، ويشير إليه قوله تعالى: (وَسَوْفَ يَعْلَمُونَ حِينَ يَرَوْنَ الْعَذَابَ مَنْ أَضَلُّ سَبِيلًا). وغير ذلك من الأمثلة.

١٠. استفاد كثيرا من كلام شيخه ابن حجر العسقلاني رحمه الله في الحكم على الحديث أو في حال الراوي أو غير ذلك.

أ- كما في حديث رقم: ٤٦. قال: حَدِيث: ادْرُؤُوا الْحُدُودَ بِالشُّهُمَاتِ، قال شيخنا: وفي سنده من لا يعرف.

ب- وكذا في حديث رقم: ٧٨، قال: حَدِيث: إِذَا لَمْ تَسْتَحِ فَاصْنَعِ مَا شِئْتَ، البخاري من حديث منصور بن المعتمر عن رباعي بن جراش عن أبي مسعود البدري مرفوعا.... قال شيخنا: إنه ليس ببعيد أن يكون رباعي سمعه منه ومن حذيفة جميعا.

ج- وكذا في حديث رقم: ١١٨، قال: حَدِيث: أَشْهَدُ أَنِّي رَسُولُ اللَّهِ، قال الرافعي: المنقول أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان يقول في تشهده: أشهد أني رسول الله انتهى قال شيخنا في تلخيص تخريجه: ولا أصل لذلك كذلك. وغير ذلك من الأمثلة.

١١. استشهد بقول الشعراء في الكلام عن معنى الحديث.

أ- كما في حديث رقم: ١٥. قال السخاوي رحمه الله: حَدِيث: ((أَبَى اللَّهُ أَنْ يَصِحَّ إِلَّا كِتَابُهُ))، لا أَعْرِفُهُ..... فَمَا وَجَدْتُمْ فِي كُتُبِي هَذِهِ مِمَّا يُخَالِفُ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ، فَقَدْ رَجَعْتُ عَنْهُ وَلِبَعْضِهِمْ شِعْرٌ:

كَمْ مِنْ كِتَابٍ قَدْ تَصَفَّحْتُهُ ... وَقُلْتُ فِي نَفْسِي أَصْلَحْتُهُ

حَتَّى إِذَا طَالَعْتُهُ ثَانِيًا ... وَجَدْتُ تَصْحِيفًا فَصَحَّحْتُهُ

ب- كذلك في حديث رقم: ٣٧، ٥٣، ٩٣، ٩٥، ٣٧٤، ٢٣٦، ٤٥٥، ٤٥٧، ٥٠٥، ٥٦٧، ١٣٥٦.

١٢. أحيانا يتوسع الكلام في الحديث، كما في حديث رقم: ٨، ٥٠، ١٨٠، ١٨٩، ٨١٤، ١٣٥٦. لا أذكر مثلا نصا من الكتاب لطوله.

المطلب الثاني: الدرر المنتثرة للسيوطي رحمه الله.

- أ- اسم الكتاب: "الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة"، كما ذكره في مقدمته.^{٥٤٣}
- ب- موضوعه: تلخيص التذكرة في الأحاديث المشتهرة للزركشي مع إضافة الزيادات إليه.
- ج- نسبة الكتاب إلى مصنفه: اشتهر هذا الكتاب بأنه للإمام السيوطي رحمه الله، والذي ترجم له من العلماء نسب هذا الكتاب إليه، كابن عماد والزركلي وغيرهما.
- د- شرطه: جمع الأحاديث المشتهرة على ألسنة العامة والفقهاء الذين لا علم لهم بالحديث. كما قال ذلك في مقدمته: " (وبعد) فإن المهم بيان حال الأحاديث التي اشتهرت على ألسنة العامة ومن ضاهاهم من الفقهاء الذين لا علم لهم بالحديث، وبيان ماله أصل من ذلك من غيره".^{٥٤٤}
- هـ- سبب تأليفه: بعد النظر في كتاب التذكرة للإمام الزركشي رأى أنه يحتاج إلى تنقيح وزيادة وتنكيث وإفادة ولذلك قام بتلخيصه وإضافة الزيادات إليه.
- و- منهج السيوطي - رحمه الله - في الدرر المنتثرة :

١. بدأ المؤلف بمقدمة ذكر فيها أهمية بيان حال الأحاديث المشتهرة على الألسنة، وذكر فيها شرطه ومنهجه و سبب تأليفه واسم الكتاب.
 ٢. اعتمد على كتاب الإمام الزركشي رحمه الله "التذكرة في الأحاديث المشتهرة" لخصه ثم أضاف إليه الزيادات منه.
 ٣. قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام: الأول: أحاديث مشتهرة رتبت على حروف المعجم، عدد أحاديثها ٤٦٤ حديثاً. الثاني: فصل في أشياء لم تدخل في الحروف، عدد أحاديثها ٣٧ حديثاً. الثالث: الخاتمة.
 ٤. عدد جميع الأحاديث فيه ٥٠١ حديث: منه ٢٦١ حديثاً زاندا على أحاديث كتاب الأصيل أي التذكرة في الأحاديث المشتهرة للزركشي، وعدد أحاديث كتاب الأصيل ٢٤٠ حديثاً.
 ٥. و ميز كلامه عن كلام الزركشي بأن يقول في أوله "قلت" و في آخره "انتهى". وورد هذا في معظم أحاديث الكتاب.
- أ- كما في حديث رقم: ٢. قال السيوطي رحمه الله: (حديث) "اتَّقُوا النَّارَ وَلَوْ بِشِقِّ تَمْرَةٍ". أحمد عن عائشة. قلت: هو في الصحيحين من حديث عدي بن حاتم، وورد أيضاً من حديث أبي بكر الصديق، وأبي هريرة. والحديث إذا كان في أحد الصحيحين أو في أحد الكتب الستة لم يُعز إلى غيره انتهى.
- ب- وكذلك في حديث رقم: ٣. قال: (حديث) "اتَّقُوا فِرَاسَةَ الْمُؤْمِنِ فَإِنَّهُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ" الطبراني من حديث أبي أمامة. قلت: أخرجه الترمذي من حديث أبي سعيد وابن جرير في تفسيره من حديث ابن عمر وثوبان بزيادة، وينطق بتوفيق الله انتهى. وغير ذلك.

^{٥٤٣} السيوطي، الدرر المنتثرة، الصفحة: ٤١.

^{٥٤٤} نفس المصدر.

٦. زيادة السيوطي على الزركشي على نوعين:

أ- تعليق واستدراك على طريق الرواية لحديث كتاب الأصل.

(١) كما في حديث رقم: ٨. قال: (حديث) "أَدَبِي رَبِّي فَأَحْسَن تَأْدِيْبِي". أخرجه أبو سعيد بن السمعاني في أدب الإملاء من حديث ابن مسعود، والعسكري في الأمثال، وابن الجوزي في الأحاديث الواهية من حديث عليّ وقال لا يصح، وصححه أبو الفضل بن ناصر. قلت: وأخرج ابن عساكر من طريق محمد بن عبد الرحمن الزهري عن أبيه عن جده: "أَنَّ أَبَا بَكْرٍ قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ لَقَدْ طُفْتُ فِي الْعَرَبِ وَسَمِعْتُ فُصْحَاءَهُمْ فَمَا سَمِعْتُ أَفْصَحَ مِنْكَ فَمَنْ أَدَبَكَ؟ قَالَ: أَدَبِي رَبِّي، وَنَشَأْتُ فِي بَيْتِ سَعْدٍ" انتهى.

(٢) وكذلك في حديث رقم: ١٢. قال: (حديث) "إِذَا كَتَبْتَ كِتَابًا فَتَرَبُّهُ فَإِنَّهُ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ، وَالتُّرَابُ مُبَارَكٌ" قال أحمد منكر، وهو في الترمذي من حديث جابر بلفظ: "أَتَرَبُّوا الْكِتَابَ فَإِنَّ التُّرَابَ مُبَارَكٌ" وقال منكر. قلت: وقد ورد أيضاً من حديث ابن عباس، أخرجه الديلمي وابن عدي وابن عساكر، ومن حديث يزيد بن الحجاج، أخرجه ابن منيع في مسنده، وأبو نعيم بلفظ: "فَإِنَّهُ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ" ومن حديث أبي الدرداء أخرجه الطبراني في الأوسط بلفظ "إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَرَبَّبْ بِهِ فَهُوَ أَنْجَحٌ" ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن عدي وأسانيدها ضعيفة انتهى.

(٣) وكذلك في أحاديث رقم: ١٤، ١٦، ٢٤، ٢٦، ٣٢، وغير ذلك.

ب- زيادة أحاديث على أحاديث كتاب الأصل: ويكون ذلك بعد فراغه من إيراد أحاديث كتاب الأصل في كل حرف من الحروف أن السيوطي يقول "قلت: بقي أحاديث متعلقة بهذا الحرف" أو قال "قلت: بقيت أحاديث متعلقة بهذا الباب" ثم أورد أحاديث من زياداته. وتتفاوت هذه الزيادة من حرف إلى حرف آخر، فربما لا تتجاوز الزيادة على حديث أو حديثين، وفي حرف آخر قد تكون الزيادة كثيرة جدا.

(١) كما في حرف الألف: بعد ذكر ٤٨ حديثاً من أحاديث كتاب الأصل قال السيوطي رحمه الله: "قلت: وبقي أحاديث متعلقة بهذا الحرف الأول" ثم ذكر ٩٨ حديثاً زائداً على أحاديث كتاب الأصل في هذا الحرف.

(٢) وكذلك في حرف الطاء: بعد ذكر ٤ أحاديث من كتاب الأصل قال: "قلت: بقي أحاديث" فذكر حديثاً واحداً زائداً على أحاديث كتاب الأصل في هذا الحرف وهو: (حديث) "الطَّلَاقُ بِيَدٍ مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ" ابن ماجه عن ابن عباس، انتهى.

(٣) وكذلك في حرف الفاء: بعد ذكر حديث واحد من كتاب الأصل قال: "وبقي أحاديث": فذكر حديثين زائدين على أحاديث كتاب الأصل في هذا الحرف وهما: - (حديث) "فِرٌّ مِنَ الْمُجْدُومِ فِرَارَكَ مِنَ الْأَسَدِ" الشيخان عن أبي هريرة رضي الله تعالى عنه" فذكر حديثاً واحداً زائداً على أحاديث كتاب الأصل: (حديث) "الطَّلَاقُ بِيَدٍ مَنْ أَخَذَ بِالسَّاقِ" ابن ماجه عن ابن عباس، انتهى. وغير ذلك من الأمثلة.

٧. في الغالب أن السيوطي أورد أحاديث الزركشي في التذكرة واختصر كلامه دون التعرض للكلام فيه بشيء.

أ- كما في حديث رقم: ٤٦ قال: (حديث) "أَوْلَادُ الْمُؤْمِنِينَ فِي جَبَلٍ فِي الْجَنَّةِ يَكْفُلُهُمْ إِبْرَاهِيمُ وَسَارَةُ حَتَّى يَرُدَّهُمْ إِلَى آبَائِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ" أخرجه الحاكم من حديث أبي هريرة وصححه.

وأما في التذكرة قال الزركشي رحمه الله: الْحَدِيثُ التَّاسِعُ وَالْعِشْرُونَ ((أولاد المؤمنين في جبل في الجنة يكفلهم ابراهيم وسارة حتى تردهم الى آباءهم يوم القيامة))^{٤٥} أخرجه الحاكم في مستدرکه في كتاب الجنائز من جهة مؤمل ابن اسماعيل ثنا سفيان عن عبد الرحمن بن الاصبهاني عن ابي حازم عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم قال صحیح على شرط الشيخين ولم يخرجاه.

ب- وكذلك في حديث رقم: ٤٨ قال السيوطي رحمه الله: (حديث) "الإيمان عقد بالقلب، وإقرار باللسان، وعمل بالأركان" أخرجه ابن ماجه من حديث عليّ.

وأما في كتاب الأصل قال الزركشي رحمه الله: الْحَدِيثُ السَّادِسُ وَالْعِشْرُونَ "الإيمان عقد بالقلب واقرار باللسان وعمل بالاركان" أخرجه ابن ماجه من جهة عبد السلام بن صالح الهروي عن علي بن موسى الرضي عن ابيه عن جعفر عن ابيه عن علي بن الحسين عن ابيه عن علي بن ابي طالب قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم. وذكر صاحب الفردوس لما دخل علي بن موسى الرضي ندسابور وهو في عمارة على بغلة شبيهة خرج علماء البلد في طلبه يحيى بن يحيى واسحاق بن زهوية وأحمد بن حرب ومحمد بن زافع فتعلقوا بلجامه فقال له اسحاق بحق أبائك الطاهرين حدثنا بحديث سمعته من أبيك فقال ثنا العبد الصالح ابي معين بن جعفر وذكره^{٤٦}.

ج- وكذا في حديث رقم: ١٦٤، ١٦٦، ١٦٧، ١٧٦، ١٧٨، وغير ذلك.

٨. لا يحكم على حديث إلا نادرا، وأما ذكره للحكم على الحديث في الغالب نقله من كتاب الأصل.

أ- كما في حديث رقم: ٤٥. قال السيوطي رحمه الله: (حديث) "انْتَظَرُ الْفَرْجَ عِبَادَةَ" الخليلي في الإرشاد عن أنس. قلت: هو عند الترمذي من حديث ابن مسعود في أثناء حديث بسند حسن انتهى.

ب- وكذلك حديث رقم: ٣٥٨. قال السيوطي رحمه الله: (حديث) "مَاءٌ زَمَزَمٌ لِمَا شَرِبَ لَهُ" قلت: وصححه أيضاً المنقري، وضعفه النووي، وحسنه ابن حجر، وأخرج الديلمي من حديث صفية مرفوعاً: "مَاءٌ زَمَزَمٌ شَفَاءٌ مِنْ كُلِّ دَاءٍ" سنده ضعيف جداً، انتهى.

٩. وقل أن يورد كلام ابن حجر العسقلاني وإن أورد كلامه فإنه استفاد من كتبه لا التلقي عنه.

(أ) كما في حديث رقم: ٣٨. قال السيوطي رحمه الله: (حديث) "أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَعَلِيٌّ بَابُهَا" الترمذي من حديث علي وقال منكر، وأنكره البخاري رأساً، والحاكم في مستدرکه من حديث ابن عباس وقال صحيح، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات. وقال الحافظ أبو سعيد العلاني: الصواب أنه حسن باعتبار طريقه لا صحيح ولا ضعيف، فضلاً عن أن يكون موضوعاً. قلت: وكذا قال شيخ الإسلام ابن حجر في فتوى له: وقد بسطت كلام العلاني وابن حجر في التعقبات التي لي على الموضوعات، انتهى

(ب) كما في حديث رقم: ١٨٥. قال رحمه الله: (حديث) "حُبُّ الدُّنْيَا رَأْسُ كُلِّ خَطِيئَةٍ" قلت: وقد عدّ الحديث في الموضوعات، وتعقبه شيخ الإسلام ابن حجر بأن ابن المديني أثق على مراسيل الحسن والإسناد حسن إليه.

^{٤٥} بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، «التذكرة في الأحاديث المشتهرة / اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة»، (الطبعة: الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، الصفحة: ١٨٤.

^{٤٦} بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي، «التذكرة في الأحاديث المشتهرة / اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة»، (الطبعة: الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م)، الصفحة: ٦٨.

(ج) وكذلك في حديث رقم: ١٨٩، ٣٥٨، ٥٠١، ٤٤٦.

١٠. لا يتكلم عن معنى الحديث أو فقهه إلا نادرا.

كما في حديث رقم: ٦. قال السيوطي رحمه الله: قلت: هذا يدل على أن المراد اختلافهم في الأحكام، وقيل المراد اختلافهم في الحرف والصنائع، ذكره جماعة. وفي مسند الفردوس من طريق جويبر، عن الضحاك، عن ابن عباس مرفوعاً: "اِخْتِلَافُ أَصْحَابِي رَحْمَةٌ لَكُمْ" قال ابن سعد في طبقاته: حدثنا قيصر بن عقبة، حدثنا أفلح بن حميد، عن القاسم بن محمد قال: "كَانَ اِخْتِلَافُ أَصْحَابِ مُحَمَّدٍ رَحْمَةً لِلنَّاسِ" انتهى

١١. وقل أن يأتي بالشواهد لحديث كتاب الأصل و أحيانا يشير إلى أن للحديث شواهد ثم أحال القارئ إلى كتابه الآخر. أ- كما في حديث رقم: ٤٧٢. قال: (حديث) الأبدال، في مسند أحمد من حديث عبادة بن الصامت مرفوعاً: "الأبدال في هذه الأمة ثلاثون، مثل إبراهيم خليل الرحمن كلما مات رجل أبدل الله مكانه رجلاً" وهو حسن، وله شاهد من حديث ابن مسعود في الحلية. قلت: له شواهد كثيرة، بينها في التعقيبات على الموضوعات، ثم أفردتها بتأليف مستقل، انتهى

ب- وكذلك في حديث رقم: ١٢. قال: (حديث) "إِذَا كَتَبْتَ كِتَابًا فَتَرِنَهُ فَإِنَّهُ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ، وَالتُّرَابُ مُبَارَكٌ" قال أحمد منكر، وهو في الترمذي من حديث جابر بلفظ: "أَتَرَبُوا الْكِتَابَ فَإِنَّ التُّرَابَ مُبَارَكٌ" وقال منكر. قلت: وقد ورد أيضاً من حديث ابن عباس، أخرجه الديلمي وابن عدي وابن عساكر، ومن حديث يزيد بن الحجاج، أخرجه ابن منيع في مسنده، وأبو نعيم بلفظ: "فَإِنَّهُ أَنْجَحٌ لِلْحَاجَةِ" ومن حديث أبي الدرداء أخرجه الطبراني في الأوسط بلفظ "إِذَا كَتَبَ أَحَدُكُمْ فَلْيَتَرَبَّ بِهِ فَهُوَ أَنْجَحٌ" ومن حديث أبي هريرة أخرجه ابن عدي وأسانيدها ضعيفة انتهى.

المطلب الثالث: الموازنة بين الكتابين:

وبعد هذا العرض لمنهجهما في كتابيهما عرضاً سريعاً يمكننا أن نجمل الموازنة و المقارنة بينهما في الجدول التالي:

الرقم	وجه المقارنة	المقاصد الحسنة للسخاوي	الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة للسيوطي
١	المقدمة	موجودة	موجودة
٢	ترتيب الكتاب	قسمه إلى قسمين: القسم الأول ترتيب الأحاديث على حروف المعجم والثاني على الكتب مع ترجمتها.	قسمه إلى ثلاثة أقسام: الأول رتبه على حروف المعجم، والثاني ذكر ما لم يدخل في الحروف. والثالث: الخاتمة.

٣	عدد الأحاديث	٢٤٩٢ حديثًا.	٥٠١ حديث.
٤	مصدر الكتاب	الاستقلال بالتأليف	اعتمد على كتاب التذكرة على الأحاديث المشتهرة للزركشي ثم زاد عليه قدر النصف
٥	الكلام في معنى الحديث وفقهه و ذكر الشاهد له	تكلم فيه كثيرا، لذا نجد كثيرا ما قال فيه "معناه صحيح" أو قال "له شواهد"	ما تكلم فيه إلا قليلا
٦	الاعتماد على كلام أهل العلم	اعتمد على كلام أهل العلم وأورد واستفاد من كلام شيخه وهو ابن حجر العسقلاني كثيرا	اعتمد على ما ذكره الزركشي في التذكرة من كلام العلماء، وأورد واستفاد من كلام ابن حجر العسقلاني قليلا
٧	الحكم على الحديث	حكم عليه كثيرا	ما حكم عليه إلا قليلا
٨	الاستشهاد بالشعر فيما يتعلق بمعنى الحديث أو فقهاء	استشهد به	ما استشهد به
٩	عزو الحديث لمن رواه من أصحاب كتب الحديث	عزاه لمن رواه من أصحاب كتب الأحاديث	عزاه لمن رواه من أصحاب كتب الأحاديث

د. الخاتمة

نتيجة البحث التي توصلنا إليها ما يلي:

أ- من مناهج السخاوي رحمه الله في المقاصد الحسنة:

١. بدأ المؤلف بمقدمة نفيسة، ذكر فيها شرطه ومنهجه و سبب تأليفه واسم الكتاب.
٢. قسم كتابه إلى باين: الباب الأول رتب أحاديثه على حروف المعجم. والباب الثاني رتب أحاديثه على الكتب وهي ١٧ كتابا، ولكل كتاب ترجمته، بدأ بكتاب الإيمان وختمه بكتاب البعث والنشور.

٣. وعدد الأحاديث في الباب الأول: ١٣٥٦ حديثاً، وأما عدده في الباب الثاني: ١١٣٦ حديثاً. والمجموع: ٢٤٩٢ حديثاً.
 ٤. حكم على الأحاديث صحة وضعفاً في الغالب أو أنه نقل الحكم عليها من غيره من المحدثين.
 ٥. بين معنى الحديث أحياناً، سواء كان من عند نفسه أو نقلاً من كلام غيره من العلماء.
 ٦. إذا كان الحديث له أصل عزاه لمن رواه من أصحاب كتب الحديث غالباً.
 ٧. إن لم يقف على الحديث في كتب الأحاديث قال: "لم أقف عليه" أو "لا أعرفه".
 ٨. أتى بالشواهد للحديث إن وجدت.
 ٩. وإذا كان الحديث وافق الواقع أو شاهد لمعناه دليل آخر من القرآن أو الحديث الصحيح قال معناه صحيح وإن كان سنده ضعيفاً أو لا أصل له.
 ١٠. استفاد كثيراً من كلام شيخه ابن حجر العسقلاني رحمه الله في الحكم على الحديث أو في حال الراوي أو غير ذلك.
 ١١. استشهد بقول الشعراء في الكلام عن معنى الحديث.
 ١٢. أحياناً توسع الكلام في الحديث.
- ب- منهج السيوطي - رحمه الله - في الدرر المنتثرة :

- ١- بدأ المؤلف بمقدمة ذكر فيها أهمية بيان حال الأحاديث المشتهرة على الألسنة، وذكر فيها شرطه ومنهجه و سبب تأليفه واسم الكتاب.
- ٢- اعتمد على كتاب الإمام الزركشي رحمه الله "التذكرة في الأحاديث المشتهرة" لخصه ثم أضاف إليه الزيادات منه.
- ٣- قسم كتابه إلى ثلاثة أقسام: الأول: أحاديث مشتهرة رُتبت على حروف المعجم، عدد أحاديثها ٤٦٤ حديثاً. الثاني: فصل في أشياء لم تدخل في الحروف، عدد أحاديثها ٣٧ حديثاً. الثالث: الخاتمة.
- ٤- عدد جميع الأحاديث فيه ٥٠١ حديث: منه ٢٦١ حديثاً زائداً على أحاديث كتاب الأصل أي التذكرة في الأحاديث المشتهرة للزركشي، وعدد أحاديث كتاب الأصل ٢٤٠ حديثاً.
- ٥- و ميّز كلامه عن كلام الزركشي بأن يقول في أوله "قلت" و في آخره "انتهى". وورد هذا في معظم أحاديث الكتاب.
- ٦- زيادة السيوطي على الزركشي على نوعين :
(أ) تعليق واستدراك على طريق الرواية لحديث كتاب الأصل.
(ب) زيادة أحاديث على أحاديث كتاب الأصل.
- ٧- في الغالب أن السيوطي أورد أحاديث الزركشي في التذكرة واختصر كلامه دون التعرض للكلام فيه بشيء.
- ٨- ما حكم على أحاديثه إلا قليلاً، وأما ذكره للحكم على الحديث في الغالب نقله من كتاب الأصل.
- ٩- قلّ أن يورد كلام ابن حجر العسقلاني وإن أورد كلامه فإنه استفاد من كتبه لا التلقي عنه.
- ١٠- ما تكلم عن معنى الحديث وفقهه إلا نادراً.
- ١١- قلّ أن أتى بالشواهد لحديث كتاب الأصل و أحياناً أشار إلى أن للحديث شواهد ثم أحال القارئ إلى كتابه الآخر.

ج- من أوجه الشبه بين منهج السخاوي والسيوطي في كتابتهما ما يلي:

١. أنهما قدما كتابتهما بمقدمة بينا فيها سبب التأليف وشروطهما وبعض مناهجهما واسم الكتاب.
٢. ذكرا درجة الحديث غالبا عقب الحديث.
٣. أحالا الحديث إلى كتب الحديث غالبا.

د- ومن أوجه الاختلاف بينهما :

١. أن السخاوي ألف كتابه تأليفا لم يبنه على تأليف غيره، بخلاف السيوطي أنه بنى كتابه على كتاب الزركشي تلخيصا وزيادة عليه.
٢. عدد أحاديث كتاب السخاوي أكثر بكثير من عدد أحاديث كتاب السيوطي.
٣. جمع السخاوي منهجين في إيراد أحاديثه: ترتيبها على حروف المعجم تارة و على الموضوعات أو تراجم الكتب تارة أخرى، بخلاف السيوطي فإنه رتبها على حروف المعجم فقط.
٤. والسخاوي يحكم على أحاديثه صحة أو ضعفا أو نقل الحكم عليها من غيره من المحدثين، وأما السيوطي قل أن يحكم على أحاديثه بل أنه نقل الحكم من كتاب الأصل في الغالب.
٥. السخاوي يتكلم كثيرا في فقه الحديث ومعنى الحديث وذكر الشواهد له إن وجد، واستشهد بالشعر فيه أحيانا، بخلاف السيوطي أنه لا يتكلم عن فقه الحديث ولا عن معناه ولا يذكر الشواهد له إلا قليلا، ولم يستشهد بالشعر فيه.
٦. السخاوي أورد كلام شيخه ابن حجر العسقلاني كثيرا واستفاد منه تلقيا منه، وأما السيوطي فإنه قل أن يورد كلام ابن حجر العسقلاني لأنه كان لم يلازمه وقد أحضره أبوه مجلس ابن حجر وكان عمره حين ذلك أربع سنوات، وإن أورد كلامه واستفاد منه فإنه استفاد من كتبه.

هـ. المصادر والمراجع

- ابن العماد، عبد العلي بن أحمد بن محمد العكري. *شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- ابن حجر العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي. *نزهة النظر في توضيح نخبة الفكر*. الطبعة الثالثة. دمشق: مطبعة الصباح، ١٤٢١ هـ - ٢٠٠٠ م.
- ابن ماجه، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. *سنن ابن ماجه*. بدون عدد الطبعة. بيروت و مصر: دار إحياء الكتب العربية - وفيصل عيسى البابي الحلبي، ١٩٥٢ م.
- ابن منظور، أبو الفضل محمد بن مكرم. *لسان العرب*، الطبعة الثالثة. بيروت: دار صادر، ١٤١٤ هـ.
- أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني. *سنن أبي داود*. الطبعة الأولى. بدون اسم البلد: دار الرسالة العالمية، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م.
- البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم. *صحيح البخاري*. يروت: دار الكتاب العربي، ١٤٢٥ هـ.
- الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سؤرة. *سنن الترمذي*. الطبعة الثانية. مصر: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٩٥ هـ - ١٩٧٥ م.
- ربيعي، مصطفى عليان، وعثمان، محمد غنيم. *مناهج وأساليب البحث العلمي النظري والتطبيقي*. الطبعة الأولى. عمان: دار صفاء للنشر والتوزيع، ١٤٢٠ هـ.
- الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. *التذكرة في الأحاديث المشتهرة / اللآلئ المنثورة في الأحاديث المشهورة*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.
- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي. *الأعلام*. الطبعة الخامسة عشر. بدون اسم البلد: دار العلم للملايين، ٢٠٠٢ م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *الضوء اللامع لأهل القرن التاسع*. الطبعة الأولى. بيروت: منشورات دار مكتبة الحياة، ١٤٣١ هـ.

- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن. *المقصد الحسن في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة*. الطبعة الأولى. السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *حسن المحاضرة في تاريخ مصر والقاهرة*. الطبعة الأولى. مصر: دار إحياء الكتب العربية، ١٣٨٧ هـ.
- السخاوي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي*. الطبعة الخامسة. الرياض: دار طيبة، ١٤٢٢ هـ.
- السخاوي، عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين. *الدرر المنتثرة في الأحاديث المشتهرة*. القاهرة: دار الاعتصام، بدون ذكر سنة الطبعة.
- الصنعاني، أبو إبراهيم محمد بن إسماعيل الأمير. *توضيح الأفكار لمعاني تنقيح الأنظار*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤١٧ هـ/١٩٩٧ م.
- العجلوني، إسماعيل بن محمد. *كشف الخفاء*. بدون عدد الطبعة. القاهرة: مكتبة القدسي، ١٣٥١ هـ.
- العراقي، أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين. *المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار*. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن حزم، ١٤٢٦ هـ-٢٠٠٥ م.
- علي، عاطف. *المنهج المقارن مع دراسات تطبيقية*. الطبعة الأولى. بيروت: مجد المؤسسات الجامعية، ١٤٢٦ هـ.
- العيدروس، عبد القادر. *النور السافر عن أخبار القرن العاشر*. الطبعة الأولى. بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٥ هـ. مرسى، ومحمد سعيد: *عظماء الإسلام عبر أربعة عشر قرناً من الزمان*، بدون عدد الطبعة: القاهرة: مؤسسة اقرأ للنشر والتوزيع والترجمة، ٢٠٠٣ م.
- الكتاني، أبو عبد الله محمد بن أبي الفيض جعفر بن إدريس. *نظم المتنائر من الحديث المتواتر*. الطبعة الثانية المصححة ذات الفهارس العلمية، مصر: دار الكتب السلفية، بدون سنة الطبعة.
- محمود الأرنؤوط. *تحقيق شذرات الذهب في أخبار من ذهب*. الطبعة الأولى. بيروت: دار ابن كثير، ١٤٠٦ هـ-١٩٨٦ م.
- محمود طحان، أبو حفص محمود بن أحمد النعيمي. *تيسير مصطلح الحديث*. الطبعة العاشرة. الرياض: مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، ١٤٢٥ هـ-٢٠٠٤ م.

مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج النيسابوري. *صحيح مسلم*. بدون عدد الطبعة. القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي

وشركاه، ١٣٧٤ هـ - ١٩٥٥ م.

النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب بن علي. *سنن النسائي*. الطبعة الثانية. حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية،

١٤٠٦ هـ - ١٩٨٦ م.

وإيراد الطبع. الإمام الحافظ جلال الدين السيوطي. الطبعة الأولى. دمشق: دار القلم، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م.



AL-MAJALIS : Jurnal Dirasat Islamiyah

Volume 9 Nomor 2 Mei 2022

Email Jurnal : almajalis.ejurnal@gmail.com

Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id



المنهج العلمي على ضوء مذهب السلف

(دراسة تحليلية لكتاب "فضل علم السلف على الخلف" لابن رجب الحنبلي (ت ٧٩٥هـ))

Muhammad Nur Ihsan

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

mnurihsan04@gmail.com

Fida'

I'dad Lughawi

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

fidasaad.44@gmail.com

ملخص البحث

هذا البحث يتكلم عن المنهج العلمي على ضوء مذهب السلف من خلال دراسة تحليلية لمحتوى كتاب "فضل علم السلف على الخلف" لابن رجب المتوفى (٧٩٥هـ)، وموضوع البحث ينحصر في بيان معالم رئيسية وأصول واضحة لمنهج السلف في العلم، والمقصود بالسلف هم القرون الثلاثة المفضلة. ويعد هذا البحث من البحوث المكتبية القائمة على المنهج الكيفي الاستقرائي التحليلي. وتتخلص معالم المنهج العلمي السلفي في الأمور التالية: العلم ينقسم إلى النافع وغير النافع ولكل منهما علامات يعرف بها، ومصدر العلم النافع هو الكتاب والسنة والمأثور عن الصحابة ومن بعدهم من أئمة الدين، وحقيقة العلم النافع هو ضبط نصوص الوحي وما أثر عن السلف الصالح والتفقه فيها، وأصل العلم هو العلم بالله وأحكامه، والعالم الرباني الذي يتصف بخشية الله، والمنهج العلمي السلفي مبني على العلم والعمل، وضبط النص وفهمه، وتعظيم السلف الصالح والاعتداء بهم، والمعيير الصحيح لمعرفة العالم هو موافقة الحق وليس بكثرة الكلام، ومن أنفع الطرق وأعظم الأسباب لتحصيل العلم النافع: الإخلاص، والاستعانة بالله، والاجتهاد في ضبط نصوص الوحي وفهمها، وعلم الجرح والتعديل والعلل، ومن العلوم ما يطلب بقدر الحاجة ويذم التوسع فيه، كعلم الأنساب والحساب والتسيير والعربية، وضرورة الحذر من العلوم المحدثه بعد السلف الصالح، كعلم الكلام المأخوذ من الفلسفة وما يتفرع عنه من المسائل المغلوطة والاعتقادات الباطلة.

مفاتيح الكلمات: المنهج العلمي، مذهب السلف، العلم النافع، العلم غير النافع.

أ. المقدمة

كثير كلام الناس في الآونة الأخيرة عن المنهج السلفي، في شتى المجالات: في العلم والعقيدة والعمل والدعوة والسلوك والتعامل، فبين مادح له وقادح فيه، ومعجب به وطاعن فيه، ونسب كثير منهم هذا المنهج إلى التطرف والعنف وعدم التسامح، بل وصفه بعضهم بأنه مصدر الإرهاب والتكفير، وانتشرت في أوساط المجتمع التصورات الخاطئة والأفكار السلبية نحو السلفي، وأما في أوساط المتعلمين والأكاديميين في الجامعات فالكثير منهم لا يعرفون حقيقة الأصول العلمية والقواعد المقررة لهذا المنهج في مجال العلم والبحث، وذلك لما ساد على المقررات الدراسية ومناهج البحوث العلمية طريقة عقلية علمانية لبرالية فلسفية تعتمد على تقديس العقل وتقديمه على النقل، لذا فلا قداسة للنقل عند الكثير منهم إلا من رحمه الله، وصار التصور لدى الكثير منهم أن المنهج السلفي إنما تمسك بظواهر النصوص دون الغوص في معانيها ومعرفة وجوه دلالاتها. لذا أردت المشاركة في بيان منهج السلف في العلم وتجليه أصوله وتوضيح قواعده من خلال دراسة تحليلية لكتاب "فضل علم السلف على الخلف" لابن رجب الحنبلي المتوفى سنة (٧٩٥هـ)، واخترت هذا الموضوع لسببين: أحدهما: مكانة الإمام ابن رجب الحنبلي في العلم، وهو أحد أئمة السنة في زمانه، المعروف بعلمه وزهده وورعه وعبادته، وصحة عقيدته وسلامة منهجه، والثاني: لأهمية الكتاب المذكور حيث تناول -مع صغر حجمه- أحد الأصول التي عليها أهل السنة والجماعة وهو اعتقاد فضل السلف على غيرهم في الأمور كلها ووجوب الاقتداء بهم، ومنها مسألة العلم.

ب. منهج البحث

هذا البحث يعد من البحوث المكتبية التي تقوم على المنهج الكيفي الاستقرائي في جمع مادته وعلى المنهج الاستنباطي التحليلي في صياغة مسائله وعرضها وتقريبها وفق المنهج العلمي المتبع في كتابة البحوث العلمية.

ج. المبحث

١. التعريف بمذهب السلف

المراد به هو ما كان عليه القرون الثلاثة المفضلة من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين في جميع أمور الدين،

المعروفون بالسلف الصالح الذين زكاهم الله بقوله:

وَالسُّفُونَ الْأَوْلُونَ مِنَ الْمُهْجَرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ
جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ.^{٥٤٧}

والذين شهد لهم الرسول صلى الله عليه وسلم بالخيرية في قوله: «خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي، ثُمَّ الَّذِينَ يَلُوتُهُمْ، ثُمَّ الَّذِينَ
يَلُوتُهُمْ»^{٥٤٨}

ومصطلح "مذهب السلف" يساوي مصطلح "منهج السلف"، ومن انتسب إلى هذا المنهج يقال له: سلفي.
قال أبو المظفر السمعاني رحمه الله: «السلفي -بفتح السين واللام وفي آخرها الفاء-، هذه النسبة إلى السلف
وانتحال مذهبهم على ما سمعت»^{٥٤٩}

وقال الشيخ بكر أبو زيد رحمه الله: "والثابتون على منهاج النبوة نسبوا إلى سلفهم الصالح في ذلك فقيل لهم:
السلف والسلفيون، والنسبة إليهم "سلفي" ولفظ السلف هنا لا يعني "القديم"،... وعليه فإن لفظ (السلف) هنا يعني
"السلف الصالح" بدليل إن هذا اللفظ عند الإطلاق يعني كل سالك في الاقتداء للصحابة رضي الله عنهم، حتى ولو كان في
عصرنا"^{٥٥٠}.

وقد أكثر ابن رجب استعمال لفظ "السلف" في كتابه هذا، حيث بلغ وروده فيه -سوى صفحة العنوان- أكثر من
تسع وعشرين مرة، وهذا يدل على شهرة هذا اللفظ عند العلماء في كلامهم عن المسائل العلمية، وكان مراد ابن رجب بذلك
هم القرون الثلاثة المفضلة ومن سار على نهجهم من أئمة الدين -كما تقدم بيانه-.

٢. التعريف ابن رجب الحنبلي

هو الحافظ الفقيه المحدث المؤرخ الواعظ، عبد الرحمن بن أحمد بن رجب بن الحسن بن محمد بن أبي البركات
مسعود السلامي الحنبلي البغدادي، ثم الدمشقي، أبو الفرج زين الدين، المعروف بابن رجب الحنبلي، ولد في بغداد سنة
(٧٣٦هـ) ونشأ وتوفي بدمشق سنة ٧٩٥هـ. سمع من جم غفير ورافق الحافظ زين الدين العراقي، ولازم الحافظ ابن قيم

^{٥٤٧} سورة التوبة (٩): ١٠٠.

^{٥٤٨} البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع المسند الصحيح، (بيروت: دار طوق النجاح، بدون السنة) رقم: ٢٧٥٢،

^{٥٤٩} السمعاني، عبد الكريم بن محمد، الأنساب (الهند- المجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٦٢) ج ٧، ص. ١٦٨.

^{٥٥٠} أبو زيد، بكر بن عبد الله، حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية (الرياض، ١٤١٠هـ) ص. ٣٦.

الجوزية، وقرأ القرآن بالروايات، وأكثر عن الشيوخ وخرج لنفسه مشيخة مفيدة^{٥٥١}. ومهر في فنون الحديث أسماء ورجالاً وعلاً وطرقاً واطلاعاً على معانيه، وصار أتقن أهل عصره بالعلل، وكان صاحب عبادة وتهجد^{٥٥٢}. وله مصنفات مفيدة ومؤلفات عديدة في مختلف العلوم منها: جامع العلوم والحكم في شرح خمسين حديثاً من جوامع الكلم، وشرح علل الترمذي، والقواعد الفقهية، ولطائف المعارف فيما لمواسم العام من الوظائف، وكلمة الإخلاص وتحققها، وذيل طبقات الحنابلة، وكلها مطبوعة، وغير ذلك^{٥٥٣}.

٣. التعريف بكتاب "فضل علم السلف على الخلف"

هذا الكتاب تضمن ثلاثة محاور رئيسية: معنى العلم وبيان النافع منه، وعلامات العلم النافع وغير النافع منه، وبيان فضل السلف الصالح وما يميزهم عن الخلف في العلم، وهذا ما أشار إليه ابن رجب في مقدمته: "فهذه كلمات مختصرة في معنى العلم، وانقسامه إلى علم نافع وعلم غير نافع، والتنبيه على فضل علم السلف على علم الخلف". والكتاب طبع بطبعات عديدة، ولكن الطبعة التي اعتمدت عليها في دراسة هذا الموضوع هي التي نشرتها مكتبة دار البيان بدمشق ومكتبة المؤيد بالرياض والتي حققها وخرج أحاديثها وعلق عليها بشير محمد عيون، وهي الطبعة الأولى في عام ١٤١٣هـ الموافق ١٩٩٢م.

٤. المنهج العلمي على ضوء مذهب السلف

كتاب "فضل علم السلف على الخلف" مع صغر حجمه واختصار كلماته إلا أنه حوى مسائل مهمة وموضوعات مفيدة في بيان معالم المنهج العلمي لدى السلف الصالح، من بيان أقسام العلم وحقيقته وأصله، وحقيقة العلماء، ومصدر تلقي العلم وطرق تحصيله وأبرز علامات العلم النافع، وكذلك بيان العلم غير النافع وبعض أمثله وعلاماته، مع الإشارة إلى العلوم المحدثة بعد زمان السلف الصالح وضرورة الحذر منها، وبيان فضل السلف وشرفهم في مجال العلم والعمل والحرص على نفع الناس، وغير ذلك من المسائل المهمة والموضوعات المنيفة، وفيما يلي تفصيل القول في ذلك:

^{٥٥١} ابن حجر، أحمد بن علي، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة (الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٢) ج. ٣، ص.

١٠٨-١٠٩.

^{٥٥٢} ابن حجر، أحمد بن علي، إنباء الغمر بأبناء العمر (مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩) ج. ١، ص. ٤٦٠-٤٦١.

^{٥٥٣} العثيمين، عبد الرحمن بن سليمان، مقدمة الجزء الأول من ذيل طبقات الحنابلة (الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥) ص. ٤٢-

(أ) أقسام العلم

العلم لدى السلف ينقسم إلى قسمين: (١) العلم النافع، (٢) والعلم غير النافع، وقد دلت النصوص الشرعية من الكتاب والسنة على ذلك، وهذا ما ذكره ابن رجب رحمه الله في قوله: «قد ذكر الله تعالى في كتابه العلم تارة في مقام المدح، وهو العلم النافع، وذكر العلم تارة في مقام الذم، وهو العلم الذي لا ينفع»^{٥٥٤}. وقال: «جاءت السنة بتقسيم العلم إلى نافع وغير نافع، والاستعاذة من العلم الذي لا ينفع، وسؤال العلم النافع»^{٥٥٥}.

ومن الأدلة على القسم الأول، وهو العلم النافع قوله تعالى: {قُلْ هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ}^{٥٥٦}، وقوله: {شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ}^{٥٥٧}، وقوله: {وَقُلْ رَبِّ زِدْنِي عِلْمًا}^{٥٥٨} وقوله: {إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ}^{٥٥٩} وغيرها من الآيات.

وذكر ابن رجب أن من العلم ما هو نافع في نفسه لكن صاحبه لا ينتفع به^{٥٦٠}، وهذا كقوله تعالى عن أهل الكتاب وغيرهم: {مَثَلُ الَّذِينَ خُمِلُوا التَّوْرَةَ ثُمَّ لَمْ يَحْمِلُوهَا كَمَثَلِ الْجِمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا}^{٥٦١}، وقال تعالى: {وَأَتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانسَلَخَ مِنْهَا فَاتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ}^{٥٦٢}، يأخذوه...^{٥٦٣}، فهؤلاء أوتوا علما نافعا من التوراة والآيات ولكن لم ينتفعوا بما فيها من الحق والهدى فصاروا أذل الناس وأضلهم وأغواهم.

^{٥٥٤} ابن رجب الحنبلي زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن أحمد، فضل علم السلف على الخلف، بدون السنة الفاروق الحديثة للطباعة والنشر الطبعة: الأولى، ١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م، ص. ٩.

^{٥٥٥} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١١.

^{٥٥٦} سورة الزمر (٣٩): ٩.

^{٥٥٧} سورة آل عمران (٣): ١٨.

^{٥٥٨} سورة طه (٢٠): ١١٤.

^{٥٥٩} سورة فاطر (٣٥): ٢٨.

^{٥٦٠} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف ص. ١٠.

^{٥٦١} سورة الجمعة (٦٢): ٥.

^{٥٦٢} سورة الأعراف (٧): ١٧٥-١٧٦.

^{٥٦٣} سورة الأعراف (٧): ١٦٩.

ومما يدل على التقسيم السابق من السنة:

قوله صلى الله عليه وسلم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ، وَمِنْ قَلْبٍ لَا يَخْشَعُ، وَمِنْ نَفْسٍ لَا تَسْبَعُ، وَمِنْ دَعْوَةٍ لَا يُسْتَجَابُ لَهَا»^{٥٦٤}

وقوله صلى الله عليه وسلم: «اللَّهُمَّ إِنِّي أَسْأَلُكَ عِلْمًا نَافِعًا، وَأَعُوذُ بِكَ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ»^{٥٦٥}

وقوله صلى الله عليه وسلم: «سَلُوا اللَّهَ عِلْمًا نَافِعًا، وَتَعَوَّدُوا بِاللَّهِ مِنْ عِلْمٍ لَا يَنْفَعُ»^{٥٦٦} وغيره من الأحاديث.

وأما القسم الثاني: وهو العلم غير النافع الذي ذكره الله تعالى على جهة الذم له، كعلم السحر كما قال تعالى: {وَيَتَعَلَّمُونَ مَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَلَقَدْ عَلِمُوا لَمَنِ اشْتَرَاهُ مَا لَهُ فِي الْآخِرَةِ مِنْ خَلَقٍ}،^{٥٦٧} وكقوله تعالى: {فَلَمَّا جَاءَهُمْ رَسُولُهُمْ بِالْبَيِّنَاتِ فَرِحُوا بِمَا عِنْدَهُمْ مِنَ الْعِلْمِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ}.^{٥٦٨}

ب) مصدر العلم النافع

العلم النافع هو المتلقى عن الكتاب والسنة^{٥٦٩}، وما جاء عن الصحابة رضي الله عنهم. فقد نقل ابن رجب رحمه

الله عن بعض السلف وأئمة السنة ما يدل على هذا الأمر، منهم:

قال الإمام أبو سليمان الداراني (ت ٢١٢ هـ) رحمه الله: "إنه لتمر بي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلا بشاهدين عدلين:

الكتاب والسنة"^{٥٧٠}.

وقال الإمام الجنيد رحمه الله: "علّمنا هذا مقيد بالكتاب والسنة، من لم يقرأ القرآن ويكتب الحديث لا يقتدى به

في علمنا هذا."^{٥٧١}

^{٥٦٤} النيسابوري، مسلم بن الحجاج، صحيح مسلم، بترقيم فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥ م، ر. ٢٧٢٢.

^{٥٦٥} ابن حبان، محمد بن حبان البستي، التقاسيم والأنواع (صحيح ابن حبان)، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٢ م، ر. ٦٧٤٤.

^{٥٦٦} أبو عبد الله محمد بن يزيد بن ماجه القزويني، سنن ابن ماجه، دار الرسالة العالمية، الطبعة: الأولى، ١٤٣٠ هـ - ٢٠٠٩ م، ر.

٣٨٤٣.

^{٥٦٧} سورة البقرة (٢): ١٠٢.

^{٥٦٨} سورة غافر (٤٠): ٨٣.

^{٥٦٩} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف (ص. ٣٧).

^{٥٧٠} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف (ص. ٣١). العلائي، صلاح الدين خليل بن كيكليدي الدمشقي، إ، ثارة الفوائد

المجموعة في الإشارة إلى الفوائد المسموعة (المدينة، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٤) ج ١، ص. ٣٧٥.

^{٥٧١} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣١. و القشيري، عبد الكريم بن هوازن، الرسالة القشيرية (القاهرة، دار

المعارف) (٧٩/١).

ونقل ابن رجب كذلك عن الإمام الأوزاعي قوله: "العِلْمُ ما جاء به أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، فما كان غير ذلك فليس بعلم."^{٥٧٢} وكذا قال الإمام أحمد، وقال: "في التابعين مخيّر"^{٥٧٣}، يعني: مخير في كتابته وتركه.^{٥٧٤}

وقد كان الزهري يكتب ذلك، وخالفه صالح بن كيسان ثم ندم على تركه كلام التابعين، وفي زماننا يتعين كتابة كلام أئمة السلف المقتدى بهم إلى زمن الشافعي وأحمد وإسحاق وأبي عبيد، وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم، فإنّه حدث بعدهم حوادث كثيرة، هكذا قال ابن رجب المتوفى (٧٩٥هـ) رحمه الله.^{٥٧٥}

ولذلك يجب تلقي العلم من مصدره الصحيح وما أثر عن السلف الصالح والأئمة بعدهم، "وفي كلامهم كفاية وزيادة، فلا يوجد في كلام من بعدهم من حق إلا وهو في كلامهم موجود بأوجز لفظ وأخصر عبارة، ولا يوجد في كلام من بعدهم من باطل إلا وفي كلامهم ما يبين بطلانه لمن فهمه وتأمّله، ويوجد في كلامهم من المعاني البديعة والمآخذ الدقيقة ما يهتدى إليه من بعدهم ولا يلم به، فمن لم يأخذ العِلْم من كلامهم فاته ذلك الخير كله مع ما يقع في كثير من الباطل متابعة لمن تأخر عنهم."^{٥٧٦}

ج) حقيقة العلم النافع

بناء على ما تقدم بيانه فإن حقيقة العلم النافع هو ضبط نصوص الكتاب والسنة والعناية بما أثر عن السلف الصالح والأئمة في معاني القرآن والحديث وأحكام الدين، كما بين هذا ابن رجب رحمه الله بقوله: "فالعلم النافع من هذه العلوم كلها ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها، والتقيد في ذلك بالمأثور عن الصحابة والتابعين وتابعيهم في معاني القرآن والحديث، وفيما ورد عنهم من الكلام في مسائل الحلال والحرام والزهد والرفائق والمعارف وغير ذلك."^{٥٧٧}

^{٥٧٢} ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله (السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م) (٧٦٩/١) (رقم: ١٤٢١).
^{٥٧٣} يعني قوله رحمه: "الإِتِّبَاعُ: أَنْ يَتَّبِعَ الرَّجُلُ مَا جَاءَ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَعَنْ أَصْحَابِهِ، ثُمَّ هُوَ مِنْ بَعْدُ فِي التَّابِعِينَ مُخَيَّرٌ"
أبو داود، سليمان بن الأشعث، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني (مصر، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٩) (ص ٣٦٨).

^{٥٧٤} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٠.

^{٥٧٥} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٠.

^{٥٧٦} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٠.

^{٥٧٧} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٢.

لذا فإن أفضل العلوم في تفسير القرآن ومعاني الحديث، والكلام في الحلال والحرام ما كان مأثوراً عن الصحابة والتابعين وتابعيهم إلى أن ينتهي إلى زمن أئمة الإسلام المشهورين المقتدى بهم، كمالك والشافعي وأحمد وغيرهم. فضبط ما روي عنهم في ذلك أفضل العلم مع تفهمه وتعقله والتفقه فيه.^{٥٧٨}

د) أصل العلم النافع هو العلم بالله وبأحكامه

المقصود بالعلم بالله هو معرفته وما يستحقه من الأسماء الحسنى والصفات العلى والأفعال الباهرة، وذلك يستلزم إجلاله وإعظامه وخشيته، ومهابته ومحبته ورجاءه والتوكل عليه، والرضا بقضائه والصبر على بلائه. والمقصود بالعلم بأحكام الله هو المعرفة بما يحبه ويرضاه وما يكرهه ويسخطه من الاعتقادات والأعمال الظاهرة والباطنة والأقوال. فيوجب ذلك لمن علمه المسارعة إلى ما فيه محبة الله ورضاه والتباعد عما يكرهه ويسخطه. وهذه ثمرة العلم النافع.^{٥٧٩}

فهذا هو أصل العلم، كما قال ابن رجب رحمه الله: "فأصل العلم بالله الذي يوجب خشيته، ومحبته والقرب منه والأنس به والشوق إليه، ثم يتلوه العلم بأحكام الله، وما يحبه ويرضاه من العبد من قول أو عمل أو حال أو اعتقاد. فمن تحقق بهذين العلمين كان علمه علماً نافعاً، وحصل له العلم النافع والقلب الخاشع والنفوس القانعة والدعاء المسموع."^{٥٨٠}

هـ) أقسام العلماء وحققتهم

نقل ابن رجب عن بعض السلف قولهم: "العلماء ثلاثة: عالم بالله عالم بأمر الله، وعالم بالله ليس بعالم بأمره، وعالم بأمر الله ليس بعالم بالله."^{٥٨١}

ثم علق عليه رحمه الله فقال: "وأكملهم الأول، وهو الذي يخشى الله ويعرف أحكامه، فالشأن كله في أن العبد يستدل بالعلم على ربه فيعرفه؛ فإذا عرفه ربه فقد وجد منه قريباً، ومتى وجد منه قريباً فإنه قريباً من ربه، وأجاب دعاءه."^{٥٨٢}

^{٥٧٨} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٩-٣٠.

^{٥٧٩} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٣.

^{٥٨٠} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٦.

^{٥٨١} القائل هو أبو حيان التميمي، ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي،

١٩٩٤م، ج ٢، ص ٨٢٢.

^{٥٨٢} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٦.

فهذا هو العالم الرباني الحقيقي الذي يورث علمه خشية الله وتعظيمه والذل له، كما قال تعالى: (إنما يخشى الله من عباده العلماء).^{٥٨٣} ولهذا قال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "كفى بخشية الله علما، وكفى بالاغترار بالله جهلا"^{٥٨٤}.

وقال أيضا: "ليس العلم بكثرة الرواية، ولكن العلم الخشية."^{٥٨٥}

وقال بعضهم: "من خشي الله فهو عالم، ومن عصاه فهو جاهل."^{٥٨٦}

(و) معيار العلم: موافقة الحق وليس بكثرة الكلام

إن لمنهج السلف معيارا خاصا في معرفة العلم وأهله وأهم أكثر علما، وذلك بموافقة الصواب والحق ولو بعبارة وجيزة وليس بكثرة القول وتشقيق الكلام والقدرة على بسطه والجدال.

وفي هذا يقول ابن رجب رحمه الله: "ففي كلام السلف والأئمة كمالك والشافعي وأحمد وإسحاق التنبيه على مأخذ الفقه، ومدارك الأحكام بكلام وجيز مختصر يفهم به المقصود من غير إطالة ولا إسهاب. وفي كلامهم من رد الأقوال المخالفة للسنة بألطف إشارة وأحسن عبارة، بحيث يغني ذلك من فهمه عن إطالة المتكلمين في ذلك بعدهم، بل ربما لم يتضمن تطويل كلام من بعدهم من الصواب في ذلك ما تضمنه كلام السلف والأئمة مع اختصاره وإيجازه. فما سكت من سكت عن كثرة الخصام والجدال من سلف الأمة جهلاً ولا عجزاً، ولكن سكتوا عن علم وخشية لله. وما تكلم من تكلم وتوسع من توسع بعدهم باختصاصه بعلم دونهم، ولكن حباً للكلام وقلة ورع."^{٥٨٧}

وقال رحمه الله أيضا: "ومن ظن أن من كثر كلامه وجداله وخصامه في مسائل الدين فهو أعلم ممن ليس كذلك،

وهذا جهل محض."^{٥٨٨}

^{٥٨٣} سورة فاطر (٣٥): ٢٨.

^{٥٨٤} ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م. ج ٢، ص ٨١١.

^{٥٨٥} ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله ج ١، ص ٧٥٨.

^{٥٨٦} ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، ج ٢، ص ٨٢٢. ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٢.

^{٥٨٧} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٥.

^{٥٨٨} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٦.

وبين رحمه الله بطلان هذا الظن الفاسد من وجوه عدة،^{٥٨٩} منها:

أولاً: كون النبي صلى الله عليه وسلم أوتي جوامع الكلم واختصر له الكلام اختصاراً، وهو بلا شك أعلم الناس على الإطلاق -صلى الله عليه وسلم-.

ثانياً: ورود النهي عن كثرة الكلام والتوسع في القيل والقال، يشير رحمه الله إلى حديث: (إن الله كره لكم ثلاثاً: قيل وقال وكثرة السؤال وإضاعة المال).^{٥٩٠}

ثالثاً: أن كثرة القول وتشقيق الكلام مذموم، وقد كانت خطب النبي صلى الله عليه وسلم قصداً، وكان يحدث حديثاً لو عدّه العادُّ لأحصاه، وقال: "إن من البيان لسحراً"،^{٥٩١} وإنما قاله في ذلك، لا مدحا له كما ظن ذلك من ظنه، ومن تأمل سياق ألفاظ الحديث قطع بذلك.

رابعاً: أن أكابر الصحابة وعلمائهم كأبي بكر، وعمر، وعلي، ومعاذ، وابن مسعود، وزيد بن ثابت رضي الله عنهم، كلامهم أقل من كلام ابن عباس وهم أعلم منه.

خامساً: وكلام التابعين أكثر من كلام الصحابة، والصحابة أعلم منهم. وكذلك تابعوا التابعين كلامهم أكثر من كلام التابعين، والتابعون أعلم منهم.

سادساً: ليس العِلْمُ بكثرة الرواية ولا بكثرة المقال، ولكنه نور يقذف في القلب يَفْهَمُ به العبدُ الحق، ويميز به بينه وبين الباطل، ويعبر عن ذلك بعبارات وجيزة محصلة للمقاصد.

وبناء على ما سبق فإنه "يجب أن يعتقد أنه ليس كل من كثر بسطه للقول وكلامه في العِلْمِ، كان أعلم ممن ليس كذلك".^{٥٩٢}

^{٥٨٩} ابن رجب الحنبلي فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٦-٢٨.

^{٥٩٠} البخاري، صحيح البخاري، ر. ١٣٤٤.

^{٥٩١} البخاري، صحيح البخاري، ر. ٥٧٦٧.

^{٥٩٢} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٨.

ز) تعظيم السلف الصالح والافتداء بهم في العلم

إن المنهج العلمي السلفي قائم على تعظيم السلف الصالح وعلى رأسهم الصحابة -رضي الله عنهم- والافتداء بهم، لأنهم خير هذه الأمة، وهم كما وصفهم عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: "أبر هذه الأمة قلوباً، وأعمقها علماً وأقلها تكلفاً"،^{٥٩٣} وفي هذه إشارة إلى إن من بعدهم أقل علوماً وأكثر تكلفات.^{٥٩٤} ومما يدل على أن السلف الصالح أكثر علماً ممن بعدهم قول ابن مسعود رضي الله عنه أيضاً: "إنكم في زمان كثير علماؤه قليل خطباؤه، وسيأتي بعدكم زمان قليل علماؤه كثير خطباؤه"،^{٥٩٥} فمن كثرة علمه وقل قوله فهو الممدوح، ومن كان بالعكس فهو مذموم.

ومما يدل أيضاً على فضل الصحابة في العلم مع قلة كلامهم شهادة النبي -صلى الله عليه وسلم- لأهل اليمن بالإيمان والفقهاء^{٥٩٦}، وأهل اليمن أقل الناس كلاماً وتوسعاً في العلوم، لكن علمهم علم نافع في قلوبهم، ويعبرون بألسنتهم عن القدر المحتاج إليه من ذلك، وهذا هو الفقه والعلم النافع.^{٥٩٧}

فمن اعتقد أن من توسع في القول من المتأخرين أنه أعلم ممن تقدم، ويظن في شخص أنه أعلم من كل من الصحابة ومن بعدهم لكثرة بيانه ومقاله، فذلك لفرط جهله بفضل السلف الصالح مكانتهم في الدين، وهو في نفس الوقت تنقص عظيم بالسلف، وإساءة ظن بهم، ونسبته لهم إلى الجهل وقصور العلم،^{٥٩٨} لذا فإن من علامات العلم النافع فإن أهله يسيئون الظن بأنفسهم، ويحسنون الظن بمن سلف من العلماء، ويقرون بقلوبهم وأنفسهم بفضل من سلف عليهم ويعجزهم عن بلوغ مراتبهم والوصول إليها أو مقاربتها. وما أحسن قول أبي حنيفة وقد سئل عن علقمة والأسود: أيهما أفضل؟ فقال: والله ما نحن بأهل أن نذكرهم، فكيف نفضل بينهم؟^{٥٩٩}

^{٥٩٣} ابن عبد البر، يوسف بن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٤، ج ٢، ص ٩٤٦-٩٤٧.

^{٥٩٤} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٩.

^{٥٩٥} الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، الهند، المجلس العلمي، ١٩٨٣، ج ٢، ص ٣٨٢.

^{٥٩٦} يعني قول النبي صلى الله عليه وسلم: «أَتَاكُمْ أَهْلُ الْيَمَنِ هُمْ أَرْقُ أَفْيِدَةً وَأَلْبَنُ قُلُوبًا، الْإِيمَانُ يَمَانٍ، وَالْحِكْمَةُ يَمَانِيَّةٌ» صحيح البخاري ر. ٣٣٠١.

^{٥٩٧} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٩.

^{٥٩٨} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص ٢٨-٢٩.

^{٥٩٩} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص ٣٩-٤٠.

قال ابن رجب رحمه الله: "فمن عرف قدر السلف عرف أن سكوتهم عما سكتوا عنه من ضروب الكلام وكثرة الجدل والخصام، والزيادة في البيان على مقدار الحاجة لم يكن عيباً ولا جهلاً ولا قصوراً، وإنما كان ورعاً وخشية لله واشتغالاً عما لا ينفع بما ينفع. وسواء في ذلك كلامهم في أصول الدين وفروعه، وفي تفسير القرآن والحديث، وفي الزهد والرقائق والحكم والمواعظ، وغير ذلك مما تكلموا فيه. فمن سلك سبيلهم فقد اهتدى، ومن سلك غير سبيلهم ودخل في كثرة السؤال والبحث والجدال والقييل والقال؛ فإن اعترف لهم بالفضل وعلى نفسه بالنقص كان حاله قريباً. وإن ادعى لنفسه الفضل ولمن سبقه النقص والجهل، فقد ضل ضلالاً مبيئاً وخسر خسراناً عظيماً.^{٦٠٠}

ح) المنهج العلمي عند السلف يقوم على العلم والعمل

العلم يطلب ليس لأجل جمع المعلومات ولا معرفة النظريات فحسب، بل يطلب للعمل به، فإن العلم يقتضي العمل، والعمل ثمرة، هتف العلم بالعمل وإن أجابه وإلا ارتحل، هكذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه.^{٦٠١} وهذا هو المنهج القرآني واليهدي الإلهي، حيث ذكر الله تعالى صفات الذين أنعم الله عليهم، وهم الذين جمعوا بين العلم والعمل، ونهانا عن سلوك سبيل المغضوب عليهم الذين علموا الحق ولم يعملوا به، وهم اليهود ومن شابههم من العلماء، وعن سلوك سبيل الضالين الذين يعملون بدون العلم، وهم النصاري ومن شابههم من العباد، كما قال تعالى في سورة الفاتحة: (اهدنا الصراط المستقيم* صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين).^{٦٠٢}

وقد أشار ابن رجب رحمه الله إلى هذا^{٦٠٣}، فقد نقل عن بعض السلف قولهم: "إذا أراد الله بعبده خيراً فتح له باب العمل، وأغلق عنه باب الجدل، وإذا أراد الله بعبده شراً أغلق عنه باب العمل، وفتح له باب الجدل".^{٦٠٤} ويفيد هذا أن العلم يطلب للعمل وليس للجدل والمرء، فإن ثمرة العلم هو العمل، وترك العمل بالعلم من أعظم أسباب قسوة القلب، لذا ذكر ابن رجب رحمه الله في معرض كلامه عن سبب قسوة قلوب أهل الكتاب (اليهود)، بعد إتيانهم

^{٦٠٠} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٤١-٤٢.

^{٦٠١} الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي، اقتضاء العلم والعمل، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ، ص. ٣٥.

^{٦٠٢} سورة الفاتحة (١): ٦-٧.

^{٦٠٣} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٣.

^{٦٠٤} القائل هو الإمام معروف الكرخي. الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، اقتضاء العلم والعمل، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٧،

الكتاب ومشاهدة الآيات، وذلك لنسيانهم وتركهم حفاً مما ذكروا به، فخالفوا أمر الله وارتكبوا نهييه، فحرفوا الكلم عن مواضعه، فهذان الأمران موجودان في الدين فسدوا من علمائنا لمشابهتهم لأهل الكتاب، فإن من تفقه لغير العمل يقسو قلبه فلا يشتغل بالعمل؛ بل بتحريف الكلم وصرف ألفاظ الكتاب والسنة عن مواضعها والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك. والطعن في ألفاظ السنن..^{٦٠٥}.

وهذا بلا شك على خلاف طريقة السلف الصالح في تعلم العلم حيث كانوا يطلبون العلم للعمل فجمعوا بين العلم والعمل معاً، كما قال أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله: "حدثنا الذين كانوا يُقرئونا القرآن كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما أنهم كانوا إذا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل"، قالوا: "فتعلمنا القرآن، والعلم، والعمل جميعاً".^{٦٠٦}

ط) المنهج العلمي عند السلف قائم على ضبط النص وفهمه

وقد بلغ الرسول صلى الله عليه وسلم الوحي بلاغاً مبيناً، وهذا التبليغ يشمل اللفظ والمعنى، فاجتهد الصحابة رضوان الله عليهم في تلقي ذلك عنه صلى الله عليه وسلم غزباً طرياً، فضبطوا الألفاظ وفهموا المعاني، ولم يكونوا يحفظون النصوص دون الفهم للمعاني مثل الأميين، وكذلك لم يتكلموا في المعاني دون الدليل الشرعي، بل جمعوا بين ضبط المبنى وفهم المعنى، وهكذا من يأتي بعدهم من التابعين وأئمة الدين، فإن الفهم والحفظ داخلان في مراتب العلم الست.^{٦٠٧}

وقد أشار ابن رجب رحمه الله إلى هذا الأصل في بعض كلماته المسددة، منها:

قال رحمه الله تعالى في معرض كلامه عن حقيقة العلم النافع: "فالعلم النافع من هذه العلوم ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيها". وقال: "ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفقهه".^{٦٠٨}

وقال في معرض كلامه عن أفضل العلوم: "فضبط ما روي عنهم في ذلك أفضل العلوم مع تفهمه وتعقله والتفقه

فيه".^{٦٠٩}

^{٦٠٥} الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، اقتضاء العلم بالعمل، ص. ٤٥.

^{٦٠٦} القرطبي، محمد بن وضاح، البدع والنبي عنها (القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦) (ص ١٧٦).

^{٦٠٧} وهي: (١) حسن السؤال، (٢) وحسن الاستماع، (٣) وحسن الفهم، (٤) والحفظ، (٥) والتعليم (٦) ثم العمل به. ابن القيم، محمد بن أبي بكر، مفتاح دار السعادة ومنتشور ولاية العلم والإرادة (الرياض، دار عطاءات العلم، ٢٠١٩) ١/١٩٦.

^{٦٠٨} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٢.

^{٦٠٩} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٩.

فهذا يدل على أن العلم الصحيح هو الذي يجمع بين حفظ الدليل، وهو المراد بضبط النصوص، ثم يجتهد الإنسان في فهم معانيها وتفهمها فهما سليما.

وقال رحمه الله في بيان فضل علم السلف: "ويوجد في كلامهم من المعاني البديعة والمآخذ الدقيقة ما لا يهتدي إليه من بعدهم ولا يلم به."^{٦١٠}

فلا يمكن أن يكون الكلام متضمنا للمعاني البديعة والمآخذ الدقيقة للأحكام إلا إذا فهمت النصوص الشرعية فهما صحيحا بناء على معرفة أوجه دلالاتها ولوازمها وما اشتملت عليه من المعاني الطيبة والفوائد المنيفة، ويكون ما ينتج من ذلك أفضل العلوم وأنفعها، حيث جمعت بين نصّ صحيح وفهم صريح، والله أعلم.

(ي) طرق تحصيل العلم النافع وأسبابه وآلياته

تقدم أن العلم النافع هو ضبط نصوص الكتاب والسنة وفهم معانيهما والتقيد بالمأثور عن السلف الصالح في معانيهما ومسائل الحلال والحرام، وقد أشار ابن رجب إلى طرق ضبط هذا العلم وأسباب نيله وما ينبغي أن يكون لدى طالب العلم من علوم الآلة التي تسهل له الوصول إلى بغيته.

قال ابن رجب رحمه الله في معرض كلامه عن أهمية ضبط علم الكتاب والسنة والمأثور عن السلف: "...والاجتهاد على تمييز صحيحه من سقيمه أولا، ثم الاجتهاد على الوقوف على معانيه وتفقهها ثانيا، وفي ذلك كفاية لمن عقل، وشغل لمن بالعلم النافع عنى واشتغل. ومن وقف على هذا، وأخلص القصد فيه لوجه الله عز وجل، واستعان عليه، أعانه وهداه ووقفه وسدده وفهمه وأهمه، وحينئذ يثمر له هذا العلم ثمرته الخاصة به وهي خشية الله."^{٦١١}

وقال رحمه الله أيضا: "ويحتاج من أراد جمع كلامهم إلى معرفة صحيحه من سقيمه، وذلك بمعرفة الجرح والتعديل والعلل، فمن لم يعرف ذلك فهو غير واثق بما ينقله من ذلك ويلتبس عليه حقه بباطله، ولا يثق بما عنده من ذلك. كما يرى من قل علمه بذلك لا يثق بما يروى عن النبي صلى الله عليه وسلم عن السلف لجهله بصحيحه من سقيمه، فهو لجهله يجور أن يكون كله باطلا لعدم معرفته بما يعرف به صحيح ذلك وسقيمه."^{٦١٢}

^{٦١٠} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٩-٣٠.

^{٦١١} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٢.

^{٦١٢} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٠.

ويستفاد من النقل السابق أن الطريقة الصحيحة لضبط علوم الكتاب والسنة والمأثور عن السلف الصالح والأسباب لنيل ذلك، تتلخص فيما يلي:

- ١- الإخلاص لله تعالى في طلب العلم.
- ٢- الاستعانة بالله على ذلك.
- ٣- الحرص والاجتهاد على تمييز الروايات لمعرفة صحيحها من سقيمها.
- ٤- وكذلك الاجتهاد على معرفة معاني النصوص الشرعية وتفقهها.
- ٥- أن يكون لدى الشخص معرفة بعلم الجرح والتعديل والعلل.

ك) من العلوم ما يطلب للحاجة ويذم التوسع فيه

مما نبه عليه السلف الصالح والأئمة أن من العلوم ما يطلب للحاجة وليس لحد ذاته، وأن التوسع في ذلك إضاعة للوقت وترك ما هو الأهم، وهو فهم الكتاب والسنة ومعرفة الأحكام الشرعية، وقد ذكر ابن رجب رحمه الله بعض الأمثلة لذلك، منها:

- ١- علم الأنساب، يتعلم منه ما توصل به الأرحام كما جاء الأمر بذلك في الحديث.^{٦١٣}
- ٢- علم النجوم، وهو قسمان: علم التأثير، وهذا باطل محرم، والثاني: علم التسيير، وهذا الذي يجوز تعلمه للاهتداء ومعرفة القبلة والطريق، وما زاد عليه فلا حاجة إليه، وهو يشغل عما هو أهم منه.^{٦١٤}
- ٣- علم العربية لغة ونحوها، فإن التوسع فيه مما يشغل عن العلم الأهم، والوقوف معه يحرم علما نافعا. والعربية في الكلام كالمخ في الطعام،^{٦١٥} يعنى أنه يؤخذ منها ما يصلح الكلام كما يؤخذ من الملح ما يصلح الطعام، وما زاد على ذلك فإنه يفسده.^{٦١٦}

^{٦١٣} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٥ و ١٨.

^{٦١٤} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٥-١٧.

^{٦١٥} ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٣، ج ٢، ص. ١١٣٣.

^{٦١٦} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٨.

٤- علم الحساب، يحتاج منه إلى ما يعرف به حساب ما ينتفع من قسمة الفرائض والوصايا والأموال، والزائد على

ذلك مما لا ينتفع به إلا في مجرد رياضة الأذهان وصقالها لا حاجة إليه ويشغل عما هو أهم منه.^{٦١٧}

ل) الحذر من العلوم المحدثه بعد السلف الصالح والأئمة

من معالم المنهج السلفي الحذر من جميع محدثات الأمور في الدين، ومنها في المسائل العلمية، فقد تبين فيما سبق حقيقة العلم النافع ومصدره، فمن أراد الحق والسلامة فليلزم هذا الأمر، وفيه خير وكفاية وزيادة، وليحذر مما أحدث بعد القرون الثلاثة المفضلة والأئمة، فإن الخير في اتباع من سلف والشر في ابتداء من خلف.

وفي هذا يقول ابن رجب رحمه الله: "وليكن الإنسان على حذر مما حدث بعدهم -يعني: السلف الصالح-، فإنه حدث بعدهم حوادث كثيرة، وحدث من انتسب إلى متابعة السنة والحديث من الظاهرية ونحوهم وهو أشد مخالفة لها لشذوذه عن الأمة وانفراده عنهم بفهم يفهمه، أو يأخذ ما لم يأخذ به الأئمة من قبله.^{٦١٨}"

وقال رحمه الله أيضاً: "وما حدث بعدهم من التوسع لا خير في كثير منه، إلا أن يكون شرحاً لكلام يتعلق من كلامهم. وأما ما كان مخالفاً لكلامهم فأكثره باطل أو لا منفعة فيه، وفي كلامهم في ذلك كفاية وزيادة، فلا يوجد في كلام من بعدهم من حق إلا وهو في كلامهم موجود بأوجز لفظ وأخصر عبارة، ولا يوجد في كلام من بعدهم من باطل إلا وفي كلامهم ما يبين بطلانه لمن فهمه وتأمله. ويوجد في كلامهم من المعاني البديعة والمآخذ الدقيقة ما لا يهتدي إليه من بعدهم ولا يلم به. فمن لم يأخذ العلم من كلامهم فاتته ذلك الخير كله مع ما يقع في كثير من الباطل متابعه لمن تأخر عنهم.^{٦١٩}"

وقال رحمه الله أيضاً: "وأما ما أحدث بعد الصحابة من العلوم التي توسع فيها أهلها وسموها علومًا، وظنوا أن من لم يكن عالماً بها فهو جاهل أو ضال، فكلها بدعة. وهي من محدثات الأمور المنهي عنها."^{٦٢٠}

ومما أحدث بعد السلف الصالح من العلوم: علم الكلام المبني على تقديس العقل وتقديمه على النقل، المأخوذ من النظريات الفلسفية التي تؤدي إلى الانحراف في التفكير والضلال في الاعتقادات والجدال والخصومات، وهو كما يقول ابن رجب رحمه الله: "فأما الدخول مع ذلك في كلام المتكلمين أو الفلاسفة فشر محض، وقلّ من دخل في شيء من ذلك إلا

^{٦١٧} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٩.

^{٦١٨} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٠-٣١.

^{٦١٩} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٩-٣٠.

^{٦٢٠} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٩-٢٠.

وتلطف ببعض أوضارهم. كما قال أحمد: "لا يخلو من نظر في الكلام إلا تجهم."^{٦٢١} وكان هو وغيره من أئمة السلف يُحذِّرون من أهل الكلام وإن ذبوا عن السُّنة.^{٦٢٢} ومما أحدث من العلوم:

١- ما أحدثته المعتزلة من الكلام في القدر وضرب الأمثال لله، مع أنه قد ورد النهي عن الخوض في القدر بشتى صورته.^{٦٢٣}

٢- ومما أحدثته المعتزلة الكلام في ذات الله -تعالى- وصفاته بأدلة العقول وهو أشد خطراً من الكلام في القدر؛ لأنّ الكلام في القدر كلام في أفعاله، وهذا كلام في ذاته وصفاته.^{٦٢٤}

٣- ومن محدثات العلوم - ما أحدثه فقهاء أهل الرأي من ضوابط وقواعد عقلية ورد فروع الفقه إليها.^{٦٢٥}

٤- الجدل والخصام والمرء في مسائل الحلال والحرام، كما أحدثه فقهاء العراقيين في مسائل الخلاف بين الشافعية والحنفية، وصنفوا كتب الخلاف ووسعوا البحث والجدال فيها، وكل ذلك محدث لا أصل له، وصار ذلك علمهم، حتى شغلهم عن العلم النافع.^{٦٢٦}

٥- ومما أحدث من العلوم: الكلام في العلوم الباطنة من المعارف وأعمال القلوب وتوابع ذلك، بمجرد الرأي والذوق أو الكشف وفيه خطر عظيم، وقد أنكره أعيان الأئمة كالإمام أحمد وغيره.^{٦٢٧}

(م) علامات العلم النافع وغير النافع

للعلم النافع علامات يجب معرفتها، كما للعلم غير النافع أمارات ينبغي الحذر منها، وقد ذكر ابن رجب علامات

كثيرة للعلم النافع وغير النافع يمكن تلخيصها فيما يلي:

^{٦٢١} ابن بطة، عبيد الله بن محمد، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة، الرياض، دار الراجعية، ص. ٢، ص.

^{٦٢٢} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٠-٣١.

^{٦٢٣} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ١٩.

^{٦٢٤} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢١.

^{٦٢٥} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٢.

^{٦٢٦} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٢٤.

^{٦٢٧} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣١.

أولاً: من علامات العلم النافع:

١. العلم النافع هو الذي يورث خشية الله وإجلاله وتعظيمه، والمسارة إلى ما فيه محبة الله ورضاه، والتباعد عما يكرهه ويسخطه.^{٦٢٨}
٢. العلم النافع ما عرف بين العبد وربّه، ودل عليه حتى عرف به ووحدّه، وأنس به، واستحى من قربه وعبدّه كأنه يراه.^{٦٢٩}
٣. أن أهل العلم النافع لا يرون لأنفسهم حالاً ولا مقاماً ويكرهون التزكية والمدح ولا يتكبرون على أحد.^{٦٣٠}
٤. العلم النافع يورث التواضع، وكلما ازداد أهله علماً ازدادوا لله تواضعاً وخشياً وانكساراً وذلاً.^{٦٣١}
٥. العلم النافع يدل صاحبه على الهرب من الدنيا، وأعظمها الرياسة والشهرة والمدح.^{٦٣٢}
٦. صاحب العلم النافع لا يدعي العلم ولا يفخر به على أحد، ولا ينسب غيره إلى الجهل، إلا من خالف السنة وأهلها، فإنه يتكلم فيه غضباً لله لا غضباً لنفسه، ولا قصداً لرفعها على أحد.^{٦٣٣}
٧. صاحب العلم النافع يسيء الظن بنفسه ويحسن الظن بمن سلف من العلماء، ويقر بفضل من سلف عليهم، وعجزه عن بلوغ مراتبهم والوصول إليها أو مقاربتها.^{٦٣٤}

ثانياً: من علامات العلم غير النافع:

١. أن يكسب صاحبه الزهو والفخر والخيلاء، وطلب العلو والرفعة في الدُّنيا والمنافسة فيها، وطلب مباهاة العُلَماء وممارة السفهاء وصرف وجوه الناس إِلَيْهِ، ومن علامات ذلك إظهار دعوى الولاية.^{٦٣٥}

^{٦٢٨} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٢-٣٣.

^{٦٢٩} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٥.

^{٦٣٠} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٨.

^{٦٣١} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٨.

^{٦٣٢} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٩.

^{٦٣٣} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٩.

^{٦٣٤} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٩.

^{٦٣٥} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٧.

٢. عدم قبول الحق والانقياد له، والتكبر على من يقول الحق، خصوصا إن كان دونهم في أعين الناس والإصرار على الباطل خشية تفرق قلوب الناس عنهم.^{٦٣٦}
٣. التكبر بعلمه على الناس وإظهار فضل علمه عليهم، ونسبتهم إلى الجهل والغفلة والسهو، ليرتفع بذلك عليهم.^{٦٣٧}
٤. صاحب العلم غير النافع يحسن الظن بنفسه، ويسيء الظن بمن سلف من العلماء، بل ربما نسب من كان قبله من أهل العلم إلى الجهل والغفلة، وظن لنفسه عليهم فضلا في العلم أو الدرجة عند الله.^{٦٣٨}
٥. العلم غير النافع يورث قسوة القلب، لأن صاحبه يتفقه لغير العمل، فلا يشتغل بالعمل، بل بتحريف الكلم عن مواضعه، وصرف ألفاظ الكتاب والسنة عن مواضعها، والتلطف في ذلك بأنواع الحيل اللطيفة من حملها على مجازات اللغة المستبعدة ونحو ذلك، والطعن في ألفاظ السنن، ويذم من تمسك بالنصوص وأجراها على ما يفهم منها، ويسمونه جاهلا، كما هو شأن أهل الكلام والفلسفة.^{٦٣٩}

د – الخلاصة

يمكن تلخيص نتائج البحث في النقاط التالية:

١. إن لمذهب السلف منهجا علميا رصينا يقوم على أسس صحيحة ومعالم واضحة تميزه عن غيره من المناهج العلمية في دراسة العلوم الشرعية.
٢. انقسم العلم إلى العلم النافع وغير النافع، ولكل منهما علامات تميز أحدهما عن الآخر، ومن العلم ما كان نافعا في نفسه، ولكن صاحبه لا ينتفع به.
٣. ومن أظهر علامات العلم النافع: يورث الخشية لله تعالى، والتواضع، والهرب من الدنيا، وعدم التكبر والفخر، وطلب العلو على الناس، وإساءة الظن بالنفس وحسن الظن بما تقدم من العلماء من السلف الصالحين وأئمة الدين.

^{٦٣٦} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٨.

^{٦٣٧} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٩.

^{٦٣٨} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٣٩-٤٠.

^{٦٣٩} ابن رجب الحنبلي، فضل علم السلف على الخلف، ص. ٤٥.

٤. ومن أعظم علامات العلم غير النافع: عدم قبول الحق والتكبر، والترفع على الناس، ومحبة التزكية والمدح، والحرص على الدنيا بشقي أنواعها، وحسن الظن بالنفس وإساءة الظن بالسلف الصالح.
٥. من العلوم ما يطلب للحاجة ويذم التوسع فيه، لأنه يشغل عما هو أهم منه، مثل: علم الأنساب، وعلم التسيير، وعلم العربية وعلم الحساب.
٦. مصدر العلم عند منهج السلف هو الكتاب والسنة وما أثر عن الصحابة ومن تبعهم من أئمة الدين.
٧. وحقيقة العلم النافع هو ضبط نصوص الكتاب والسنة والمأثور عن السلف الصالح والاجتهاد في فهم ذلك وتفقيهه.
٨. أصل العلم النافع هو العلم بالله ومعرفته، والعلم بأحكامه المتعلقة بالاعتقادات والعبادات وغير ذلك.
٩. المعيار الصحيح لمعرفة العالم الحقيقي موافقة كلامه للحق وإصابة السنة، وليس بكثرة القول وتشقيق الكلام والقدرة على بسطه والجدال والخصومات.
١٠. المنهج العلمي السلفي قائم على العلم والعمل جميعاً دون التفريق بينهما.
١١. المنهج العلمي السلفي مبني على ضبط النص وفهمه دون الفصل بينهما.
١٢. المنهج العلمي الصحيح يقوم على تعظيم السلف الصالح والافتداء بهم في العلم والعمل.
١٣. من أنفع الطرق لتحصيل العلم النافع وأهم الأسباب لنيله: إخلاص النية لله، والاستعانة به تعالى، والحرص والاجتهاد على ضبط النصوص الشرعية وفهم معانيها، ويكون لدى الطالب إمام يعلم الجرح والتعديل ومعرفة بالعلل، ومن سلك هذا السبيل فحري بأن يوفق لتحقيق ما يصبو إليه.
١٤. وجوب الحذر من العلوم المحدثّة بعد القرون الثلاثة المفضلة، من علم الكلام والفلسفة وما يتفرع عنهما من العقائد الباطلة والأفكار المنحرفة في فهم الدين.

هـ- فهرس المصادر والمراجع

- أبو زيد، بكر بن عبد الله، حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية، الرياض، ١٤١٠هـ.
أبو داود، سليمان بن الأشعث، مسائل الإمام أحمد رواية أبي داود السجستاني، مصر، مكتبة ابن تيمية، ١٩٩٩م.

ابن بطة، عبید الله بن محمد، *الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية ومجانبة الفرق المذمومة*، الرياض، دار الراجعية، بدون السنة.

ابن حجر، أحمد بن علي، *الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة*، الهند، مجلس دائرة المعارف العثمانية، ١٩٧٢م.

ابن حجر، أحمد بن علي، *إنباء الغمر بأبناء العمر*، مصر، المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٩٦٩م.

ابن حبان، محمد بن حبان البستي، *التقاسيم والأنواع* (صحيح ابن حبان)، بيروت، دار ابن حزم، ٢٠١٢م.

ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله، *جامع بيان العلم وفضله*، السعودية، دار ابن الجوزي، ١٩٩٤م.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر، *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*، الرياض، دار عطاءات العلم، ٢٠١٩م.

البخاري، محمد بن إسماعيل، *الجامع المسند الصحيح*، مصورة من الطبعة السلطانية، بيروت، دار طوق النجاح، بدون السنة.

الخطيب البغدادي، أحمد بن علي، *اقتضاء العلم العمل*، بيروت، المكتب الإسلامي، ١٣٩٧هـ.

السمعاني، عبد الكريم بن محمد، *الأنساب الهند- المجلس دائرة المعارف العثمانية*، ١٩٦٢م.

الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، *المصنف*، الهند، المجلس العلمي، ١٩٨٣م.

العثيمين، عبد الرحمن بن سليمان، *مقدمة الجزء الأول من ذيل طبقات الحنابلة*، الرياض، مكتبة العبيكان، ٢٠٠٥م.

العلائي، خليل بن كيكليدي، *إثارة الفوائد المجموعة في الإشارة إلى الفرائد المسموعة*، المدينة، مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٤م.

القرطبي، محمد بن وضاح، *البدع والنهي عنها*، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، ١٤١٦هـ.

القشيري، عبد الكريم بن هوازن، *الرسالة القشيرية*، القاهرة، دار المعارف، بدون السنة.

النيسابوري، مسلم بن الحجاج، *صحيح مسلم*، بترقيم فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٩٥٥م.

