



Volume 4 Nomor 1, April 2026

Program Studi Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember

Jawa Timur - Indonesia

PIMPINAN REDAKSI

Nandang Husni Azizi, S.Ag, M.Ag

ADMIN JURNAL DAN TURNITIN

Agus Windri, S.IP

MITRA BESTARI

Nur Kholis bin Kurdian, Lc, M.Th.I

Dr. Muhammad Nur Ihsan, M.A

Dr. Irfan Yuhadi, M.S.I

Dr. Syafi'i, M.Ag

Arya Bima, B.A., MA.

Muhammad Kurnaini, S.Ag., M.Ag.

TIM EDITOR & LAYOUT

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

Ruston Kumaini, S.Pd., M.A

Dr. Muhamad Arifin, M.A

Dr. Anas Burhanuddin, M.A

Dr. Ali Musri Senjam Putra, M.A

Dr. Dasman Yahya Ma'ali, M.A

Muhammad Erlan Mauludi, S.H.

Muhammad Chanif Setiawan, S.Ag

Yahya Riyan, S.S

Humaidulloh 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: al.atsar.ejurnal@gmail.com

MUQADDIMAH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang Maha Pemurah yang telah memudahkan proses terbitnya Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits volume 4 nomor 1 pada bulan April 2026 ini.

Jurnal Al-Al-Atsar –insya Allah– diterbitkan oleh tim redaksi dua kali dalam setiap tahun, yaitu pada bulan April dan Oktober.

Pada edisi ini tim redaksi mengangkat 10 judul penelitian ilmiah yang berkaitan dengan tokoh hadis, fikih hadis, kitab hadis, kritik hadis, living hadis dan aplikasi hadis. Kami mewakili tim redaksi Jurnal Al-Atsar mengucapkan terima kasih kepada semua pihak yang telah berpartisipasi dalam proses penerbitan jurnal ini. Semoga kehadiran Jurnal Al-Atsar dapat menambah khazanah keilmuan Islam yang bermanfaat. Aamiin.

Jember, 21 April 2026

Pimpinan Redaksi Al-Atsar:

Jurnal Ilmu Hadits

Nandang Husni Azizi, S.Ag, M.Ag

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. Artikel ditulis berdasarkan pedoman transliterasi yang telah disepakati oleh Kementerian 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			
ض	=	ḍ			
ط	=	ṭ			
ظ	=	ẓ			

MAD

aa	=	ā
uu	=	ū
ii	=	ī

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI.....	vii
الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في كتابه التوحيد الذي هو حق الله على العبيد Nandang Husni Azizi; Taqnain.....	1
تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء (دراسة استقرائية مقارنة) Marwan Mas'ud; Bisri Tujang; Muhammad Fadhil; Teguh Dwi Prayoga	25
HISTORIOGRAFI PENULISAN HADIS DI SYAM: (Studi Komparatif Atas Metodologi Al-Mizzī Dan Adh-Dhahabī Dalam Rijāl Al-Hadis) Ahmad Al Haitami; Ali Tantowi.....	42
PENGARUH STRUKTUR KABILAH DALAM MASYARAKAT ARAB TERHADAP TRANSMISI HADIS PADA MASA SAHABAT: (Analisis Sosiohistoris dan Sanad) Muhammad Ilham Al-Faiz Saputra; Tajul Arifin.....	57
LARANGAN MENIMBULKAN KETAKUTAN DALAM HADIS NABI: (Studi Tematik dan Analisis Neurokardiologis terhadap Dampaknya) Moh. Nadhif; Bakri Muhammad Bakhiet; Salman Khalid bin Othman.	73
INTERNALISASI NILAI <i>AL-RIFQ</i> DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER ANAK USIA DINI: (Analisis Hadis dan Praktik Pendidikan) Astriyani; Tazkiyah Nufus; Zaenab.....	90
KONSEP <i>TABAYYUN</i> DALAM HADIS (Analisis Tematik terhadap Fenomena Informasi Digital Keagamaan) Syarifah Awaliah Jazilah; Tasmin Tangareng; Fakhul Ulum	113
<i>WALĀYAH</i> DAN PEMBENTUKAN KARAKTER RELIGIUS (Suatu Kajian Konseptual Kritis Terhadap Hadis Qudsi) Vivi Dwi Clarisa; Ahmad Aviv Al Mumtaz; Muhammad Akmansyah; Robaiyadi	130
POLA PENDIDIKAN NABI DALAM HADIS Amrinuddin; Alfanzuhdi; M. Fitriyadi.....	143
INTEGRASI HADIS MENUNTUT ILMU DENGAN DINAMIKA PENDIDIKAN GLOBAL ABAD 21 Sobru Fangilun.....	165



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في كتابه التوحيد الذي هو حق الله على العبيد

Nandang Husni Azizi

Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
nandang.husni@gmail.com

Taqna'in

Ilmu Hadits

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember
taqnain@gmail.com

ABSTRACT

Shaykh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb (d. 1206 AH) is considered one of the most prominent scholars of da'wah and reform in the Arabian Peninsula during the twelfth Hijri century. He was widely known for his deep commitment to the Qur'an and Sunnah and his reliance on scriptural evidence in establishing matters of creed and legal rulings. One of the most remarkable scholarly aspects of his personality was his profound expertise in ḥadīth studies, both in transmission (riwāyah) and critical understanding (dirāyah). He was raised in a scholarly environment closely connected to chains of transmission and narrations, through which he studied major ḥadīth collections such as the two Ṣaḥīḥs, Musnads, and Sunan works, while also paying great attention to their explanation and interpretation. His ḥadīth methodology was characterized by reliance on authentic narrations, rejection of weak and fabricated reports commonly used in matters of creed and worship, and careful criticism of both chains of transmission and textual content. He also strongly emphasized the authority of the Sunnah as a fundamental source of Islamic legislation, and this ḥadīth craftsmanship is clearly reflected in his writings, including Kitāb al-Tawḥīd.

Despite this, specialized studies examining Shaykh Muḥammad ibn 'Abd al-Wahhāb's methodology in ḥadīth studies remain limited, although he paid exceptional attention to selecting authentic narrations, rejecting weak and fabricated reports, and making the Prophetic Sunnah the foundation for establishing doctrinal and devotional matters. The significance of this study lies in highlighting the ḥadīth craftsmanship within his scholarly personality and clarifying his contribution to consolidating the methodology of narration criticism, thereby opening new perspectives for understanding his service to the Prophetic Sunnah. To address

this issue, the researcher employed a qualitative thematic method by tracing specific topics and analyzing them, in addition to using library research based on classical books, academic studies, journal articles, and other scholarly works related to the subject.

The findings of this study are organized into five main categories: first, matters related to the method of presenting and arranging ḥadīths; second, matters concerning the evaluation of ḥadīths and chains of transmission, along with the citation of scholars' judgments; third, matters related to attributing and tracing ḥadīths to their original sources (takhrij); fourth, matters concerning differences in narrations and wording; and fifth, matters related to the study of the text (matn), including the explanation of unfamiliar expressions in ḥadīth (gharīb al-ḥadīth).

Keywords: *Craftsmanship, Hadith Methodology, Kitāb al-Tawḥīd.*

ملخص البحث

يُعَدُّ الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى (ت 1206هـ) من أبرز علماء الدعوة والإصلاح في الجزيرة العربية في القرن الثاني عشر الهجري، وقد عُرف بعمق عنايته بالكتاب والسنة، واعتماده على النصوص الشرعية في تقرير مسائل العقيدة والأحكام. ومن الجوانب العلمية البارزة في شخصيته تضلُّعه في علم الحديث روايةً ودرايةً. فقد نشأ في بيئة علمية تتصل بالأسانيد والروايات، فتلقى الأحاديث وكتب الأصول الحديثية مثل الصحيحين والمسانيد والسنن، كما أولى اهتمامًا بالغًا بشرحها وبيان معانيها. وقد تميز منهجه الحديثي بالاعتماد على الأحاديث الصحيحة، وردَّ الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي شاع الاستدلال بها في أبواب العقائد والعبادات، كما كان له اهتمام ظاهر بنقد المتون والأسانيد، وتأكيد حجية السنة كمصدر أساسي للتشريع، وقد ظهرت هذه الصناعة الحديثية في مؤلفاته، ومنها كتاب التوحيد. ومع هذا لم تكثر الدراسات المتخصصة التي تكشف عن منهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب في علم الحديث. وظهرت أهمية هذه الدراسة في إبراز الصناعة الحديثية في شخصية الشيخ، وبيان أثره في ترسيخ منهج نقد الروايات، مما يفتح آفاقًا جديدة لفهم إسهاماته في خدمة السنة النبوية. ولحل هذه الإشكالية استخدم الباحثان المنهج الكيفي الموضوعي وذلك بالسير على الموضوعات المعينة ثم تحليلها، كما أنهما سلكا نوع البحث المكتبي حيث إن المراجع المعتمدة التي يتم بها البحث هي الكتب المدونة والبحوث العلمية والمقالات وغيرها من الرسائل العلمية المتعلقة بالموضوع. ونتائج البحث تنتظم في خمسة أنواع رئيسة: أولها ما يتعلق بطريقة إيراد الأحاديث وترتيبها، وثانيها ما يتعلق بالحكم على الحديث والإسناد ونقل أقوال العلماء في ذلك، وثالثها ما يتعلق بعزو الحديث وتخريجه، ورابعها ما يتعلق باختلاف الروايات والألفاظ، وخامسها ما يتعلق بدراسة المتن. **مفاتيح الكلمات:** صناعة، حديثية، كتاب، التوحيد.

أ. مقدمة

الحمد لله رب العالمين، وأشهد أن لا إله إلا الله إله الأولين والآخرين، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله المبعوث رحمة للعالمين، صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين.

أما بعد.

فإن علم الحديث من أفضل العلوم وأهم الفنون، إذ به يحفظ الدين ويصان عن انتحال المبطلين، فيتميز الصحيح من السقيم، وتُبنى عليه مسائل كثيرة أصولا وفروعا. وقد عظمت عناية المحدثين منذ القرن الأول بتمييز الأحاديث ونقد أسانيدھا ومتونها، فظهرت بعد ذلك أنواع مختلفة من المصنفات الحديثية كما تنوعت علوم الحديث ومصطلحاته، فتركوا لمن جاء بعدهم إرثا جليلا لا يزال مرجعا أساسيا إلى يومنا هذا.

ومع أن جهود المحدثين الأوائل قد وضعت أسسا متينة في علم الرواية والدراية، إلا أن الواقع العلمي في العصور المتأخرة شهد نوعا من الغفلة أو التوسع في الاستدلال بالأحاديث الضعيفة والموضوعة في أبواب الاعتقاد والعبادات. وهذا الواقع أوجد خلافا بين ما ينبغي أن يكون، من التمسك بما صح عن النبي ﷺ، وبين ما هو كائن، من شيوع الاعتماد على روايات لا تثبت. فتمس الحاجة إلى دراسات تُبرز جهود العلماء المحققين المجددين في تصحيح هذا المنهج، وإعادة الاعتبار للسنة الصحيحة في بناء العقيدة والشريعة.

وفي القرن الثاني عشر الهجري، يبرز اسم الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى (ت 1206هـ) كأحد أبرز الأعلام الذين جمعوا بين الدعوة إلى التوحيد والعناية بالسنة النبوية. فقد نشأ في بيئة علمية تحتفي بالمصنفات الحديثية الكبرى مثل الصحيحين والمسانيد والسنن، فدرسها، وروى عن شيوخه أسانيدھا، ثم قام بالدعوة والإصلاح على أساس العناية بالأحاديث الصحيحة، ورد الأحاديث الضعيفة والموضوعة التي شاع الاستدلال بها.

ومع وضوح أثر الصناعة الحديثية في شخصية الشيخ رحمه الله تعالى ومؤلفاته -ككتاب التوحيد- إلا أن الدراسات المعاصرة التي تناولت منهجه الحديثي بالدراسة التحليلية لا تزال قليلة. فبعض البحوث اهتمت بجانب دعوته

العقدية، وأخرى ركزت على حركته الإصلاحية والاجتماعية، بينما ظل جانب "منهجه في علم الحديث" بحاجة إلى إضاءة أوسع تكشف عن تفاصيل صناعته الحديثية. ومن هنا ظهرت أصالة البحث بملء هذه الفجوة.

وفيما يلي الأعمال العلمية التي تدرس الصناعة الحديثية عند بعض العلماء:

1. الصناعة الحديثية للإمام شبير رحمه الله في فتح الملهم بشرح صحيح الإمام مسلم، علم أسماء الرواة أنموذجاً (2025)
 2. مظاهر الصناعة الحديثية عند الحافظ الطبراني في كتابه الدعاء (2024)
 3. الصناعة الحديثية عند الشيخ عبد الكريم المدرس (ت: 1426هـ) في تفسيره مواهب الرحمن في تفسير القرآن (2023)
 4. الصناعة الحديثية عند الحافظ المنذري في كتابه: مختصر سنن أبي داود (2023)
 5. الصناعة الحديثية للعظيم آبادي في تعليقه على سنن الدارقطني، المسعى بـ التعليق المغني على سنن الدارقطني (2023)
 6. الصناعة الحديثية عند ابن رسلان في شرحه لسنن أبي داود (2023)
 7. الصناعة الحديثية عند الإمام ابن عبد البر في كتاب جامع بيان العلم (2022)
 8. الصناعة الحديثية عند ابن حزم وطريقة استثمارها لنقد الدرس الأصولي (2022)
 9. الصناعة الحديثية عند الإمام أبي زرعة العراقي من خلال كتاب "طرح التثريب" كتاب الزكاة أنموذجاً (2021)
- وبالنظر في هذه الدراسات العلمية التي تناولت الصناعة الحديثية عند عددٍ من الأعلام، يتبين أنَّ جهود الباحثين قد انصرفت إلى دراسة الصناعة الحديثية عند أئمة متعديدين من المحدِّثين والفقهاء والمفسِّرين، كالإمام شبير، والحافظ الطبراني، والحافظ المنذري، وابن رسلان، وابن عبد البر، وابن حزم، وأبي زرعة العراقي، وغيرهم، ممَّا يدل على عناية الباحثين بإبراز الجوانب الحديثية في تراث هؤلاء الأعلام. غير أنَّه - على حدِّ اطلاع القاصر - لم تُفرد دراسةٌ علميةٌ مستقلةٌ

تُعنى بـ"الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب"، رغم ما للشيخ من عناية بالسنة النبوية، واستدلال بها في مؤلفاته ورسائله.

ومن هنا جاء اختيار كتاب "كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد" للشيخ محمد بن عبد الوهاب ميداناً تطبيقياً لدراسة الصناعة الحديثية عنده؛ إذ يُعدُّ هذا الكتاب من أبرز مؤلفاته وأكثرها انتشاراً واعتماداً في بيان مسائل العقيدة، وقد بنى الشيخ مادته العلمية فيه على الأحاديث النبوية والآثار السلفية بناءً ظاهراً، حيث يورد النصوص الحديثية ويُبوِّب لها تبويباً دقيقاً، ويستنبط منها المسائل العقدية، ويجمع بين الروايات المختلفة، ويُشير أحياناً إلى شواهد أو متابعات تُبرز منهجه في التعامل مع الحديث النبوي. كما أنه أكثر من الاستدلال بالحديث في هذا الكتاب، مع عناية الشيخ بصياغة التراجم واستخراج المسائل، تجعل منه نموذجاً مناسباً للكشف عن ملامح الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب، وبيان منهجه في توظيف السنة النبوية في تقرير مسائل التوحيد، الأمر الذي يُبرز أهمية دراسته لسدِّ النقص في هذا الجانب، وإبراز جهوده الحديثية التي لم تحظَ بدراسةٍ مستقلةٍ متخصصة.

وتسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن ملامح الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب من خلال كتابه «كتاب التوحيد»، وذلك ببيان منهجه في التعامل مع الأحاديث النبوية روايةً ودرايةً، وطريقته في توظيفها في تقرير مسائل العقيدة، مع إبراز أبرز الخصائص والسمات التي تميّز منهجه الحديثي في هذا الكتاب

ب. منهجية البحث

ولمعالجة هذه الإشكالية اعتمدت الدراسة على المنهج الكيفي الموضوعي، وذلك من خلال تتبع المواضيع المتعلقة بالصناعة الحديثية في «كتاب التوحيد» للشيخ محمد بن عبد الوهاب، ثم جمع النصوص والأحاديث المرتبطة بموضوع الدراسة وتحليلها، مع استقراء منهج الشيخ في توظيف الأحاديث والاستدلال بها، وبيان خصائص صناعته الحديثية من خلال الدراسة التحليلية والنقدية للمادة العلمية الواردة في الكتاب..

أما من حيث نوع البحث، فإنه ينتمي إلى البحث المكتبي، حيث اعتمدت على المصادر المدونة من كتب التراث الحديثي ومؤلفات الشيخ رحمه الله تعالى، إلى جانب الدراسات الحديثة من كتب وبحوث علمية ومقالات ورسائل جامعية ذات صلة بالموضوع. وقد أُجري تحليلٌ منهجيٌّ لهذه المراجع للوصول إلى النتائج التي تبين معالم المنهج الحديثي عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى، وتسهم في إبراز إسهاماته في خدمة السنة النبوية.

ج. نتائج البحث وموضوعاته

1. تعريف الصناعة الحديثية

قبل الشروع في بيان الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في كتاب التوحيد

لا بد من ذكر معنى الصناعة الحديثية لغة واصطلاحاً.

الصناعة في اللغة:

قال أبو منصور الأزهري رحمه الله: والجِرْفَةُ الصِّنَاعَةُ¹. وقال ابن فارس رحمه الله: الصَّادُ وَالنُّونُ وَالْعَيْنُ

أَصْلٌ صَحِيحٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ عَمَلُ الشَّيْءِ صُنْعًا². وقال ابن منظور رحمه الله: والصِّنَاعَةُ: جِرْفَةُ الصَّانِعِ، وَعَمَلُهُ الصَّنْعَةُ.

والصِّنَاعَةُ: مَا تَسْتَصْنَعُ مِنْ أَمْرٍ³.

وأما في اصطلاح أهل الفنِّ، فَإِنَّ المتأَمِّلَ في كلام المتقدِّمين يلحظ أَنَّهُمْ عَبَّرُوا بلفظ "الصَّنْعَةُ" بدل "الصِّنَاعَةُ"،

وقد وُجِدَ هذا الاستعمال في كلام ابن معين رحمه الله عند ذكر شيخه مُظَفَّرَ بن مُدْرِكٍ أبي كامل، حيث قال: "كنتُ

أخذُ عنه هذه الصَّنْعَةَ"، انتهى كلامه. وقد نقل ابن عدي هذا الأثر في ترجمة من روى عنهم محمد بن إسماعيل

البخاري من مشايخه، ثم بيَّن مراد ابن معين بقوله: "يعني: صناعة الحديث ومعرفة الرجال"⁴. ويُفِيد هذا النقل أَنَّ

استعمال لفظ "الصَّنْعَةُ" عند المتقدِّمين كان دالًّا على المعنى الاصطلاحي المتعلِّق بصناعة الحديث وعلومه.

وقد وردت لفظة "الصَّنْعَةُ" أيضًا في كلام الحاكم رحمه الله في خمسة مواضع من كتابه المستدرک، وذلك

على النحو الآتي:

¹ محمد بن أحمد بن الأزهري، تهذيب اللغة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ج 2، ص 24.

² أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، (دار الفكر، 1979)، ج 3، ص 313.

³ ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ج 8، ص 209.

⁴ عبد الله بن عدي الجرجاني، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1414هـ)، ص

أولها: قوله رحمه الله في مقدمة الكتاب: وَقَدْ جَهِدْتُ فِي الذَّبِّ عَنْهُمَا فِي الْمَدْخَلِ إِلَى الصَّحِيحِ بِمَا رَضِيَهُ أَهْلُ الصَّنْعَةِ⁵.

وثانيها قوله رحمه الله: وَمَنْ تَأَمَّلَ هَذَا الْبَابَ مِنْ أَهْلِ الصَّنْعَةِ قَضَى فِي الْعَجَبِ أَنَّ الشَّيْخَيْنِ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا لَمْ يُخْرِجَاهُ فِي الصَّحِيحَيْنِ⁶.

وثالثها قوله رحمه الله: وَالْحَدِيثُ عِنْدِي صَحِيحٌ بَعْدَ أَنْ أَجْمَعُوا عَلَى ذِكْرِ الصَّحَابِيِّ فِيهِ ثُمَّ سَمَّاهُ إِمَامُ الصَّنْعَةِ سُفْيَانُ بْنُ سَعِيدٍ الثَّوْرِيُّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ⁷.

ورابعها قوله: وَلَعَلَّ مُتَوَهِّمًا مِنْ غَيْرِ أَهْلِ الصَّنْعَةِ يَتَوَهَّمُ أَنَّ إِسْمَاعِيلَ الشَّيْبَانِيَّ هَذَا مَجْهُولٌ، وَلَيْسَ كَذَلِكَ فَقَدْ رَوَى عَنْهُ عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ الْأَثَرِيُّ⁸.

وخامسها قوله رحمه الله: وَتُرِكَ حَدِيثُ يَحْيَى بْنِ سَلَمَةَ، عَنْ أَبِيهِ مِنَ الْمَخَالَاتِ الَّتِي يَرُدُّهَا الْعَقْلُ فَإِنَّهُ لَا خِلَافَ أَنَّهُ مِنْ أَهْلِ الصَّنْعَةِ فَلَا يُنْكَرُ لِأَبِيهِ أَنْ يَخْصَّهُ بِأَحَادِيثَ يَتَفَرَّدُ بِهَا عَنْهُ⁹.

وسياق كلام الحاكم رحمه الله في هذه المواضع جميعها يدل على أنه أراد بالصَّنْعَة: صناعة الحديث ومعرفة الرجال، وذلك على نحو ما سبق في تفسير ابن عدي رحمه الله لقول ابن معين رحمه الله، الأمر الذي يُؤكِّد اتفاق استعمال هذا المصطلح عند أهل الصنعة في هذا المعنى.

⁵ أبو عبد الله محمد بن عبد الله الحاكم النيسابوري، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، (بيروت: دار الكتب

العلمية، 1411هـ)، ج 1، ص 1.

⁶ المصدر السابق، ج 4، ص 128.

⁷ المصدر السابق، ج 4، ص 251.

⁸ المصدر السابق، ج 4، ص 406.

⁹ المصدر السابق، ج 4، ص 650.

وأما الحديث لغة:

قال أبو منصور الأزهري رحمه الله: مَا يُحَدِّثُ بِهِ الْمُحَدِّثُ حَدِيثًا¹⁰، وقال ابن فارس رحمه الله: الْحَاءُ وَالذَّالُ وَالنَّاءُ أَصْلٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ كَوْنُ الشَّيْءِ لَمْ يَكُنْ، ثُمَّ قَالَ: وَالْحَدِيثُ مِنْ هَذَا؛ لِأَنَّهُ كَلَامٌ يَحْدُثُ مِنْهُ الشَّيْءُ بَعْدَ الشَّيْءِ¹¹. وقال ابن منظور رحمه الله: والحديث: الجديد من الأشياء. والحديث: الخبر يأتي على القليل والكثير، والجَمْعُ: أحاديث، كَقَطِيعٍ وَأَقَاطِيعٍ، وَهُوَ شَاذٌّ عَلَى غَيْرِ قِيَاسٍ¹².

والمُرَادُ بِالْحَدِيثِ فِي عُرْفِ الشَّرْعِ مَا يُضَافُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَكَأَنَّهُ أُريدَ بِهِ مُقَابَلَةُ الْقُرْآنِ لِأَنَّهُ قَدِيمٌ، ذَكَرَهُ ابْنُ حَجَرٍ فِي فَتْحِ الْبَارِي¹³.

وفي الاصطلاح: مَا أُضِيفَ إِلَى النَّبِيِّ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ - قَوْلًا لَهُ أَوْ فِعْلًا أَوْ تَفْهِيمًا أَوْ صِفَةً، حَتَّى الْحَرَكَاتُ وَالسَّكَنَاتُ فِي الْيَقْظَةِ وَالْمَنَامِ، فَهُوَ أَعَمُّ مِنَ السُّنَّةِ¹⁴.

وعليه، فَإِنَّ تَرْكِيبَ الْكَلِمَتَيْنِ: (الصناعة) و(الحديثية) يُفِيدُ مَعْنَى اصْطِلَاحِيًّا جَدِيدًا، يَتِمُّثَلُ فِي مَلَكَةِ عِلْمِيَّةٍ وَمَنْهَجٍ فِي التَّعَامُلِ مَعَ الْأَحَادِيثِ النَّبَوِيَّةِ رَوَايَةً وَدَرَايَةً¹⁵. وقد سار على هذا الفهم بعض الباحثين الذين كتبوا في موضوع الصناعة الحديثية، حيث أدرجوا ضمن مباحثها قضايا تتعلق بفقه الحديث، توسيعًا لدائرة هذا المصطلح وشمولًا لدلالاته¹⁶.

¹⁰ الأزهري، تهذيب اللغة، ج 4، ص 234.

¹¹ ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، ج 2، ص 36.

¹² ابن منظور، لسان العرب، ج 2، ص 133.

¹³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، (بيروت: دار المعرفة، 1379هـ)، ج 1، ص 193.

¹⁴ محمد بن عبد الرحمن بن محمد السخاوي، فتح المغيب بشرح ألفية الحديث، (مصر: مكتبة السنة، 2003م)، ج 1، ص 22.

¹⁵ علاء محمد عبد الكربولي، الصناعة الحديثية عند الحافظ المنذري في كتابه مختصر سنن أبي داود السجستاني، (الأطروحة بالجامعة العراقية قسم الحديث وعلومه الدراسات العليا، 2023م)، ص 44.

¹⁶ ينظر: ود وليد حميد، الصناعة الحديثية عند الشيخ عبد الكريم المدرس (ت: 1426هـ) في تفسيره مواهب الرحمن في تفسير القرآن، (رسالة الماجستير بالجامعة المستنصرية قسم التربية الإسلامية، الدراسات العليا، 2023م)، ص 69-78، وفائزة محمدي مع عادل بن سي علي، الصناعة الحديثية عند ابن رسلان في شرحه لسنن أبي داود، (مجلة الشهاب، المجلد: 09، العدد: 01، 2023م) ص 193، ومحمد عماد عطية عيسى، الصناعة الحديثية عند الإمام ابن عبد البر في كتابه جامع بيان العلم، (رسالة الدكتوراه، الجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين

والذي جرى عليه كلام أهل الصنعة أنهم فرّقوا بين فقه الحديث والصناعة الحديثية؛ فقد ورد في كلام ابن عدي رحمه الله، تعقيباً على ما نُقل عن ابن معين رحمه الله ممّا سبق ذكره، إذ قال: "كنت أخذ عنه هذه الصنعة"، يعني: صناعة الحديث ومعرفة الرجال¹⁷. وفي هذا دلالة واضحة على شيوع استعمال هذا المصطلح عند المحدّثين في سياق علم الرجال والعلل والأسانيد، دون أن يتناول فقه الحديث أو يتطرّق إليه.

وأبين من هذا ما ذكره ابن حجر رحمه الله في الفتح إذ قال: قَوْلُهُ فَإِذَا نَهَيْتُكُمْ عَنْ شَيْءٍ فَاجْتَنِبُوهُ فِي رَوَايَةِ مُحَمَّدِ بْنِ زِيَادٍ فَأَنْتَهُوا عَنْهُ هَكَذَا رَأَيْتُ هَذَا الْأَمْرَ عَلَى تِلْكَ الْمُقَدِّمَةِ وَالْمُنَاسَبَةِ فِيهِ ظَاهِرَةٌ وَوَقَعَ فِي أَوَّلِ رَوَايَةِ الزُّهْرِيِّ الْمُسَارِ إِلَيْهَا مَا نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ فَاجْتَنِبُوهُ فَاقْتَصَرَ عَلَيَّهَا النَّوَوِيُّ فِي الْأَرْبَعِينَ وَعَزَا الْحَدِيثَ لِلْبُخَارِيِّ وَمُسْلِمٍ فَتَشَاعَلَ بَعْضُ شُرَاحِ الْأَرْبَعِينَ بِمُنَاسَبَةِ تَقْدِيمِ النَّهْيِ عَلَى مَا عَدَاهُ وَلَمْ يَعْلَمْ أَنَّ ذَلِكَ مِنْ تَصَرُّفِ الرُّوَاةِ وَأَنَّ اللَّفْظَ الَّذِي أَوْرَدَهُ الْبُخَارِيُّ هُنَا أَرْجَحُ مِنْ حَيْثُ الصِّنَاعَةُ الْحَدِيثِيَّةُ¹⁸. وقال في موضع آخر: وَكَمْ مِنْ حَدِيثٍ مَنْسُوخٍ وَهُوَ صَحِيحٌ مِنْ حَيْثُ الصِّنَاعَةُ الْحَدِيثِيَّةُ¹⁹.

ويظهر من استعمال ابن حجر رحمه الله لمصطلح الصناعة الحديثية أنه يقصرها على الجوانب النقدية الإنسانية، كالحكم على الأسانيد، والترجيح بين الروايات، وبيان العلل، دون أن يدخل فيها فقه الحديث والاستنباط الفقهي، بدليل تفريقه بين صحة الحديث من حيث الصناعة الحديثية وبين كونه منسوخاً أو معمولاً به، مما يدل على أن فقه الحديث عنده مرحلة لاحقة للصناعة الحديثية وليست جزءاً منها. والله أعلم.

وقد ورد مصطلح الصناعة الحديثية في كلام بعض المتأخرين، وهو كذلك محمول على هذا المعنى.

في الحديثي الشريف وعلومه، (2022م)، ص 112، ولحسن سماع، الصناعة الحديثية عند ابن حزم وطريقة استثمارها لنقد الدرس الأصولي، (مجلة المدونة، العدد: 31، 2022م) ص 219-227.

¹⁷ الجرجاني، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، ص 212.

¹⁸ ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج 1، ص 261.

¹⁹ المصدر السابق، ج 1، ص 397.

كقول أبي الحسن ابن القطان رحمه الله (628هـ): وَمَنْ لَهُ يَهْدَا الشَّانُ اعْتِنَاءً، يَعْرِفُ صِحَّةَ مَا قُلْنَا، وَقَدْ كَادَ يَكُونُ مِمَّا لَمْ نَسْبِقْ إِلَى مِثْلِهِ فِي الصَّنَاعَةِ الْحَدِيثِيَّةِ، وَتَرْتِيبِ النَّظَرِ فِيهَا، الْمُسْتَفَادَ بِطُولِ الْبَحْثِ، وَكَثْرَةِ الْمُبَاحَثَةِ، وَالْمُنَاطَرَةِ، وَالْمُفَاوِضَةِ، وَشِدَّةِ الْاعْتِنَاءِ، وَوُجُودِ الْكُتُبِ الْمُتَعَذِّرِ وَجُودَهَا عَلَى غَيْرِنَا، مِمَّا تَيَسَّرَ الْإِنْعَامُ بِهِ مِنَ اللَّهِ سُبْحَانَهُ عَلَيْنَا، لَهُ الْحَمْدُ وَالشُّكْرُ²⁰.

وقول أبي جعفر بن الزبير رحمه الله (708هـ): أَوَّلُ مَا أُرْشِدُ إِلَيْهِ مَا اتَّفَقَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى اعْتِمَادِهِ، وَذَلِكَ الْكُتُبُ الْخَمْسَةُ وَالْمَوْطَأُ الَّذِي تَقْدِمُهَا وَضَعَا وَلَمْ يَتَأَخَّرْ عَنْهَا رَتْبَةً. وَقَدْ اخْتَلَفَتْ مَقَاصِدُهُمْ فِيهَا، وَلِلصَّحِيحَيْنِ فِيهَا شَفُوفٌ، وَلِلْبَخَارِيِّ لِمَنْ أَرَادَ التَّفَقُّهَ مَقَاصِدٌ جَلِيلَةٌ، وَلِأَبِي دَاوُدَ فِي حَصْرِ أَحَادِيثِ الْأَحْكَامِ وَاسْتِيعَابِهَا مَا لَيْسَ لِغَيْرِهِ، وَلِلتِّرْمِذِيِّ فِي فَنُونِ الصَّنَاعَةِ الْحَدِيثِيَّةِ مَا لَمْ يَشَارِكْهُ غَيْرُهُ، وَقَدْ سَلَكَ النَّسَائِيُّ أَعْمَضَ تِلْكَ الْمَسَالِكِ وَأَجْلَهَا²¹.

2. التعريف بكتاب التوحيد

أ) التعريف بالمصنّف.

ويتكون من ستة مقاصد:

المقصد الأول: ذكر نسبه:

هو شيخ الإسلام ومصابيح الظلام ومفيد الأنام الشيخ الإمام محمد بن عبد الوهاب بن سليمان بن علي بن محمد بن أحمد بن راشد بن بريد بن محمد بن مشرف بن عمر بن معضاد بن ريس بن زاخر بن محمد بن علوي بن وهيب بن قاسم بن موسى بن مسعود بن عقبة بن سنيعة بن نهشل بن شداد بن زهير شهاب بن ربيعة أبي سود بن مالك بن حنظلة بن مالك بن زيد بن مناة بن تميم بن مر بن أد بن طابخة بن إلياس بن مضر بن نزار بن معد بن عدنان، ومن إلياس يلتقي هذا النسب بالنسب النبوي الشريف²².

²⁰ أبو الحسن ابن القطان، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، (الرياض: دار طيبة، 1418هـ)، ج 2، ص 16.

²¹ عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، (الرياض: دار طيبة، 1418هـ)، ج 1، ص 186.

²² عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح آل بسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، (الرياض: دار العاصمة، 1419هـ)، ج 1، ص 126.

المقصد الثاني: تاريخ مولده:

ولد الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في سنة 1115 هـ بالعيننة²³.

المقصد الثالث: جمهرة شيوخه²⁴:

تلقى رحمه الله علومه عن جماعة من العلماء: كوالده الشيخ عبد الوهاب بن سليمان بن علي التميمي، والشيخ المحدث محمد حياة السندي، والشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف بن عبد الله الشمري السديري النجدي ثم المدني، والشيخ محمد المجموعي البصري، والشيخ شهاب الدين الموصللي قاضي البصرة، والشيخ حسن الإسلامبولي من علماء البصرة، والشيخ عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف بن الشافعي الأحسائي، والشيخ زين الدين المغربي، والشيخ حسن التميمي، والشيخ يوسف آل سيف، والشيخ عبد الله بن إبراهيم بن سيف آل سيف رحمهم الله تعالى.

المقصد الرابع: جمهرة تلاميذه²⁵:

أخذ عنه رحمه الله جم غفير من الطلبة، منهم جماعة من العلماء:

كالشيخ أحمد بن راشد العريني قاضي سدير، والشيخ حمد حسين، والشيخ عبد العزيز حسين، والشيخ حمد بن إبراهيم قاضي مرات وصهره، والشيخ علي، والشيخ حسين والشيخ إبراهيم والشيخ عبد الله أبناء الشيخ محمد بن عبد الوهاب، والشيخ أحمد بن ناصر بن عثمان بن معمر، والشيخ أحمد بن سويلم، والشيخ حسن عبد الله عبد الله قاضي حريملاء، والأمير سعود بن الإمام عبد العزيز، والشيخ حجي قاضي حوطة بني تميم، والشيخ عبد الرحمن بن خميس إمام الدرعية، والشيخ عبد العزيز بن سويلم قاضي القصيم، الأمير عبد العزيز

²³ بعين المهملة مضمومة وياء مثناة مكررة ثم نون موحدة مفتوحة ثم هاء، قرية تقع على وادي حنيفة في منطقة العارض بوسط نجد، في المملكة العربية السعودية حالياً، تبعد حوالي 35 كم عن مدينة الرياض. ينظر: سعد بن عبد الله بن جنيدل، المعجم الجغرافي للبلاد العربية السعودية، ص 980، وينظر: <https://ar.wikipedia.org/wiki/العيننة>.

²⁴ عبد الله آل بسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ج 1، ص 161.

²⁵ عبد الله آل بسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ج 1، ص 167.

محمد سعود، والشيخ حسن بن عبدان قاضي حريملاء، والشيخ عبد العزيز عبد الله الحصين قاضي الوشم،
والشيخ عبد الرحمن نامي قاضي العينه ثم الأحساء، رحمهم الله تعالى.

المقصد الخامس: ثبت مصنفاته²⁶:

ترك رحمه الله من بعده إرثا عظيما من المصنفات: منها كتاب التوحيد، ومختصر السيرة النبوية،
مختصر زاد المعاد، مختصر الإنصاف والشرح الكبير، أصول الإيمان وفضائل الإسلام، أحاديث الفتن، مسائل
الجاهلية، الكبائر، أدب المشي إلى الصلاة، وغيرها كثيرة.

المقصد السادس: تاريخ وفاته²⁷:

توفي رحمه الله في ذي القعدة سنة 1206 هـ بعد عمر طويل قضاه في العلم والتعليم والجهاد في سبيل
الله، وله من العمر 82 سنة، رحمه الله رحمة واسعة.

ب) التعريف بالمصنف

ويتكون من ستة مقاصد أيضا:

المقصد الأول: تحقيق عنوانه²⁸:

اختلفت النسخ في اسم الكتاب على سبعة أقوال:

أولها: كتاب التوحيد، وهذا القدر من العنوان متفق عليه بين النسخ والشروح كافة، ويقع الخلاف فيما

بعده.

²⁶ المصدر السابق، ج 1، ص 149.

²⁷ عبد الله آل بسام، علماء نجد خلال ثمانية قرون، ج 1، ص 152.

²⁸ محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، (الكويت: دار الخزانة، 1443 هـ) ص 16.

وثانيهما: كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، وهو العنوان الذي اشتهر به الكتاب بين العلماء،

والعناوين الأخرى متقاربة.

وثالثها: كتاب التوحيد فيما يجب من حق الله على العبيد.

ورابعها: كتاب التوحيد وهو حق الله على العبيد.

وخامسها: كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العباد.

وسادسها: كتاب التوحيد الذي هو حق الله على العباد وحق العباد على الله.

وسابعها: كتاب التوحيد الذي خلق لأجله العبيد.

ورجح بعض المحققين العنوان الثاني لأمرين:

أولها: أنه جاء بهذا العنوان بخط تلميذه وحفيده وأقرب الناس وأعرفهم بهذا الكتاب وهو الشيخ

سليمان آل الشيخ.

وثانيها: أن النسخ التي تذكر بهذا العنوان نسخ متقدمة وقريبة العهد بالمؤلف.

وثالثها: أن بقية العناوين راجعة إليه.

المقصد الثاني: إثبات نسبته إليه:

هذا الكتاب صحيح النسبة إلى المصنف رحمه الله، ويدل على ذلك دليان اثنان:

أحدهما: شهرة نسبته إليه.

وثانيهما: عدم ادعاء أحد سواه أنه تصنيف له أو لغيره.

المقصد الثالث: بيان موضوعه:

وموضوع هذا الكتاب هو بيان التوحيد الذي أوجبه الله لعباده وخلقهم لأجله، وبيان ما ينافيه من

الشرك الأكبر، أو ما ينافي كماله الواجب والمستحب من الشرك الأصغر والبدع²⁹.

المقصد الرابع: ذكر رتبته³⁰:

هذا الكتاب لم يسبق إليه في بيان توحيد الألوهية وحماية جنابه وتفصيل مسائله وبيان الشرك وخطره

وصوره وما يكون منه ناقضا لأصل التوحيد ومنافيا لكمالته.

قال الشيخ عبد الرحمن بن قاسم رحمه الله: "ابتدأ المصنف - رحمه الله - هذا المصنف القيم الذي لم

يسبق إليه ببيان توحيد الإلهية؛ لأن أكثر الأمة ممن تأخر قد جهلوا هذا التوحيد، وأتوا بما ينافيه من الشرك

والتنديد، فقرره كما ترى أحسن تقرير وأبينه، ثم ختم كتابه بتوحيد الأسماء والصفات؛ ليكون هذا الكتاب حاويا

لأنواع التوحيد الثلاثة... إلى أن قال: "فهدى الله هذا الإمام - قدس الله روحه - إلى معرفة التوحيد، فقرره ووضحه

بالأدلة من الكتاب والسنة وكلام سلف الأمة، ولقد - والله - وضع التوحيد الذي أرسلت من أجله الرسل، وأنزلت

الكتب، أحسن توضيح، وبينه أبين تبين، وزيف الشرك، وحذر منه أبلغ تحذير، فجازه الله عن الإسلام والمسلمين

أحسن الجزاء، ورفع درجته في المهديين، ونظمنا في سلوكهم أجمعين، والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا

محمد وآله وصحبه والتابعين، وسلم تسليما كثيرا إلى يوم الدين"³¹.

المقصد الخامس: توضيح منهجه³²:

²⁹ صالح بن فوزان بن عبد الله الفوزان، /الملخص في شرح كتاب التوحيد/، (الرياض: دار العاصمة، 1422هـ) ص 9.

³⁰ محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 45.

³¹ عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي، حاشية كتاب التوحيد، (1408هـ) ص 406.

³² المصدر السابق، ص 45.

ابتدأ المصنف كتابه بالبسملة، واقتصر عليها، ثم شرع في بيان مقصود الكتاب، وقد اهتم المصنف رحمه الله تعالى بذكر الأدلة من القرآن والسنة، معتمداً في فهمها على ما كانت عليه القرون الثلاثة المشهود لها بالخيرية. وفيما يلي بعض مناهج المصنف رحمه الله تعالى في كتاب التوحيد:

(1) ترتيب الكتاب على الأبواب.

(2) تقديم ذكر الآيات القرآنية على الأحاديث النبوية والآثار السلفية.

(3) ترتيب الأحاديث على حسب قوتها.

(4) إيراد أقوال السلف بعد ذكر الآيات والأحاديث.

(5) ختم الباب بذكر مسائل مستنبطة من الأدلة.

المقصد السادس: العناية به:

وقد كثرت عناية العلماء بهذا الكتاب، وأعظم دليل على ذلك أنه أصبح يدرس في عموم جزيرة العرب منذ خروجه إلى يومنا هذا، بل تجاوزها إلى بلدان المسلمين كافة، بل أصبح هذا الكتاب يقرأ في أنحاء العالم، ولا يوجد كتاب في العقيدة يضاهيه في كثرة إقرائه، وتدريسه وشروحه المطبوعة، ولا توجد لغة إلا وقد ترجم إليها هذا الكتاب، كما أنه حظي هذا الكتاب بعناية فائقة حيث إنه من أكثر كتب العقيدة شروحاً، وتتجاوز شروحه العشرات بين مطولات، ومتوسطات، ومختصرات، بالإضافة إلى الدروس الصوتية المسجلة. ومن أبرزها "فتح المجيد" لعبد الرحمن بن حسن، و"تيسير العزيز الحميد" لسليمان بن عبد الله، وشروحات معاصرة كشروح الشيخ ابن باز، والشيخ ابن عثيمين، والشيخ الفوزان.

3. الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في كتابه التوحيد الذي هو حق

الله على العبيد.

أولاً: ما يتعلق بطريقة إيراد الأحاديث وترتيبها.

اعتمد الشيخ رحمه الله تعالى في إيراد الأحاديث المرفوعة على حذف الأسانيد، مكتفياً بذكر اسم الصحابي مع العزو إلى مصادر الحديث المعتمدة. وله في ذلك طريقتان: أولاًهما أن يذكر اسم الصحابي، ثم يتبع ذلك بمتن الحديث مع عزوه إلى الكتب التي أخرجته، والأخرى أن يقدم العزو إلى تلك المصادر، ثم يذكر اسم الصحابي، ويعقبه بمتن الحديث.

فمن الأول قوله مثلاً في باب فضل التوحيد: "عن عبادة بن الصامت قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم " من شهد أن لا إله إلا الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن عيسى عبد الله ورسوله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه، والجنة حق والنار حق أدخله الله الجنة على ما كان من العمل " أخرجه³³.

ومن الثاني قوله في الباب نفسه: "وللترمذي وحسنه عن أنس سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: " قال الله تعالى: يا ابن آدم لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة"³⁴.

تعد هذه الطريقة في إيراد الأحاديث وترتيبها - بالاختصار على ذكر اسم الصحابي مع العزو إلى مصادرها من كتب الحديث - منهجاً معروفاً لدى المصنفين في المؤلفات الحديثية؛ إذ سلكه جماعة من الأئمة، منهم البغوي (ت 516هـ) في مصابيح السنة، وابن الأثير (ت 606هـ) في جامع الأصول، وعبد الغني المقدسي (ت 600هـ) في عمدة الأحكام، ثم توالى المصنفات الحديثية بعدهم على اعتماد هذا النهج. ويُعزى اعتماد هذه الطريقة إلى سببين رئيسين: أولهما الاعتماد على ما نقله الأئمة المتقدمون، وثانيهما التحرز من الإطالة. وقد نصَّ على هذين السببين البغوي في مقدمة كتابيه شرح السنة ومصابيح السنة³⁵.

وقد بلغ عدد الأحاديث المرفوعة في هذا الكتاب مائة وعشرة أحاديث، وهي الأصل الذي بنى عليه المؤلف كتابه، مما يدل على عنايته البالغة بجمع المرويات المرفوعة وتقديمها على غيرها. أما الموقوفات والمقطوعات فقد أكثر

³³ محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 118.

³⁴ المصدر السابق، ص 119.

³⁵ الحسين بن مسعود البغوي، شرح السنة، (بيروت: المطب الإسلام، 1403هـ) ج 1، ص 2، و الحسين بن مسعود البغوي، مصابيح السنة، (بيروت: دار المعرفة، 1407هـ) ج 1، ص 109.

من إيرادها، غير أن ذكرها جاء غالبًا على سبيل الشواهد والمتابعات وبيان التفسير والاستئناس، لا على جهة الاعتماد الأصلي في بناء الكتاب. وقد بلغ عدد الموقوفات تسعةً وعشرين أثرًا، وعدد المقطوعات واحدًا وعشرين أثرًا، كما أورد بعض المراسيل، وعددها ثلاثة مراسيل.

ثانيًا: ما يتعلّق بالحكم على الحديث والإسناد ونقل أقوال العلماء في ذلك.

يُعَدُّ مبحثُ الحكم على الحديث والإسناد من أبرز مظاهر الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، إذ لم يكن يقتصر في كتابه على مجرد إيراد النصوص الحديثية، بل كان يُعنى ببيان مرتبة الحديث من حيث القبول والاحتجاج، بما يكشف عن رسوخ قدمه في معرفة أحكام المحدثين ومناهجهم في التصحيح والتضعيف. ومن ذلك استعماله لعبارة تدلُّ على الحكم المباشر على الحديث، مثل قوله: "لا بأس به"³⁶، و"وصح"³⁷، وهي ألفاظٌ نقديةٌ تحمل دلالات اصطلاحيةً معتبرةً عند أهل الحديث، وتُظهر أنَّ الشيخ لم يكن ناقلًا محضًا، بل كان يمارس نوعًا من الترجيح العلمي المبني على النظر في كلام الأئمة واستحضار قواعد هذا الفن، مع ملاحظة أنَّ هذه الأحكام قد تأتي أحيانًا اعتمادًا على نقل الأئمة المتقدمين، وأحيانًا بصيغة تُشعر باختياره وترجيحه. كما تتجلى هذه الصناعة الحديثية في عنايته بالحكم على الإسناد نفسه، من خلال تعبيراتٍ مثل: "إسناده جيد"³⁸، و"إسناده حسن"³⁹، و"إسناده صحيح"⁴⁰، وهي عبارات تدلُّ على نظره في حال رجال السند واتصال الرواية وسلامتها من وجوه الضعف الظاهرة. وهذا المسلك يدلُّ على إدراك الشيخ للفرق بين الحكم على الإسناد والحكم على الحديث؛ إذ قد يُحكم للإسناد بالصحة أو الحسن مع بقاء النظر في المتن من جهة العلل أو الشذوذ أو المعارضة،

³⁶ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 142.

³⁷ المصدر السابق، ص 216.

³⁸ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 195، و219، و224، و227، و333، و334.

³⁹ المصدر السابق، ص 203، و275.

⁴⁰ المصدر السابق، ص 219، و230، و273، و296، و305، و323.

ولذلك فإنَّ استعماله لهذه العبارات يكشف عن التزامه بالدقة المنهجية التي سار عليها أئمة النقد الحديثي، وعدم التوسُّع في إطلاق الأحكام دون ضوابط علمية معتبرة.

ومن أدقِّ ما يظهرُ في هذا الباب قوله: "إسناده على شرطهما"⁴¹، أي على شرط الشيخين البخاري ومسلم، وهو تعبيرٌ يدلُّ على معرفته الدقيقة بمنهج الشيخين وشروطهما في قبول الرواة وانتقاء الأسانيد. كما أنَّ الشيخ رحمه الله تعالى كثيراً ما ينقلُ أحكام الأئمة المتقدمين على الأحاديث⁴²، مستنداً إلى أقوالهم في التصحيح، وكذا في الترجيح عند اختلاف الأسانيد والروايات⁴³، وهو منهجٌ أصيلٌ في الصناعة الحديثية. ومن ثمَّ فإنَّ هذا الجانب يُعدُّ شاهداً واضحاً على تمكن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله من أدوات النقد الحديثي، وأنَّ تعامله مع السنة النبوية لم يكن مجرد جمعٍ واستشهاد، بل كان قائماً على منهجٍ نقديٍّ متين.

ثالثاً: ما يتعلق بعزو الحديث وتخريجه.

يُعدُّ العزوُّ إلى المصادر الحديثية والتخريجُ من أبرز مظاهر الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، إذ يكشفُ عن مدى عنايته بتوثيق النصوص الحديثية وربطها بأصولها المعتمدة في دواوين السنة. ومن خلال تتبع منهجه يظهرُ أنَّه كثيراً ما يعزو الحديث إلى "الصحيح" بإطلاق، ويُرادُّ به أحياناً صحيح البخاري⁴⁴، وأحياناً صحيح مسلم⁴⁵، وقد يُرادُّ به الصحيحان معاً. وربما يصريح بقوله: "وفي صحيح البخاري"⁴⁶، وهو ما يدلُّ على معرفته الدقيقة باصطلاحات أهل العلم في الإحالة إلى الصحيحين، وعدم التزامه صورةً واحدةً في التخريج، بل مراعاته للسياق العلمي وما يقتضيه المقام من اختصارٍ أو بيان.

⁴¹ المصدر السابق، ص 159.

⁴² كالترمذي والنسائي والحاكم، ينظر المصدر السابق، ص 231، و253، و260، و272، و276، و223، و272.

⁴³ ينظر المصدر السابق، ص 214.

⁴⁴ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 161، و173، و183، و187، و257.

⁴⁵ المصدر السابق، ص 138، و310.

⁴⁶ المصدر السابق، ص 266.

كما تتجلى هذه الصناعة في عزوه إلى كتب السنن⁴⁷ والمسانيد⁴⁸، وربما يعزو إلى أحمد في المسند والحديث مخرج أيضا عند بعض أهل السنن⁴⁹، وهذا يدل على أن مقصوده ليس دائما الاستقصاء التخييري الكامل، بل قد يكتفي بذكر أشهر المصادر أو أقربها تداولاً عنده رحمه الله، والله أعلم. ومن اللافت أيضا تقديمه للإمام أحمد في العزو، بل قد يقدم المسند على غيره من المصنفات⁵⁰، ويقتصر على العزو إليه ولو كان الحديث مخرجا في غيره من أصحاب السنن كما سبق ذكره، وهو ما يكشف عن مكانة مسند أحمد في منهجه واعتماده عليه بوصفه أصلا مهما في الاستدلال والاستشهاد.

ومن صور منهجه كذلك عدم العزو في بعض المواضع، فقد يورد الحديث دون أن ينسبه إلى مصدر معين، مع كونه في الصحيحين⁵¹، أو في المسند⁵²، أو حتى في حديث فيه نوع ضعف⁵³. وهذه الظاهرة لا تُحمل على الإهمال، بل تُفهم في ضوء منهج المصنفين المتقدمين الذين قد يتركون العزو اعتمادا على شهرة الحديث أو ظهوره عند أهل العلم، أو اكتفاء بما هو معروف في الباب والله أعلم. كما أن ذلك يدل على أن الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى لم يكن غرضه جمع الطرق واستيعاب التخريج فحسب، بل كان مقصوده تقرير المعنى الشرعي والاستدلال به، مع بقاء عنايته الواضحة بالأصول الحديثية.

كما أنه يتبين من خلال استقراء الأحاديث التي أوردها الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله في هذا الباب عنايته البالغة بتخريج الأحاديث الصحيحة وتقديمها في الاستدلال، مما يعكس رسوخ صناعته الحديثية ودقة منهجه في الانتقاء والترتيب؛ إذ بلغ عدد الأحاديث التي أخرجها الإمام البخاري ومسلم معاً أربعة وثلاثين حديثاً، وهي تمثل القدر الأعلى من حيث القوة والاحتجاج، وعدد ما انفرد به الإمام البخاري سبعة عشر حديثاً، وما انفرد به الإمام

⁴⁷ المصدر السابق، ص 203، و231، و276.

⁴⁸ المصدر السابق، ص 255.

⁴⁹ المصدر السابق، ص 146-147، و255.

⁵⁰ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 227.

⁵¹ المصدر السابق، ص 125، و214.

⁵² المصدر السابق، ص 128.

⁵³ المصدر السابق، ص 175، و245، و252.

مسلم ثلاثة وعشرين حديثاً، مما يدل على اعتماده الكبير على أحاديث الصحيحين وما في مرتبتهما من حيث الصحة والثبوت. أما الأحاديث التي وردت في غير الصحيحين فقد بلغت أربعة وسبعين حديثاً⁵⁴، وهي وإن كانت خارج دائرة الصحيحين إلا أنها لم تخرج عن دائرة الاحتجاج عند أهل العلم، بل جاءت مؤيدة ومفسرة ومستشهداً بها في مواضعها المناسبة.

رابعاً: ما يتعلق باختلاف الروايات والألفاظ.

ومن الملامح البارزة في الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله عنايته بما يتعلق باختلاف الروايات والألفاظ، وهو جانب دقيق يدل على رسوخ قدمه في فهم المرويات وتمييز دلالاتها؛ إذ لم يكن يقتصر على مجرد إيراد الحديث بصيغة واحدة، بل كان يشير إلى اختلاف الألفاظ بين الروايات المختلفة⁵⁵، مما يكشف عن وعيه بأثر اختلاف اللفظ في توجيه المعنى واستنباط الحكم.

خامساً: ما يتعلق بدراسة المتن.

يُعدُّ ما يتعلق بدراسة متن الحديث من أبرز المظاهر الدالة على الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله، حيث يظهر من خلال منهجه عنايته الفائقة بالتعامل مع ألفاظ الحديث النبوي ضبطاً وفهماً واختياراً. فلم يكن مقصوده مجرد جمع الروايات وسردها، بل كان يتعامل مع المتن تعاملًا علميًا دقيقاً، يشمل بيان غريب الحديث⁵⁶، واختصار الحديث بعبارات مثل: "إلى آخره"⁵⁷، أو اختصار الرواية بقوله: "مثله"⁵⁸، بما يحقق المقصود من الاستدلال دون الإخلال بالمعنى. وهذا يدل على فقهه في الانتقاء، ومعرفته بمواضع الحاجة إلى البسط أو الاختصار، بما يخدم المقصود العلمي ويمنع التطويل الذي لا تقتضيه طبيعة التصنيف.

⁵⁴ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 36.

⁵⁵ المصدر السابق، ص 142، و170، و229، و281، و283.

⁵⁶ ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 146، و213، و219، و225، و228، و283.

⁵⁷ المصدر السابق، ص 225، و241.

⁵⁸ المصدر السابق، ص 224.

كما تتجلى عنايته بمتن الحديث في اعتماده الترجمة بلفظ الحديث، وهو منهج يدل على دقة الفهم وقوة الارتباط بين عنوان الباب ومضمونه، حيث يجعل ألفاظ الترجمة مستمدة من نفس النص النبوي، بما يعكس استنباطاً مباشراً للمسائل من ألفاظ السنة نفسها⁵⁹. وهذا المسلك ليس مجرد أسلوب ترتيبي، بل هو لون من ألوان الفقه الحديثي؛ إذ يكشف عن قدرة الشيخ على استخراج المعاني العلمية من النصوص، وربط الأحكام العقديّة والفقهية بدلالات الألفاظ النبوية، مما يجعل الترجمة نفسها جزءاً من الاستدلال لا مجرد عنوان شكلي.

ومن جهة أخرى، يظهر اهتمامه بما يتعلق بفقه الحديث من خلال تفسير الحديث بالحديث⁶⁰، واختصار متن الحديث على وجه الشاهد⁶¹، بحيث يقتصر على الموضوع الذي تتحقق به الحجة ويظهر به وجه الاستدلال. وهذا يعكس منهجاً علمياً رصيناً يجمع بين الرواية والدراية، ويؤكد أن الشيخ رحمه الله لم يكن ناقلًا للأحاديث فحسب، بل كان فقيماً في التعامل معها، مدرّكاً لمقاصدها، حسنَ التوظيف لها في تقرير مسائل التوحيد والعقيدة. ومن ثم فإن مبحث التعامل مع متن الحديث عنده يمثل جانباً مهماً من شخصيته العلمية، ويبرز تمكنه من أدوات الفهم والاستنباط، إلى جانب عنايته المعروفة بصحة الإسناد وقوة الاحتجاج.

ومن الجوانب البارزة في فقه الحديث عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله عنايته باستنباط الأحكام الشرعية والدلالات الفقهية من النصوص الحديثية، حيث تتنوع عباراته الدالة على ذلك بين الاستحباب⁶²،

⁵⁹ المصدر السابق، باب: قول اللهم اغفر لي إن شئت، ص 224، وباب: لا يسأل بوجه الله إلا الجنة، ص 307.

⁶⁰ المصدر السابق، ص 329.

⁶¹ المصدر السابق، ص 331.

⁶² ينظر محمد بن عبد الوهاب، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، ص 116.

والنهي⁶³، وبيان أنه لا بأس به⁶⁴، والمنع⁶⁵، وعدم الجواز⁶⁶، والتحذير⁶⁷، ووجوب الفعل⁶⁸، وتحريمه⁶⁹، والأمر به⁷⁰، والإرشاد إليه⁷¹، مع تعليل المسألة وبيان وجه الحكم فيها⁷². وهذا التنوع في الصياغة يكشف عن رسوخ ملكته الفقهية، وعدم اقتصره على مجرد نقل الحديث أو الحكم على سنده، بل تجاوزه إلى فهم دلالاته واستثمارها في تقرير الأحكام الشرعية والقواعد العقدية والتربوية. ومن ثم فإن هذا المسلك يعكس تكامل شخصيته العلمية بين الصناعة الحديثية والفقه الاستنباطي، حيث جمع بين صحة النقل وحسن الفهم، وربط النصوص الشرعية بمقاصدها وأحكامها على وجه علمي رصين.

د. الخلاصة

بعد هذا العرض لمنهج الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في كتابه التوحيد الذي هو حق الله على العبيد، يتبين أن عنايته بالسنة النبوية لم تكن عناية نقلٍ مجرد، بل كانت عنايةً محدثٍ فقيهٍ جمع بين الرواية والدراية، وأحسن توظيف النصوص الحديثية في تقرير مسائل التوحيد والعقيدة. فقد ظهر من خلال الدراسة أن الصناعة الحديثية عنده قائمة على منهج علمي رصين، يتسم بالدقة في اختيار الأحاديث، وحسن ترتيبها، والاعتماد على الأحاديث الصحيحة، مع استحضار أقوال الأئمة والنقاد، ومراعاة اختلاف الروايات والألفاظ، والعناية بمتون الأحاديث تفسيراً واختصاراً واستنباطاً.

⁶³ المصدر السابق، ص 134.

⁶⁴ المصدر السابق، ص 160.

⁶⁵ المصدر السابق.

⁶⁶ المصدر السابق.

⁶⁷ المصدر السابق.

⁶⁸ المصدر السابق، ص 162.

⁶⁹ المصدر السابق، ص 253.

⁷⁰ المصدر السابق، ص 275.

⁷¹ المصدر السابق، ص 310.

⁷² المصدر السابق.

وقد خلص البحث إلى أن الصناعة الحديثية عند الشيخ محمد بن عبد الوهاب رحمه الله تعالى في هذا الكتاب تنظم في خمسة أنواع رئيسة: أولها ما يتعلق بطريقة إيراد الأحاديث وترتيبها، حيث يظهر حسن التبويب ودقة الانتقاء وتقديم الأحاديث المرفوعة المعتمدة في الاستدلال. وثانيها ما يتعلق بالحكم على الحديث والإسناد ونقل أقوال العلماء في ذلك، مما يدل على رسوخ قدمه في معرفة مراتب الأحاديث وأحوال الرواة واعتماده على أقوال الأئمة المتقدمين. وثالثها ما يتعلق بعزو الحديث وتخريجه، وهو ما يكشف عن عنايته بنسبة الأحاديث إلى مصادرها الأصلية واعتماده على الصحيحين وما في مرتبتهما. ورابعها ما يتعلق باختلاف الروايات والألفاظ، حيث أبرز أثر ذلك في فهم النصوص ودفع التعارض الظاهري بينها. وخامسها ما يتعلق بدراسة المتن، من خلال بيان غريب الحديث، واختصار الروايات، والترجمة بألفاظ الحديث، وتفسير الحديث بالحديث، واستنباط الأحكام والدلالات الفقهية منه.

كما تكشف نتائج الدراسة عن ظهور جانبٍ من الصناعة الحديثية في بناء الكتاب، فتبرز أهمية النظر إلى تراث الشيخ من حيث الدراسات الحديثية، ويفتح المجال أمام مزيدٍ من البحوث المتخصصة التي تُعنى بدراسة جهوده في خدمة السنة النبوية وتحليل منهجه في مؤلفاته الأخرى.

هـ. المراجع

- ابن القطان، أبو الحسن، بيان الوهم والإيهام في كتاب الأحكام، الرياض: دار طيبة، 1418هـ.
ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني، فتح الباري شرح صحيح البخاري، بيروت: دار المعرفة، 1379هـ.
ابن عبد الوهاب، محمد، كتاب التوحيد بتحقيق د. دغش بن شبيب العجمي، الكويت: دار الخزانة، 1443هـ.
ابن فارس، أحمد ابن زكرياء القزويني الرازي، معجم مقاييس اللغة، دار الفكر، 1979.
ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، بيروت: دار صادر، 1414هـ.
الأزهري، محمد بن أحمد، تهذيب اللغة، بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
آل بسام، عبد الله بن عبد الرحمن بن صالح، علماء نجد خلال ثمانية قرون، الرياض: دار العاصمة، 1419هـ.
البغوي، الحسين بن مسعود، شرح السنة، بيروت: المطبب الإسلامي، 1403هـ.
_____، الحسين بن مسعود، مصابيح السنة، بيروت: دار المعرفة، 1407هـ.
الجرجاني، عبد الله بن عدي، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، بيروت: دار البشائر الإسلامية، 1414هـ.

- الحاكم، أبو عبد الله محمد بن عبد الله النيسابوري، أسامي من روى عنهم محمد بن إسماعيل البخاري من مشايخه، بيروت: دار الكتب العلمية، 1411هـ.
- حميد، ود وليد، الصناعة الحديثية عند الشيخ عبدالكريم المدرس (ت: 1426هـ) في تفسيره مواهب الرحمن في تفسير القرآن، رسالة الماجستير بالجامعة المستنصرية قسم التربية الإسلامية، الدراسات العليا، 2023م.
- السخاوي، محمد بن عبد الرحمن بن محمد، فتح المغيث بشرح ألفية الحديث، مصر: مكتبة السنة، 2003م.
- سماع، لحسن، الصناعة الحديثية عند ابن حزم وطريقة استثمارها لنقد الدرس الأصولي، مجلة المدونة، العدد: 31، 2022م.
- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر، تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، الرياض: دار طيبة، 1418هـ.
- العاصمي، عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، حاشية كتاب التوحيد، 1408هـ.
- عيسى، محمد عماد عطية، الصناعة الحديثية عند الإمام ابن عبد البر في كتابة جامع بيان العلم، رسالة الدكتوراه، بالجامعة الإسلامية بغزة، كلية أصول الدين في الحديث الشريف وعلومه، 2022م.
- الفوزان، صالح بن فوزان بن عبد الله، الملخص في شرح كتاب التوحيد، الرياض: دار العاصمة، 1422هـ.
- الكربولي، علاء محمد عبد، الصناعة الحديثية عند الحافظ المنذري في كتابه مختصر سنن أبي داود السجستاني، الأطروحة بالجامعة العراقية قسم الحديث وعلومه الدراسات العليا، 2023م.
- محمدي، فائزة مع عادل بن سي علي، الصناعة الحديثية عند ابن رسلان في شرحه لسنن أبي داود، مجلة الشهاب، المجلد: 09، العدد: 01، 2023م.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء
(دراسة استقرائية مقارنة)

Marwan Mas'ud

Program Studi Ilmu Hadits
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
masudmarwan14@gmail.com

Bisri Tujang

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

Muhammad Fadhil

Ilmu Tarikh & Peradaban Islam
Universitas Islam Madinah, Saudi Arabia
muhammadfadhilwidiyono@gmail.com

Teguh Dwi Prayoga

Senior Salesforce Developer
Booking Ninjas Company, United States of America
teguh@bookingninjas.com

ABSTRACT

In Hadith Studies, the terminologies employed within the discipline of *Jarḥ wa Ta'dīl* have received considerable attention from scholars. However, the term *al-maṭrūḥ* has not been sufficiently examined in a dedicated manner, particularly regarding its application in biographical works on ḥadīth transmitters, such as *Siyar A'lām al-Nubalā'* by al-Dhahabī. This study therefore aims to clarify the meaning of the term *al-maṭrūḥ* and to determine the status of the transmitters who were described with this designation in *Siyar A'lām al-Nubalā'*. The researcher employs a qualitative method based on library research. The data used in this study consist of both primary and secondary sources, which are analyzed through descriptive analysis. The theoretical framework applied is the theory of *Jarḥ wa Ta'dīl*, while the

conclusions are drawn using a deductive–inferential approach. The findings indicate that the term *al-maṭrūḥ* in the technical terminology of Hadith scholarship denotes a severe degree of weakness that necessitates the rejection of a report and prevents it from being accepted as authoritative evidence. This differs from its linguistic usage, which does not necessarily imply criticism. An inductive examination of the transmitters described with the term *al-maṭrūḥ* in *Siyar A'lam al-Nubalā'* demonstrates that the judgment concerning them varies according to the context and the collective statements of the critical authorities. With regard to 'Abd al-Quddūs ibn Ḥabīb al-Kilā'i, the critics were almost unanimous regarding the severity of his weakness. Yaḥyā ibn Ma'īn described him as *maṭrūḥ al-ḥadīth*, while several authorities, including 'Abd Allāh ibn al-Mubārak, accused him of lying. Moreover, Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī stated that his reports were inverted and unreliable. Accordingly, the most plausible judgment is that he is a *maṭrūk al-ḥadīth* transmitter whose narrations are rejected and cannot be used as evidence. As for Sahl ibn 'Ammār al-Naysābūrī, the critics differed in their evaluation of him. Nevertheless, many of their statements incline toward weakening him due to accusations that he claimed to have heard reports that he had not actually heard and that some reports attributed to him involved falsehood. Consequently, the more appropriate conclusion is that he is a weak (*ḍa'īf*) transmitter whose narrations are not accepted independently as proof. In contrast, Muḥammad ibn al-Haytham ibn Khālīd al-Bajalī was considered trustworthy by the leading authorities. Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī stated, "Write from him, for he is trustworthy," and al-Dhahabī likewise described him as *thiqah*. The statement, "the books were laid before him (*wa al-kutub bayna yadayhi maṭrūḥah*)," does not constitute a critical judgment against him; rather, it serves as a form of commendation, describing the state of his books during transmission, meaning that he narrated from memory while the books lay before him unused. Therefore, the strongest conclusion is that he is trustworthy (*thiqah*) and that his narrations are acceptable. Accordingly, the designation *al-maṭrūḥ* in this context does not always indicate a single fixed judgment concerning transmitters. Rather, its meaning is determined by the critical context and by the collective assessments of the leading ḥadīth critics regarding each individual transmitter.

Keywords: *maṭrūḥ; Siyar A'lam al-Nubalā'; comparative inductive study.*

ملخص البحث

في دراسات علم الحديث، حظيت المصطلحات المستعملة في علم الجرح والتعديل باهتمام واسع من قِبَل الباحثين. غير أنَّ مصطلح المطروح لم يُدرَس دراسةً خاصةً على نحوٍ كافٍ، ولا سيَّما فيما يتعلَّق بتطبيقه في كتب تراجم الرواة، مثل كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي. فيهدف هذا البحث إلى معرفة مصطلح المطروح ومكانة الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء. وقد استخدم الباحث المنهج النوعي القائم على الدراسة المكتبية. أما البيانات المعتمدة في هذا البحث فهي بيانات أولية وثانوية، وتم تحليلها تحليلًا وصفيًا. والإطار النظري المستخدم هو نظرية الجرح والتعديل، ثم استُخلصت النتائج بمنهج استدلالِي استنباطي. تُظهر نتائج البحث أن المطروح في اصطلاح علم الحديث يدلُّ على ضعفٍ شديدٍ يوجب ردَّ الرواية وعدم اعتبارها حجةً، بخلاف استعماله اللغوي الذي لا يستلزم القدح. يتضح من خلال الدراسة الاستقرائية للرواة الذين وصفوا بلفظ "المطروح" في كتاب "سير أعلام النبلاء" للذهبي أن الحكم عليهم يختلف باختلاف السياق

ومجموع أقوال أئمة النقد. فبالنسبة إلى عبد القدوس بن حبيب الكلاعي، فقد أجمع النقاد تقريباً على شدة ضعفه؛ إذ وصفه يحيى بن معين بأنه مطروح الحديث، واتهم بالكذب عند عدد من الأئمة مثل عبد الله بن المبارك، كما حكم محمد بن إسماعيل البخاري باضطراب أحاديثه. لذلك فالحكم الراجح فيه أنه متروك الحديث ولا يحتج بروايته. وأما سهل بن عمار النيسابوري، فقد اختلفت فيه أقوال النقاد، إلا أن كثيراً منها يميل إلى التضعيف بسبب اتهامه بادعاء السماع ونسبة الكذب إليه، ولذلك فالحكم الأقرب أنه ضعيف الحديث ولا يحتج به استقلالاً. أما محمد بن الهيثم بن خالد البجلي، فقد وثقه الأئمة؛ إذ قال محمد بن إسماعيل البخاري: اكتبوا عنه فإنه ثقة، ووصفه الذهبي بأنه ثقة. وأما قولهم: "والكتب بين يديه مطروحة" فليس حكماً عليه، بل وهو تعديل وتوثيق لأنه وصف لحال كتبه أثناء التحديث، أي أنه كان يحدث من حفظه. لذلك فالحكم الراجح فيه أنه ثقة وروايته مقبولة. وعليه، فإن وصف "المطروح" في هذا السياق لا يدل دائماً على حكم واحد على الرواة، بل يتحدد معناه بحسب السياق النقدي وأقوال الأئمة في كل راوٍ.

الكلمة المفتاحية: المطروح؛ سير أعلام النبلاء؛ دراسة استقرائية مقارنة.

أ- المقدمة

يحتل علم الحديث مكانةً محوريةً في الخزانة العلمية الإسلامية؛ لكونه الأداة الرئيسة في حفظ أصالة تعاليم النبي محمد ﷺ وصيانتها من التحريف.⁷³ ويُعدّ البحث في أحوال الرواة من أهمّ مباحث هذا العلم، سواء من حيث سلامة العدالة أو دقة الضبط، إذ إنّ بهما تُعرف قيمة الرواية وصحة نسبتها.⁷⁴ وانطلاقاً من ذلك، اعتمد المحدثون

⁷³ Marwan Mas'ud, Akhmad Husaini, and Bayu Kasa Pranata, "أهمية الوعي بالآخرة في تحقيق استقرار الأمن"، *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (دراسة موضوعية من خلال أحاديث الكتب الستة) (2025): 20–44;

Abdurrahman Saleh and Marwan Mas'ud, "Anomali Istidlal Perang Jamal Terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 38–51, <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.431>;

Marwan Mas'ud, Hendri Waluyo Lensa, and Nandang Husni Azizi, "دور فن الطهي وقيمته من خلال الحديث"، *As-Sunnah: Jurnal Ilmu Dirayah* 1, no. 1 (2025): 128–74;

Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra, "Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah," *WARAQAT: Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (December 2025): 287–304, <https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155>;

Helmi Amirudin et al., "تحليل حماية البيئة من التلوث الهوائي في ضوء الحديث النبوي: دراسة موضوعية من خلال أحاديث الصحيحين: An Analytical Study on Environmental Protection from Air Pollution in the Light of Prophetic Hadiths: A Thematic Study Based on the Hadiths of al-Ṣaḥīḥayn," *Ma'ālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah* 21, no. 2 (December 2025): 405–26, <https://doi.org/10.33102/jmq.v21i2.545>.

⁷⁴ Ariangga Ramadhansyah, Marwan Mas'ud, and Hendri Waluyo Lensa, "المفاضلة بين الرواة عند عبد الله بن المبارك: The Preferential Evaluation Among Narrators According to Abdullah Bin al-Mubārak: A Theoretical and Applied Study," *Journal Of Hadith Studies*, 2025, 51–70, <https://doi.org/10.33102/johs.v10i2.392>;

Marwan Mas'ud, Emha Hasan Ayatullah, and Muhid Muhid, "Ibn Ḥajr's Chronological Critique of Ḥadīth Narrations in al-Talkhīṣ al-Ḥabīr: A Historical-Critical Study," *Ulūm Al-Sunnah* 3, no. 02 (2025): 58–72;

مناهج دقيقة، وفي مقدّمها علم الجرح والتعديل، لتمييز مراتب الرواة والحكم على أهليتهم في نقل الحديث، بما يضمن سلامة السلسلة الإسنادية وصحة عملية النقل.⁷⁵ وفي هذا السياق، تبرز دراسة الرواة الذين حُكِمَ عليهم بأنهم مطروحون، وهم الذين رُذِّت روايتهم بسبب خللٍ شديد يمسّ عدالتهم أو ضبطهم، بوصفها دراسةً بالغة الأهمية لفهم حدود الاعتماد على الرواة، وتحديد نطاق القبول والردّ في الرواية الحديثية، والكشف عن المعايير النقدية التي اعتمدها أئمة الحديث في تقويم الرواة والحكم عليهم.

يُعَدُّ كتابُ سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي من أعظم المصنّفات التراجمية وأشدّها أثرًا في التراث العلمي الإسلامي.⁷⁶ ولا يقتصر هذا الكتاب على عرض تراجم الشخصيات من طبقات الصحابة والتابعين ومن بعدهم من كبار العلماء عبر العصور، بل يتضمّن كذلك تقويماتٍ نقديةً دقيقةً للذهبي تجاه رواة الحديث.⁷⁷ ومن اللافت أنّ الذهبي، على الرغم من مكانة الكتاب بوصفه مرجعًا أساسًا في تراجم الرواة، لم يتردّد في ذكر عددٍ من الرواة الذين

Nur Kholis Bin Kurdian, Abd A'la, and Muhammad Syarifudin, "KRITIK ISRAR AHMAD KHAN TERHADAP HADIS-HADIS KITAB AL-QADAR DARI KITAB SAHIH AL-BUKHARI," *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 12, no. 1 (2024): 121–40, <https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v12i1.678>;

Marwan Mas'ud, Muhammad Yusri Amien, and Catur Maulana Ihcsan, "المفاضلة بين الرواة عند أبي نعيم"، *Al-Khabar: Jurnal Ilmu Riwayah* 1, no. 1 (2025): 58–80.

⁷⁵ Marwan Mas'ud Mas'ud, Imam Ghazali Said, and Mohammed Alghiffar Alwalid, "ḌA'IF JIDDAN VS. MAWḌŪ': A COMPARATIVE ASSESSMENT OF ḤADĪTH BY IBN AL-JAWZĪ IN AL-MAWḌŪ'ĀT AND AL-'IRĀQĪ IN AL-MUGHNĪ 'AN ḤAML AL-ASFĀR FĪ AL-ASFĀR," *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 13, no. 1 (October 2025): 107–29, <https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v13i1.1130>;

Marwan Mas'ud, Triadi Wicaksono, and Teguh Dwi Cahyadi, "A Thematic Study of the Book Ma'rifah 'ulum Al-Ḥadith: An Analysis of the Classification of 'Illah from Al-Ḥākim's Perspective," *IJUS International Journal of Umrnic Studies* 9, no. 1 (2026): 13–32;

Marwan Mas'ud et al., "تحليل حكم 'أصح شيء' في كتاب التلخيص الحبير: دراسة حول درجة الحديث الضعيف"، *Analysis of the Predicate 'Aṣaḥḥu Shay' in the Book al-Talkhis al-Habir: A Study on the Status of Weak Hadiths*," *Ma'ālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah* 21, no. 1 (June 2025): 82–106, <https://doi.org/10.33102/jmq.v21i1.526>.

⁷⁶ د عبدالله بن إبراهيم الطويل، "المكانة الاجتماعية للواعظ من خلال كتاب 'سير أعلام النبلاء' للحافظ الذهبي"، *مجلة العلوم الشرعية*; (2020) no. 45، عادل طه المهائي and امل، "قضايا العلم والتعليم والتعلم عند الإمام الذهبي من خلال كتاب سير أعلام النبلاء"، *مجلة كلية التربية. بورسعيد* 24; (2018) no. 24، ثاير نومان مسير أحمد العزاوي، "أشهر العلماء العرب المسلمين وإسهاماتهم في علم الفلك من خلال كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي (ت748هـ/1348م)." (2023) no. 2, *Arab Science Heritage Journal* 20,

⁷⁷ تبارك فليح حسن and ا د احمد عبد الكاظم، "المكانة العلمية والادارية لعلماء الاندلس من كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي"، *Journal of the College of Education for Humanities, University of Thi-Qar*, 2025, 335–50; "علماء علوم القرآن الوافدين إلى المدينة المنورة من خلال كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي (ت 847هـ-744م)" *Journal of Kirkuk University*; (2025) no. 1, *Humanity Studies* 20، يحيى عبده سالم (مؤلف)، "الأحاديث التي حكم عليها الإمام الذهبي ت. 748 هـ بالنكارة في كتابه سير أعلام النبلاء: دراسة نقدية 1-2"، *مجلة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية (علمية-دورية-محكمة)* 48.8–304 (2021) no. 22,

حكم بضعفهم، بل وصف بعضهم بالمطروح. ويعكس ذلك موضوعية الذهبي المنهجية، كما يفتح مجالاً واسعاً للدراسة المتعمقة لمعاييره وأنماط أحكامه في وصف الرواة المردودين.

وانطلاقاً من هذه المعطيات، تهدف هذه الدراسة إلى تحليل مفهوم مصطلح المطروح تحليلًا معمقًا، وبيان حكم الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء، وذلك من خلال اعتماد منهج استقرائيٍّ مقارنة. ويوظف المنهج الاستقرائي في جمع بيانات أحكام النقاد على الرواة وتصنيفها تصنيفًا شاملاً، في حين يُستفاد من المنهج المقارن بمقارنة أحكام الذهبي بآراء غيره من أئمة الجرح والتعديل. وبذلك يُتوقع أن تسهم هذه الدراسة إسهامًا علميًا في إثراء بحوث نقد الرواة، وتوضيح موقع مفهوم المطروح وأهميته في تراث النقد الحديثي الكلاسيكي.

أما الدراسات السابقة التي تناولت موضوعًا قريبًا من هذا البحث، فمن أبرزها دراسة بعنوان «المطروح عند المحدثين: دراسة نظرية تطبيقية» لإبراهيم خليل أحمد بني سلامة.⁷⁸ وقد تناولت هذه الدراسة مصطلح المطروح أو المطرَح في علم الحديث، بوصفه أحد مصطلحات النقد الحديثي التي لم تحظَ بالعناية الكافية في الدراسات الأكاديمية. وهدفت إلى بيان معنى هذا المصطلح، وتاريخ استعماله، وصلته بالمصطلحات المتقاربة معه في الدلالة، فضلًا عن بيان آثاره الحكمية على الحديث والرواة الموصوفين به. وقد اعتمدت الدراسة منهجًا استقرائيًا تحليليًا استنباطيًا، من خلال جمع الأحاديث والرواة الذين وُسِموا بالمطروح، ثم تحليلها تحليلًا شاملاً. وتوصلت نتائجها إلى أنَّ استعمال هذا المصطلح قديم، يرجع إلى عصر أئمة نقد الحديث الأوائل كالإمام أحمد ويحيى بن معين، وإن لم يبلغ من الشهرة ما بلغه مصطلح المتروك أو الموضوع. كما بيّنت أنَّ وصف المطروح قد يدلّ على ردّ الحديث لضعف شديد في السند أو المتن، وقد يُشعر في بعض السياقات بوجود شبهة الكذب، في حين يدلّ عند إطلاقه على الراوي على ضعفٍ بالغٍ يمنع من قبول روايته.

وتلتقي هذه الدراسة مع البحث الموسوم بـ «تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء (دراسة استقرائية مقارنة)» في عدد من الجوانب، إذ يشترك البحثان في تناول مصطلح المطروح في علم الحديث،

⁷⁸ د إبراهيم خليل أحمد بني سلامة، «المطروح عند المحدثين-دراسة نظرية تطبيقية»، مجلة العلوم الشرعية 2 (2022) no. 65 ,

والانطلاق من الإقرار بأنه من مصطلحات الجرح التي لم تنل حظها الكافي من البحث والدراسة. كما يتوافقان في الهدف العام، المتمثل في توضيح معنى المطروح، وبيان آثاره الحكمية على الحديث والرواة، وإبراز دوره في فهم منهجية النقد الحديثي. ومن الناحية المنهجية، يعتمد كلا الباحثين على المنهجين الاستقرائي والتحليلي من خلال جمع الروايات والرواة الموصوفين بالمطروح ودراساتهم دراسة علمية.

أما أوجه الاختلاف، فتكمن في تركيز الدراسة ومجالها. فبحث إبراهيم خليل أحمد بني سلامة يتسم بالطابع العام وتعدد المصادر، مع توجهه اصطلاحياً مفاهيمياً في تناول مصطلح المطروح. في حين أنّ دراسة «تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء» تتسم بالتخصيص، إذ تُركّز على الرواة الموصوفين بالمطروح في مؤلف واحد بعينه، وهو سير أعلام النبلاء. فضلاً عن ذلك، تعتمد هذه الدراسة على المنهج المقارن على نحو خاص، من خلال موازنة أحكام الذهبي بأقوال سائر أئمة الجرح والتعديل، الأمر الذي يضيف عليها بعداً تطبيقياً أكثر تحديداً في مجال نقد الرواة.

وتتجلى أصالة البحث الموسوم بـ «تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء» (دراسة استقرائية مقارنة) في تركيزه الدقيق والسياقي، حيث يعتمد إلى دراسة الرواة الذين وُصفوا بالمطروح على وجه الخصوص في كتاب سير أعلام النبلاء للحافظ الذهبي. وعلى خلاف الدراسات السابقة ذات الطابع العام والمتعددة المصادر التي تناولت مصطلح المطروح بوصفه اصطلاحاً من اصطلاحات النقد الحديثي، فإنّ هذا البحث يخصص اهتمامه بكتاب تراثي واحد ذي طبيعة تراجمية نقدية مميزة. وبذلك لا يقتصر على المعالجة النظرية للمصطلح، بل يُنْزله في سياقه التطبيقي العملي من خلال ممارسة ناقدٍ كبيرٍ من نقّاد الحديث.

كما تتمثل أصالة هذا البحث في جانب موضوعه، إذ يركّز على الرواة الموصوفين بالمطروح، لا على الأحاديث الموصوفة بذلك فحسب. ويتيح هذا التركيز تحليلاً أدقّ لآثار الجرح على مكانة الراوي، وأنماط ضعفه، ومدى اتّساق الذهبي في إطلاق وصف المطروح على أشخاصٍ بعينهم من الرواة. وهو جانبٌ لم يُتناوَل بالبحث المتعمّق في الدراسات السابقة التي غلب عليها الاهتمام بالحديث من حيث هو، وبالدلالة الاصطلاحية العامة.

ب- منهج البحث

تعتمد هذه الدراسة على المنهج النوعي مع استخدام تحليل المحتوى كأداة بحث رئيسية. ويُعد تحليل المحتوى أسلوبًا منهجيًا لتفسير مضمون النصوص أو الوثائق المختلفة، إذ يشمل تحليل المقابلات، أو المناقشات الجماعية، أو الملاحظات الميدانية، أو الأرشيفات، أو وسائل الإعلام وغيرها. ويهدف هذا الأسلوب إلى تحديد الموضوعات والأنماط والمعاني الظاهرة (الصريحة) وكذلك المعاني الكامنة (الضمنية) في المواد المدروسة. وفي هذه الدراسة، استُخدم تحليل المحتوى لدراسة النصوص الواردة في كتب التراجم، ولا سيما ما يتعلّق بوصف بعض الرواة بلفظ المطروح في كتاب سير أعلام النبلاء. وقد قام الباحث بجمع المواضيع التي ورد فيها هذا الوصف، ثم تحليل سياق استعماله ومقارنته بأقوال أئمة الجرح والتعديل، وذلك بهدف تمييز دلالاته الاصطلاحية عن استعماله اللغوي، وتحديد أثر ذلك في الحكم على روايات هؤلاء الرواة.⁷⁹ يعتمد جمع البيانات في هذا البحث على التحقيق المكتبي بوصفه أسلوبًا لجمع المعلومات، ويشتمل هذا الأسلوب على مجموعة من السمات الأساسية، منها: أولاً، أنّه يتطلب من الباحث التعامل المباشر مع المصادر النصية؛ ثانياً، أن المواد المستخدمة جاهزة صالحة للاستفادة دون الحاجة إلى جمعها من الميدان؛ ثالثاً، أنّه غير مرتبط بقيود المكان أو الزمن في الاطلاع على مصادره؛ ورابعاً، أن طبيعة هذه البيانات ثانوية وليست من إنتاج الباحث نفسه.⁸⁰

تعتمد هذه الدراسة على الاستفادة من البيانات الأولية والثانوية أثناء تحليل المعطيات. وتُعرّف البيانات الأولية هنا بأنها المعلومات المأخوذة مباشرة من سياق البحث نفسه، وذلك عبر استخدام أدوات جمع البيانات المباشرة المرتبطة بما يتم دراسته كمصدر رئيس للمعلومات المطلوبة.⁸¹ وتستند هذه الدراسة في جانب البيانات إلى كتاب «سير أعلام النبلاء» للحافظ الذهبي كمصدر أساسي من المصادر الأولى للمعلومات، وهو كتاب موسوعي في علم التراجم يضم تراجم الشخصيات البارزة في التاريخ الإسلامي من الصحابة وحتى عصر المؤلف. أمّا البيانات الثانوية فتشير إلى المعلومات

⁷⁹ Jumal Ahmad, "Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)," *Jurnal Analisis Isi*, 2018.

⁸⁰ Sharan B. Merriam, "The Case Study in Educational Research: A Review of Selected Literature," *The Journal of Educational Thought (JET) / Revue de La Pensée Éducative* 19, no. 3 (1985): 204–17.

⁸¹ I. Gusti Bagus Rai Utama, Ni Made Eka Mahadewi, and Ni Putu Dyah Krismawintari, *Metodologi Penelitian Bidang Manajemen Dan Pariwisata (Dilengkapi Studi Kasus Penelitian dan Pembahasannya)* (Deepublish, 2023), 128.

المستمدة من مصادر غير مباشرة، أي تلك التي تم تجميعها أو تدوينها بواسطة باحثين آخرين أو جهات متعددة، وليست منتجة مباشرة في سياق هذا البحث والمراجع التراثية مثل كتب الرجال والتراجم وغيرها من المصادر ذات الصلة.

كما تستند الدراسة إلى علم الجرح والتعديل كإطار نظري أساسي، وهو العلم المتخصص في تقييم أحوال الرواة، بحيث يُبيّن من خلاله ألفاظ ومصطلحات محددة ما إذا كانت رواية الراوي مقبولة أو مرفوضة في ضوء معايير القبول والنقد المعتمدة في هذا العلم⁸². وأما المنهج التحليلي الذي يعتمد عليه البحث فهو التحليل الوصفي، وهو نهج يركّز على تقديم وصف دقيق ومفصل للظاهرة أو البيانات المدروسة وتفسير خصائصها المميزة، وذلك بهدف فهم عمقها وتقديم صورة واضحة عنها في إطار الدراسة العلمية⁸³. ثم يتم استخراج النتائج بالاعتماد على المنهج الاستنباطي (الاستدلالي)، وذلك عبر تحليل المعطيات العامة للوصول إلى استنتاجات خاصة تنبع منها، بدءًا من الأفكار أو القواعد العامة وصولاً إلى النتائج الخاصة المرتبطة بموضوع الدراسة⁸⁴.

ج- نتائج البحث

1- مفهوم المطروح وحكمه

من الناحية اللغوية، يدلّ مصطلح/المطروح على الشيء الذي أُلقي أو أُبعد أو طُرِح، وهو مشتقّ من الفعل طَرَحَ- يَطْرَحُ- طَرَحًا. ويُفيد الطَّرْح في الاستعمال اللغوي معنى الشيء الذي لم تُعد له حاجة، فأُبعد عن موضع الاعتبار⁸⁵. وقد بيّن الخليل بن أحمد أنّ الطَّرْح هو ما يُلقى لعدم قيمته أو نفعه، وأنّ الطَّرُوح يُطلق على ما كان بعيدًا ومُتَنائيًا⁸⁶.

⁸² Muh Haris Zubaidillah, *Ilmu Jarh Wa Ta'dil*, 2018, <https://doi.org/10.31219/osf.io/y8wt6>.

⁸³ Hossein Nassaji, "Qualitative and Descriptive Research: Data Type versus Data Analysis," *Language Teaching Research* 19, no. 2 (March 2015): 129–32, <https://doi.org/10.1177/1362168815572747>.

⁸⁴ Theophilus Azungah, "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis," *Qualitative Research Journal* 18, no. 4 (November 2018): 383–400, <https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035>.

⁸⁵ سلامة، "المطروح عند المحدثين-دراسة نظرية تطبيقية".

⁸⁶ الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، أبو عبد الرحمن، كتاب العين، ed. المخزومي، مهدي and السامرائي، إبراهيم) بيروت: دار ومكتبة الهلال (n.d.، ج. ٣، ص. ١٦٩؛ محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة، الأولى، ed. مرعب، محمد عوض (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001)، ج. ٤، ص. ٢٢١.

وأضاف الجوهرى أنّ صيغة طَرَحَه تدلّ على الإكثار من الطرح، في حين يُطلق طَرِحَ أو طَرَحَ على الشيء المطروح والمنبوذ.⁸⁷ وعلى هذا الأساس، فإنّ مصطلح/المطروح في دلالاته اللغوية يحمل معنى الإقصاء والرفض الصريح.

أما من الناحية الاصطلاحية، فإنّ الذهبي يعرف الحديث المطروح بأنّه الحديث الذي تقع درجة ضعفه دون الحديث الضعيف، ولم يبلغ في الوقت نفسه مرتبة الحديث الموضوع. ويذكر أنّ هذا النوع من الأحاديث ما يزال يوجد في بعض كتب المسانيد المطولة، وكتب الأجزاء، بل وفي سنن ابن ماجه وجامع الترمذي، ممّا زوّي عن رواية ضعفاء، كعمرو بن شمر، وصدقة الدقيق، وجوير، وغيرهم من الرواة المتروكين أو الهالكين، مع اختلاف درجات ضعفهم وعدم تساويها.⁸⁸

فيما يتعلّق بحكم الحديث المطروح ومكانته، فإنّ الذهبي يضعه ضمن فئة الأحاديث شديدة الضعف (الضعيف جداً)، في منزلة واقعة بين الحديث الضعيف والحديث الموضوع. وقد أدخله في المرتبة الثالثة من أصل خمس مراتب للجرح رتبها، وجعله قريباً بمصطلحي هالك وساقط، وهما ممّا يدلّ على لون بالغ الشدّة من القدح. غير أنّ هذا البيان يتعلّق أساساً بتقويم الحديث من حيث درجته، ولا يوضّح بصورة صريحة مدى استعمال مصطلح المطروح في الحكم على الرواة أنفسهم. ومن هنا تبرز الحاجة إلى بحث استعمال هذا المصطلح في وصف بعض الرواة في كتب التراجم، ولا سيّما في كتاب سير أعلام النبلاء، لمعرفة ما إذا كان الذهبي يستخدمه بوصفه حكماً اصطلاحياً يدلّ على شدّة الجرح في الراوي، أو يورده أحياناً في سياق لغوي لا يُراد به التقويم الاصطلاحي للرواة. ومن ثمّ تسعى هذه الدراسة إلى تحليل هذا الاستعمال وبيان دلالاته في تقويم الرواة ومكانته ضمن مراتب الجرح عند النقاد. أمّا بعض العلماء الآخرين، كالسخاوي، فقد جعلوه في المرتبة الرابعة، غير أنّ هذا الاختلاف إنّما هو اختلاف اصطلاحيّ ناشئ عن تباين عدد مراتب الجرح المعتمدة لديهم، لا عن اختلافٍ جوهريّ في حقيقة الحكم.⁸⁹ وعلى هذا، فإنّ تباين موضع مصطلح

⁸⁷ أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، 4 ed., ed. أحمد عبد الغفور عطار (بيروت: دار العلم للملايين، 1987) ج. ١، ص. ٣٨٧.

⁸⁸ محمد بن أحمد الذهبي، الموقظة، الأولى، ed. حامد، أحمد بن شهاب (الكويت: دار ركانز للنشر والتوزيع، 2018)، ٣٤.

⁸⁹ محمد بن أحمد الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، vol. 1، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963) ج. ١، ص. ٤.

المطروح في مراتب الجرح عند العلماء لا يؤثر في مضمونه ولا في حكمه؛ إذ إنَّ هذا المصطلح يدلّ في جميع الأحوال على جرحٍ شديدٍ يقتضي ردَّ الرواية وعدم قبولها.

ويزداد هذا المعنى تأكيداً بما ورد من بيان أنَّ مصطلح مطروح يوازي عند الذهبي ما عبّر عنه البخاري بقوله: فيه نظر، وهي عبارة فهمها العلماء . كالمزّي والذهبي . على أنَّها من أشدَّ عبارات الجرح، بل هي أقوى من مجرد الحكم بالضعف. وقد صرح البخاري نفسه بأنَّه ترك آلاف الأحاديث عن رواةٍ قال فيهم: فيه نظر، ممّا يعكس شدّة احتياطه وصرامته في تقويم هذا الصنف من الرواة.⁹⁰ إنَّ تسوية المطروح بعبارة فيه نظر تؤكد أنَّ هذا المصطلح يجسّد معياراً نقدياً بالغ الصرامة، ويعبّر عن أقصى درجات التحفّظ التي انتهجها المحدثون في صيانة أصالة الحديث النبوي.

وبناءً على ذلك، يمكن الجزم بأنَّ الحديث أو الراوي الذي وُصف بأنَّه مطروح يقع في مرتبةٍ عالية من الردّ الشديد. ويرتبط هذا الوصف بوجود خللٍ جسيمٍ في عدالة الراوي وضبطه معاً؛ فإذا شكَّ في أمانته دون ثبوت الكذب عليه صراحةً، أو غلب خطؤه على صوابه غلبةً فاحشةً، حُكم على روايته بأنَّها شديدة الضعف، ووُصفت بأنَّها مطروحة أو بما يقاربها من المصطلحات. ومن ثمّ، فإنَّ منزلة الراوي المطروح أدنى من منزلة من يُحتمل قبول روايته على وجهٍ ما، غير أنَّها تظلّ دون مرتبة الراوي الذي ثبت كذبه، ويتربّط على ذلك أنَّ الحديث الذي يرويه لا يُقبل ولا يُحتجّ به بحال.

2- تحليل أحوال الرواة «المطروحين» في كتاب سير أعلام النبلاء

بعد إجراء بحثٍ معمّقٍ في كتاب سير أعلام النبلاء باستخدام المكتبة الشاملة، تبَيَّن وجودُ ثلاثة رواة وُصِفوا بلقب «مطروح»، وفيما يلي بيان ذلك:

الأول: عبد القدوس بن حبيب أبو سعيد الكلاعي. المحدث، أبو سعيد الكلاعي، الوحاظي، الشامي.⁹¹

⁹⁰ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، النكت على كتاب ابن الصلاح، الأولى، ed. المدخلي، ربيع بن هادي عمير (المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984) ج. 3، ص. 437.

⁹¹ محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء 3، vol. 3، (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985) ج. 8، ص. 135.

قال ابن معين: مطروح الحديث. وقال الفلاس: تركوه. وقال ابن عمار: ذاهب الحديث. وقال النسائي: ليس بثقة، ولا مأمون. وقال الذهبي: اتفقوا على ضعفه.⁹² وقال الذهبي: متروك، لقي التابعين. وكذبه ابن المبارك. كَانَ ابْنُ الْمُبَارَكِ يَقُولُ: لَأَنْ أَقْطَعَ الطَّرِيقَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أُرْوِيَ عَنْهُ.⁹³ وَقَالَ الْبُخَارِيُّ: أَحَادِيثُهُ مَقْلُوبَةٌ.⁹⁴ وَقَالَ إِسْمَاعِيلُ بْنُ عِيَّاشٍ: أَشْهَدُ عَلَيْهِ بِالْكَذِبِ. وَقَالَ ابْنُ حَبَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ عَلَى الثَّقَاتِ لَا يَحِلُّ كَتَبَ حَدِيثُهُ.⁹⁵

بناءً على تقييم العلماء في مجال دراسات الحديث، ولا سيما في إطار نظرية الجرح والتعديل، فإن حالة الراوي عبد القدوس بن حبيب الكلاعي تُظهر جرحاً شديداً جداً يكاد يبلغ أعلى مراتب الطعن في الراوي. ويتجلى ذلك من كثرة الأقوال النقدية الصادرة عن أئمة الحديث فيه. فقد أطلق عدد من كبار العلماء أحكاماً شديدة في حقه. صرح يحيى بن معين بأنه مطروح الحديث، مما يدل على أن حديثه متروك. وأكد أبو خيثمة الفلاس أن العلماء تركوه (أي تركوا روايته)، بينما وصفه النسائي بأنه ليس بثقة ولا مأمون. علاوة على ذلك، اتهمه عبد الله بن المبارك بالكذب، معبراً عن تفضيله ارتكاب المعصية على الرواية عنه. وجاءت أحكام مماثلة من محمد بن إسماعيل البخاري حيث وصف أحاديثه بأنها مقلوبة (أي مختلطة السند والمتن)، ومن إسماعيل بن عياش الذي شهد عليه بالكذب. بل إن ابن حبان أكد أنه يضع الحديث على الثقات، فلا يحل الاحتجاج به ولا الرواية عنه.

وبالنظر في مجمل هذه الأحكام بشكل مقارن، يتبين وجود اتفاق واسع بين نقاد الحديث على الضعف المفرط لهذا الراوي. وعليه، وبناءً على قواعد علم الجرح والتعديل، فإن الراجح من الأقوال هو أن عبد القدوس بن حبيب الكلاعي يُعد من الرواة المتروكين، بل هو قريب من درجة الكذاب، فحديثه مردود مطلقاً ولا يحتج به**، ولا يُذكر إلا للاستشهاد به في دراسات نقد الأسانيد أو لأغراض الاعتبار المحدودة جداً.

⁹² الذهبي، سير أعلام النبلاء vol. 3، ج. 8، ص. 136.

⁹³ محمد بن أحمد الذهبي، ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجبولين وثقات فيهم لين، الثانية، ed. الأنصاري، حماد بن محمد (مكة: مكتبة النهضة الحديثة، 1967)، 254.

⁹⁴ محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام vol. 1، (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003)، ج. 4، ص. 443.

⁹⁵ عبد الرحمن بن علي ابن الجوزي، الضعفاء والمتروكون، الأولى، ed. القاضي، عبد الله (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج. 2، ص. 113.

خلاصة الحكم على الراوي: متروك.

الثاني: سهل بن عمار أبو يحيى النيسابوري. القاضي، العلامة، أبو يحيى العتيبي، النيسابوري، الحنفي، شيخ أهل الرأي بخراسان، وقاضي هراة. اُتِّحَلَ في الحديث.⁹⁶

قال ابن الأخرم: كنا نختلف إلى إبراهيم بن عبد الله السعدي، وسهل بن عمار مطروح في سكته، فلا نتقدم إليه. كذبه الحاكم وقال: قلت لمحمد بن صالح بن هانئ: لم لم تكتب عن سهل؟ قال: كانوا يمنعون من السماع منه. وعن إبراهيم السعدي، أنه اتهم سهلاً. وقال الحاكم: مختلف في عدالته.⁹⁷ وقال أبو إسحاق الفقيه: كذب والله سهل على ابن نافع. وعن إبراهيم السعدي قال: إن سهل بن عمار يتقرب إلى بالكذب، يقول: كتبت معك عند يزيد بن هارون، والله ما سمع معي منه.⁹⁸ وقال ابن منده: كان ضعيفاً.⁹⁹

استناداً إلى أقوال النقاد في مجال دراسات الحديث، وبالرجوع إلى قواعد الجرح والتعديل، يتبين أن حالة الراوي سهل بن عمار النيسابوري قد وقع فيها خلاف بين أهل العلم في مسألة العدالة والضبط، غير أن جملة الأقوال الواردة في حقه تميل إلى تضعيفه وعدم الاعتماد على روايته اعتماداً تاماً. فقد نقل بعض النقاد عنه عبارات تدل على القبح في روايته؛ إذ أشار الحاكم النيسابوري إلى أنه مختلف في عدالته، وهو تعبير يفيد وجود تباين في تقويم النقاد له. كما نقل عن إبراهيم السعدي أنه اتهمه، وذكر أنه كان يدعي السماع مما لم يسمعه، وهو ما يعد من وجوه القبح في الضبط والأمانة في النقل. كذلك ورد عن أبي إسحاق الفقيه أنه نسب إليه الكذب في بعض الروايات، بينما صرح ابن منده بأنه كان ضعيفاً.

⁹⁶ الذهبي، سير أعلام النبلاء vol. 3، ج. ١٣، ص. ٣٢.

⁹⁷ الذهبي، سير أعلام النبلاء vol. 3، ج. ١٣، ص. ٣٣.

⁹⁸ الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال vol. 1، ج. ٢، ص. ٢٤٠.

⁹⁹ أحمد بن علي ابن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ed. 1، استبد الفتح أبو غدة (بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002) ج. ٤،

ومع أن الراوي كان ذا مكانة علمية في الفقه، حيث وصف بأنه من شيوخ أهل الرأي بخراسان وقاضي هراة، فإن هذا الوصف العلمي لا يلزم منه ثبوت العدالة والضبط في باب الرواية الحديثية؛ إذ يفرق أئمة النقد بين المنزلة الفقهية وبين أهلية الرواية. وبناءً على مجموع هذه الأقوال، فإن الحكم الراجح وفق منهج الجرح والتعديل هو أن سهل بن عمار النيسابوري يعد من الرواة الضعفاء الذين لا يحتاج بحديثهم استقلالاً، بسبب ما نسب إليه من اتهام في صدقه واضطراب في روايته، وإن كان ضعفه دون مرتبة المتروك أو المتهم بالوضع صراحة. لذلك تعامل رواياته في الغالب على سبيل الاعتبار أو المتابعة عند الحاجة، لا على سبيل الاحتجاج الأصلي.

خلاصة الحكم على الراوي: ضعيف.

الثالث: البجلي محمد بن الهيثم بن خالد. الحافظ، المحدث، أبو عبد الله البجلي، الكوفي، نزيل بخارى.¹⁰⁰

قال بكر بن منير: سمعت أبي يسأل محمد بن إسماعيل البخاري عن محمد بن الهيثم، لما قدم، فقال: اكتبوا عنه، فإنه ثقة. قال بكر: جميع ما حدثناه من حفظه، والكتب بين يديه مطروحة. قال الذهبي: ثقة.¹⁰¹ قال بكر بن منير: حضرت مجلس محمد بن إسماعيل البُخَارِيِّ، فأخبره والدي بما حكى لنا محمد بن الهيثم فقال: اكتبوا عنه، فإنه رَجُلٌ صدوق مستور.¹⁰²

استناداً إلى أقوال النقاد في مجال دراسات الحديث، ووفق القواعد المعتمدة في علم الجرح والتعديل، يظهر أن حال الراوي محمد بن الهيثم بن خالد البجلي يميل إلى التوثيق والقبول. فقد سئل عنه محمد بن إسماعيل البخاري عند قدومه، فقال: اكتبوا عنه فإنه ثقة، وهو نص صريح في توثيقه وقبول روايته. كما حكم عليه الذهبي بقوله: ثقة، وهو من ألفاظ التعديل الدالة على اجتماع العدالة والضبط.

¹⁰⁰ الذهبي، سير أعلام النبلاء، vol. 3، ج. 5، ص. 1250.

¹⁰¹ الذهبي، سير أعلام النبلاء، vol. 3، ج. ١٢، ص. ٣٣٠.

¹⁰² الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، vol. 1، ج. ١٢، ص. ٣٣٠.

وأما ما ورد في قول بكر بن منير: جميع ما حدثناه من حفظه، والكتب بين يديه مطروحة، فإن لفظ "مطروحة" هنا لا يتعلق بالحكم على الراوي، بل هو وصف لحال الكتب الموضوعة بين يديه في مجلس التحديث، أي أنها كانت مبسوبة أو موضوعة أمامه وهو يحدث من حفظه. ولذلك لا يفهم من هذا اللفظ أي دلالة اصطلاحية في الجرح والتعديل، ولا يراد به الحكم بضعف الراوي.

وبناء على ذلك، فإن مجموع أقوال النقاد يدل على أن محمد بن الهيثم بن خالد البجلي راوٍ ثقة أو صدوق مستور، وتبقى رواياته مقبولة في الجملة، لعدم ورود جرح معتبر يقدر في عدالته أو ضبطه، بل إن ما ورد من لفظ "مطروحة" إنما هو وصف لحال الكتب لا تقويم لحال الراوي.

خلاصة الحكم على الراوي: ثقة.

وإن لفظ المطروح الوارد في وصف حال محمد بن الهيثم بن خالد لا يُراد به الحكم على الراوي نفسه، ولا يُعدّ من ألفاظ الجرح الاصطلاحية في علم الحديث، وإنما هو وصف لحال كتبه عند التحديث. فقولهم: «والكتب بين يديه مطروحة» معناه أن كتبه كانت موضوعة أو مبسوبة أمامه غير مستعملة، إذ كان يُحَدِّث من حفظه لا من قراءة كتابه. وعلى هذا، فإن هذا الوصف لا يفيد قدحاً في حقه، بل قد يُفهم منه نوعٌ مدحٍ له من جهة قوة حفظه واعتماده على الضبط الذهني في الرواية. ويؤيد هذا المعنى ما قرره أئمة النقد، مثل الإمام البخاري والإمام الذهبي، حيث حكما عليه بالثقة أو بأنه صدوقٌ مستور. وبناءً على ذلك، فإن هذا التعبير لا يُعدّ حكماً على الراوي بكونه مطروحاً في اصطلاح الجرح والتعديل، وإنما هو بيان لحال كتبه أثناء التحديث، مع بقاء روايته مقبولةً ومعتدّاً بها في الاستدلال.

د- الخاتمة

المطروح لغةً هو ما أُلقي وأُبعد لعدم قيمته. وأما اصطلاحاً في علم الحديث، فيُطلق على الحديث أو الراوي الذي اشتدّ ضعفه شدّةً بالغة، فنزل عن مرتبة الحديث الضعيف ولم يبلغ في الوقت نفسه درجة الحديث الموضوع. ووفقاً للإمام الذهبي، فإن المطروح داخلٌ في زمرة الضعيف جداً، ويدلّ على جرحٍ شديد، وهو موازٍ لعبارة فيه نظر عند الإمام البخاري. وبناءً على ذلك، فإن الحديث أو الراوي الذي حُكِمَ عليه بأنه مطروح لا يُقبل، ولا تثبت له أيّ حجّةٍ بحال.

يتضح من خلال الدراسة الاستقرائية للرواة الذين وصفوا بلفظ "المطروح" في كتاب "سير أعلام النبلاء" للإمام شمس الدين الذهبي أن الحكم عليهم يختلف باختلاف السياق ومجموع أقوال أئمة النقد. فبالنسبة إلى عبد القدوس بن حبيب الكلاعي، فقد أجمع النقاد تقريباً على شدة ضعفه؛ إذ وصفه يحيى بن معين بأنه مطروح الحديث، واتهم بالكذب عند عدد من الأئمة مثل عبد الله بن المبارك، كما حكم محمد بن إسماعيل البخاري باضطراب أحاديثه. لذلك فالحكم الراجح فيه أنه متروك الحديث ولا يحتج بروايته. وأما سهل بن عمار النيسابوري، فقد اختلفت فيه أقوال النقاد، إلا أن كثيراً منها يميل إلى التضعيف بسبب اتهامه بادعاء السماع ونسبة الكذب إليه، ولذلك فالحكم الأقرب أنه ضعيف الحديث ولا يحتج به استقلالاً. أما محمد بن الهيثم بن خالد البجلي، فقد وثقه الأئمة؛ إذ قال محمد بن إسماعيل البخاري: اكتبوا عنه فإنه ثقة، ووصفه الذهبي بأنه ثقة. وأما قولهم: "والكتب بين يديه مطروحة" فليس حكماً عليه، بل وهو تعديل وتوثيق لأنه وصف لحال كتبه أثناء التحديث، أي أنه كان يحدث من حفظه. لذلك فالحكم الراجح فيه أنه ثقة وروايته مقبولة. وعليه، فإن وصف "المطروح" في هذا السياق لا يدل دائماً على حكم واحد على الرواة، بل يتحدد معناه بحسب السياق النقدي وأقوال الأئمة في كل راو.

هـ- المصادر والمراجع

Ahmad, Jumal. "Desain Penelitian Analisis Isi (Content Analysis)." *Jurnal Analisis Isi*, 2018.

Amirudin, Helmi, Catur Maulana Ihcsan, Mahatir Fathoni, Ariangga Ramadhansyah, and Marwan Mas'ud. "تحليل حماية البيئة من التلوث الهوائي في ضوء الحديث النبوي: دراسة موضوعية من خلال أحاديث الصحيحين." *An Analytical Study on Environmental Protection from Air Pollution in the Light of Prophetic Hadiths: A Thematic Study Based on the Hadiths of al-Ṣaḥīḥayn.* *Ma'ālim Al-Qur'ān Wa al-Sunnah* 21, no. 2 (December 2025): 405–26. <https://doi.org/10.33102/jmqqs.v21i2.545>.

Azungah, Theophilus. "Qualitative Research: Deductive and Inductive Approaches to Data Analysis." *Qualitative Research Journal* 18, no. 4 (November 2018): 383–400. <https://doi.org/10.1108/QRJ-D-18-00035>.

Kurdian, Nur Kholis Bin, Abd A'la, and Muhammad Syarifudin. "KRITIK ISRAR AHMAD KHAN TERHADAP HADIS-HADIS KITAB AL-QADAR DARI KITAB SAHIH AL-BUKHARI." *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 12, no. 1 (2024): 121–40. <https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v12i1.678>.

Marwan Mas'ud, Muhid, Isnaini Lu'lu' Atim Muthoharoh, and Mohammed Alghiffar Alwalid. "تحليل حكم 'أصح شيء' في كتاب التلخيص الحبير: دراسة حول درجة الحديث الضعيف." *Predicate "Aṣaḥḥu Shay'" in the Book al-Talkhis al-Habir: A Study on the Status of Weak*

Hadiths.” *Ma‘ālim Al-Qur’ān Wa al-Sunnah* 21, no. 1 (June 2025): 82–106. <https://doi.org/10.33102/jmq.v21i1.526>.

Mas'ud, Marwan, Emha Hasan Ayatullah, and Muhid Muhid. “Ibn Ḥajr’s Chronological Critique of Ḥadīth Narrations in al-Talkhīṣ al-Ḥabīr: A Historical-Critical Study.” *Ulūm Al-Sunnah* 3, no. 02 (2025): 58–72.

Mas'ud, Marwan, Akhmad Husaini, and Bayu Kasa Pranata. “أهمية الوعي بالآخرة في تحقيق استقرار الأمن الاجتماعي من ضوء الحديث النبوي: (دراسة موضوعية من خلال أحاديث الكتب الستة)” *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025): 20–44.

Mas'ud, Marwan, Hendri Waluyo Lensa, and Nandang Husni Azizi. “دور فن الطهي وقيمته من ((خلال الحديث النبوي: دراسة موضوعية في ضوء أحاديث الصحيحين)).” *As-Sunnah: Jurnal Ilmu Dirayah* 1, no. 1 (2025): 128–74.

Masud, Marwan, Muhammad Yusriel Amien, and Catur Maulana Ihcsan. “المفاضلة بين الرواة.” *Al-Khabar: Jurnal Ilmu Riwayah* 1, no. 1 (2025): 58–80.

Mas'ud, Marwan Mas'ud, Imam Ghazali Said, and Mohammed Alghiffar Alwalid. “ḌA‘IF JIDDAN VS. MAWḌŪ‘: A COMPARATIVE ASSESSMENT OF ḤADĪTH BY IBN AL-JAWZĪ IN AL-MAWḌŪ‘ĀT AND AL-‘IRĀQĪ IN AL-MUGHNĪ ‘AN ḤAML AL-ASFĀR FĪ AL-ASFĀR.” *Al-Majaalis : Jurnal Dirasat Islamiyah* 13, no. 1 (October 2025): 107–29. <https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v13i1.1130>.

Mas'ud, Marwan, Triadi Wicaksono, and Teguh Dwi Cahyadi. “A Thematic Study of the Book Ma‘rifah ‘ulum Al-Ḥadīth: An Analysis of the Classification of ‘Illah from Al-Ḥākim’s Perspective.” *IJUS International Journal of Umranic Studies* 9, no. 1 (2026): 13–32.

Merriam, Sharan B. “The Case Study in Educational Research: A Review of Selected Literature.” *The Journal of Educational Thought (JET) / Revue de La Pensée Éducative* 19, no. 3 (1985): 204–17.

Nassaji, Hossein. “Qualitative and Descriptive Research: Data Type versus Data Analysis.” *Language Teaching Research* 19, no. 2 (March 2015): 129–32. <https://doi.org/10.1177/1362168815572747>.

Ramadhansyah, Ariangga, Marwan Mas'ud, and Hendri Waluyo Lensa. “المفاضلة بين الرواة عند عبد الله بن المبارك: The Preferential Evaluation Among Narrators According to Abdullah Bin al-Mubārak: A Theoretical and Applied Study.” *Journal Of Hadith Studies*, 2025, 51–70. <https://doi.org/10.33102/johs.v10i2.392>.

Saleh, Abdurrahman, and Marwan Mas'ud. “Anomali Istidlal Perang Jamal Terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita.” *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (May 2025): 38–51. <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.431>.

Syanando Adzikri, Marwan Mas'ud, and Dimas Hutomo Putra. “Preventing Gadget Addiction for Family Stability: A Critical Discourse Analysis of Prophetic Hadith in al-Kutub al-Sittah.” *WARAQAT : Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 10, no. 2 (December 2025): 287–304. <https://doi.org/10.51590/waraqat.v10i2.1155>.

Utama, I. Gusti Bagus Rai, Ni Made Eka Mahadewi, and Ni Putu Dyah Krismawintari. *Metodologi Penelitian Bidang Manajemen Dan Pariwisata (Dilengkapi Studi Kasus Penelitian dan Pembahasannya)*. Deepublish, 2023.

Zubaidillah, Muh Haris. *Ilmu Jarh Wa Ta’dil*. 2018. <https://doi.org/10.31219/osf.io/y8wt6>.

- ابن الجوزي، عبد الرحمن بن علي. *الضعفاء والمتروكون*. الأولى Edited by القاضي، عبد الله. بيروت: دار الكتب العلمية، 1986.
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي. *النكت على كتاب ابن الصلاح*. الأولى Edited by المدخلي، ربيع بن هادي عمير. المدينة المنورة، المملكة العربية السعودية: عمادة البحث العلمي بالجامعة الإسلامية، 1984.
- . *لسان الميزان*. 1 Edited by عبد الفتاح أبو غدة. بيروت: دار البشائر الإسلامية، 2002.
- الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. الأولى Edited by مرعب، محمد عوض. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001.
- البهائي، عادل طه and امل. "قضايا العلم والتعليم والتعلم عند الإمام الذهبي من خلال كتاب سير أعلام النبلاء." *مجلة كلية التربية. بورسعيد* 24: 229–60 (2018), no. 24.
- الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد. *الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية*. 4th ed. Edited by أحمد عبد الغفور عطار. بيروت: دار العلم للملايين، 1987.
- الذهبي، محمد بن أحمد. *الموقظة*. الأولى Edited by حامد، أحمد بن شهاب. الكويت: دار ركانز للنشر والتوزيع، 2018.
- . *تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام*. Vol. 1. بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003.
- . *ديوان الضعفاء والمتروكين وخلق من المجبولين وثقات فيهم*. الثانية Edited by الأنصاري، حماد بن محمد. مكة: مكتبة النهضة الحديثة، 1967.
- . *سير أعلام النبلاء*. Vol. 3. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1985.
- . *ميزان الاعتدال في نقد الرجال*. Vol. 1. بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963.
- الطويل، د عبد الله بن إبراهيم. "المكانة الاجتماعية للواعظ من خلال كتاب "سير أعلام النبلاء" للحافظ الذهبي." *مجلة العلوم الشرعية*. (2020) no. 45.
- العزاوي، ثاير نومان مسير أحمد. "أشهر العلماء العرب المسلمين وإسهاماتهم في علم الفلك من خلال كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي (ت748هـ/1348م)." *Arab Science Heritage Journal* 20, no. 2 (2023).
- الفراهيدي، الخليل بن أحمد بن عمرو بن تميم البصري، أبو عبد الرحمن. *كتاب العين*. Edited by المخزومي، مهدي and السامرائي، إبراهيم. بيروت: دار ومكتبة الهلال، n.d.
- حسن، تبارك فليح and ا د احمد عبد الكاظم. "المكانة العلمية والادارية لعلماء الاندلس من كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي." *Journal of the College of Education for Humanities, University of Thi-Qar*, 2025, 335–50.
- سالم (مؤلف)، أحمد، يحيى عبده. "الأحاديث التي حكم عليها الإمام الذهبي ت. 748 هـ بالنعارة في كتابه سير أعلام النبلاء: دراسة نقدية 1-2." *مجلة القلم للعلوم الإنسانية والتطبيقية (علمية-دورية-محكمة)* 22 (2021): 304–8, no. 48.
- سلامة، د إبراهيم خليل أحمد بني. "المطروح عند المحدثين-دراسة نظرية تطبيقية." *مجلة العلوم الشرعية* 2 65, no. (2022).
- غافل، شهاب أحمد and أميد أسعد عمر. "علماء علوم القرآن الوافدين إلى المدينة المنورة من خلال كتاب سير أعلام النبلاء للذهبي (ت 847هـ-744م)." *Journal of Kirkuk University Humanity Studies* 20, no. 1 (2025).



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



**HISTORIOGRAFI PENULISAN HADIS DI SYAM:
(Studi Komparatif Atas Metodologi Al-Mizzi Dan Adh-Dhahabī Dalam Rijāl Al-Hadis)**

Ahmad Al Haitami
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
alhaitamiahmad28@gmail.com

Ali Tantowi
Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta
ali.afaf99@gmail.com

ABSTRACT

This study analyzes the development of hadith historiography in the region of Syam through a comparative examination of two foundational works in the field of Rijāl al-Ḥadīth: Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl by Jamāl al-Dīn al-Mizzī and Siyar A'lām an-Nubalā' by Shamsuddīn ad-Dhahabī. The objective of this research is to describe the methodologies employed by both scholars in compiling biographical information on hadith transmitters and to identify the essential similarities and differences between their approaches. The findings reveal that al-Mizzī applied an encyclopedic alphabetical structure, focusing mainly on narrators found in the al-Kutub al-Tis'ah, with extensive attention to isnad-related details such as teachers, students, and scholarly evaluations. In contrast, al-Dhahabi organizes his work chronologically based on intellectual generations (ṭabaqāt), highlighting not only hadith transmission but also the intellectual development, scholarly contributions, and critical assessments of individuals. Despite these methodological differences, both works offer substantial contributions to the foundation of rijāl al-ḥadīth and remain authoritative primary references for contemporary hadith studies.

Keywords: Historiography, Rijāl al-Ḥadīth, Syam, Al-Mizzi, Al-Dhahabi

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji perkembangan historiografi penulisan hadis di wilayah Syam melalui studi komparatif terhadap dua karya penting dalam disiplin rijal al-hadis, yaitu *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya Jamaluddin Al-Mizzi dan *Siyar A'lām an-Nubalā'* karya Syamsuddin Adh-Dhahabī. Kajian ini bertujuan untuk mendeskripsikan metodologi penyusunan biografi para perawi hadis yang digunakan kedua ulama tersebut, serta mengidentifikasi persamaan dan perbedaan mendasar di antara keduanya. Hasil analisis menunjukkan bahwa Al-Mizzi menerapkan model penyusunan alfabetis yang bersifat ensiklopedis dan terfokus pada perawi *al-Kutub al-Tis'ah*, dengan perhatian besar terhadap informasi sanad seperti daftar guru, murid dan penilaian ulama. Sementara itu, Adh-Dhahabī menyusun biografi berdasarkan pembagian tingkatan (*tabaqāt*) secara kronologis, tidak hanya menyoroti aspek periwayatan hadis tetapi juga perjalanan intelektual, kontribusi keilmuan, serta kritik ilmiah terhadap tokoh. Meskipun berbeda orientasi, kedua karya tersebut memiliki kontribusi signifikan dalam menguatkan fondasi ilmu *Rijāl al-Hadis*, dan hingga kini menjadi rujukan utama dalam penelitian hadis.

Kata Kunci: Historiografi, *Rijāl al-Hadis*, Syam, Al-Mizzi, Adh-Dhahabī

A. PENDAHULUAN

Secara historis, proses penulisan hadis mengalami beberapa perkembangan sampai bisa menyebar luas ke berbagai wilayah di luar Makkah dan Madinah. Pada awal abad pertama Hijriah, penulisan hadis tidak dilakukan secara intens oleh kalangan sahabat maupun tabi'in, hal itu dikarenakan perhatian mereka masih terfokus terhadap penulisan Al-Qur'an. Selain itu, terdapat larangan penulisan hadis juga menjadi salah satu sebab hadis di abad pertama Hijriah tidak ditulis.¹⁰³ Meskipun demikian, terdapat sebagian para sahabat yang memiliki catatan-catatan (*shahifah*) pribadi terkait hadis Nabi ﷺ.¹⁰⁴

Semangat penulisan hadis terjadi setelah perintah resmi yang dikeluarkan oleh Khalifah Umar bin Abdul Aziz kepada gubernur Madinah, Abu Bakar bin Hazm dan gubernur-gubernur di wilayah-wilayah yang lain. Setelah itu, perintah penulisan hadis tersebut disambut baik oleh para ulama di berbagai wilayah¹⁰⁵, seperti: Ibnu Juraij (w. 179 H) dan Ibnu Ishaq (w. 151 H) di Makkah, Malik bin Anas (w. 179 H), Ar-Rabi bin Sabih (w. 160 H), Sa'id bin Abi 'Arubah (w. 156 H) di Madinah, Hammad bin Salamah (w. 176 H) di Bashrah, Sufyan Ats-Tsauri (w. 161

¹⁰³ Nawir Yuslem, *Ulumul Hadis* (Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001), hlm. 95.

¹⁰⁴ Abdul Haris, *Usul Al-Hadis: Teori Dasar Studi Hadis Nabi Muhammad*, cet. ke-3. (Yogyakarta: FEBI UIN Sunan Kalijaga, 2024), hlm. 35.

¹⁰⁵ Fahmi Andaluzi, Repa Hudan Lisalam, dan Abdul Fatah, "Studi Hadis Tematik Klasik dan Kontemporer (Model dan Karakteristik)," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025), hlm. 87-88.

H) di Kufah, Al-Awza'i (w. 156 H) di Syam, Husyaim (w. 188 H) di Wasith, Ma'mar (w. 153 H) di Yaman, Jarir bin Abdul Hamid (w. 188 H) dan Ibnu Al-Mubarak (w. 181 H) di Khurasan¹⁰⁶. Masa-masa ini disebut dengan masa-masa awal pengodifikasian hadis secara resmi.

Seiring dengan berjalannya waktu, penulisan hadis ini semakin berkembang dan beragam, serta melahirkan ilmu-ilmu yang berkaitan dengan hadis setidaknya yang dikenal dengan istilah ilmu riwayat, yang membahas cara periwayatan, pembukuan atau penulisan hadis Nabi ﷺ. Sementara itu, ilmu *dirayah* adalah ilmu yang membahas tentang *hal-ahwal* sanad, matan, cara menerima dan menyampaikan hadis, sifat perawi, dan lain-lain¹⁰⁷. Adapun cabang-cabang ilmu dari ilmu *dirayah* ini sangat banyak, diantaranya adalah ilmu *Tarikh ar-Ruwah*¹⁰⁸.

Cabang ilmu ini mencoba menelaah berbagai macam hal yang menyangkut periwayatan hadis, seperti sejarah lahir dan wafatnya para perawi, guru dan muridnya, perjalanan dalam mencari hadis (*riḥlah fī ṭalab al-ḥadīth*), dan lain-lain. Banyak ulama yang juga mencoba menyusun kitab-kitab dari cabang ilmu ini, seperti: *al-Ṭabaqāt al-Kubrā* karya Muhammad bin Sa'ad (w. 230H), *Tārīkh Al-Kabir* karya Al-Bukhari (w. 256 H), *Tahdzib At-Tahdzib* karya Ibnu Hajar Al-Atsqalani (w. 852 H), dan lain-lain¹⁰⁹.

Tren penulisan kitab *Tarikh ar-Ruwah* semacam ini juga banyak diikuti oleh para ulama di berbagai wilayah, salah satunya di wilayah Syam. Terdapat beberapa kitab yang disusun oleh para ulama Syam, seperti: *Tarikh Dimasyqi* karya Ibnu Asakir (w. 571), *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya Al-Mizzi (w. 742 H), dan *Siyar A'lam an-Nubala* karya Adh-Dhahabī (w. 748 H). Dari ketiga kitab tersebut, penulis hanya membahas dua kitab, yaitu: *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya Al-Mizzi dan *Siyar A'lam an-Nubala* karya Adh-Dhahabī. Pada tulisan ini, penulis mencoba menelaah bagaimana metodologi atau *manhaj* yang digunakan oleh al-

¹⁰⁶ Muhammad Abu Zahw, *Al-Hadis wa Al-Muhaddisun aw Inayah Al-Ummah Al-Islamiyyah bi As-Sunnah An-Nabawiyyah* (Beirut: Dar al-Kitab al-Arabiyy, 1983), hlm. 244.

¹⁰⁷ Alamsyah, *Ilmu-Ilmu Hadis (Ulum Al-Hadis)* (Bandar Lampung: CV. Anugrah Utama Raharja, 2015), hlm. 26-28.

¹⁰⁸ Zaky Muhammad Aqil, "Kajian Kitab Al-Isti'ab fi Ma'rifat Al-Ashab: Metodologi dan Sistematika Penulisan Biografi Sahabat Dalam Kitab Al-Isti'ab Karya Ibnu 'Abd Al-Barr," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025), hlm. 2.

¹⁰⁹ Haris, *Usul Al-Hadis*, hlm. 72; Lainuvar, "Revolusi Digital Dalam Studi Hadis: Takhrij Hadis Melalui Jawami' Al-Kalim," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 1 (2025), hlm. 74.

Mizzi dan Adh-Dhahabī dalam menyusun kedua kitab tersebut, dari temuan tersebut kemudian dicoba untuk menganalisis perbedaan metodologi antara keduanya.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif berbasis studi kepustakaan (*library research*) yang diarahkan untuk mengkaji secara mendalam konstruksi historiografi penulisan hadis di wilayah Syam melalui dua karya monumental dalam disiplin rijal al-hadis, yaitu *Tahdzīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya Jamaluddin Al-Mizzi dan *Siyar A'lām an-Nubalā'* karya Syamsuddin Adh-Dhahabī. Pendekatan ini dipilih karena objek kajian berupa teks klasik (*turāth*) yang memerlukan pembacaan filologis dan analitis terhadap muatan pengetahuan di dalamnya. Data penelitian diperoleh dari dua jenis sumber: (1) sumber primer, yaitu kedua kitab karya Al-Mizzi dan Adh-Dhahabī, beserta naskah atau tahqiq yang menjadi rujukan otoritatif; dan (2) sumber sekunder berupa kitab biografi, literatur *Ulūm al-Hadīth*, jurnal ilmiah, penelitian terdahulu, dan karya akademik yang relevan dengan perkembangan historiografi hadis serta peran kedua tokoh di Syam.

Prosedur penelitian dimulai dengan pengumpulan data melalui inventarisasi karya yang berkaitan dengan objek dan tema penelitian. Tahap berikutnya ialah penyaringan data berdasarkan relevansi dan kredibilitas ilmiahnya, kemudian dilanjutkan dengan analisis tekstual menggunakan teknik *content analysis* untuk membaca struktur metodologi, pola penyusunan, cakupan perawi, pendekatan kritik ilmiah, serta keluasan informasi rijal al-hadis pada kedua kitab. Setelah data masing-masing karya dianalisis, penelitian dilanjutkan dengan metode analisis komparatif, yaitu menelaah secara sistematis persamaan dan perbedaan antara Al-Mizzi dan Adh-Dhahabī dalam membangun konstruksi historiografi penulisan hadis. Analisis juga memperhatikan konteks historis perkembangan keilmuan hadis di Syam pada abad ke-7/8 H, sehingga interpretasi yang dihasilkan selaras dengan kondisi sosial-intelektual masa itu. Temuan akhir kemudian disintesis untuk memberikan kesimpulan mengenai kontribusi metodologis dan signifikansi akademik kedua karya terhadap studi *Rijal al-Hadis*, baik dalam perspektif klasik maupun kajian hadis kontemporer.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Jamaluddin Abu Al-Hajjaj Al-Mizzi (w. 742 H)

a. Biografi

Perhelatan politik, terutama pada masa pemerintahan Dinasti Mamluk Bahri, berhasil menghentikan laju kehancuran pasukan Mongol yang telah menggulingkan Kekhalifahan Abbasiyyah di Baghdad. Pasukan Syam juga telah berhasil membersihkan pasukan Mongol yang berada di sebelah barat kota Baisan, di tanah Palestina pada pertempuran Ain Jalut.¹¹⁰ Pada kondisi yang demikian, lahirlah seorang ulama terkemuka, khususnya di bidang ilmu Rijāl al-Ḥadīth, yaitu Jamaluddin Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Zakki bin Abdurrahman bin Yusuf bin Ali bin Abdul Malik bin Abi Zahr Al-Kalbi Al-Qudha'i Al-Mizzi yang lahir pada malam kesepuluh bulan Rabi'ul Akhir tahun 654 H di pinggiran kota Aleppo. Al-Mizzi merupakan seseorang yang berasal dari bangsa Arab dan silsilahnya bersambung kepada Kalb Qudha'iyyah, yang telah menetap di wilayah Syam sejak masa awal. Kemudian Al-Mizzi berpindah ke Damaskus dan tinggal di daerah Al-Mizzah. Al-Mizzah juga dikenal sebagai Mizzah Al-Kalb karena bani Al-Kalb merupakan bagian terbesar dari penduduk desa ini sejak masa awal Islam.¹¹¹

Adapun di dalam aspek pendidikan Al-Mizzi sejak masa kecil, keluarga Al-Mizzi bukanlah keluarga yang memiliki perhatian atau mengarahkannya untuk mencari hadis. Bahkan dikatakan juga bahwa keluarganya bukanlah keluarga yang terkenal karena keilmuan dan di dalam hal menuntut ilmu, ayahnya Al-Mizzi juga tidak termasuk ulama yang masyhur. Oleh karena itu, Al-Mizzi harus menempuh perjalanan untuk mencari hadis secara mandiri. Al-Mizzi mulai mencari hadis ketika usianya 21 tahun, yaitu pada tahun 675 H¹¹². Permulaan Al-Mizzi di dalam mendengar hadis dari gurunya yaitu Syaikh Al-Musnid Al-Mua'amar Zainuddin Abu Al-Abbas Ahmad bin Abu Al-Khair Salamah bin Ibrahmi Ad-Dimasyqi Al-Haddad Al-Hanbali (w. 678 H). Hadis yang pertama Al-Mizzi dengar dari gurunya adalah hadis-hadis dalam kitab *Hilyah Al-Auliya'* karya Abu Nu'aim, dan Al-Mizzi banyak meriwayatkan dari guru tersebut.¹¹³

Al-Mizzi banyak melakukan perjalanan ke berbagai kota yang ada di wilayah Syam, seperti: Al-Quds, Homs, Hamah dan Baalbek. Ketika Al-Mizzi melakukan perjalanan dalam

¹¹⁰ Jamaluddin Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Zakki Al-Mizzi, *Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*, vol. 1 (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1983), hlm. 11.

¹¹¹ Ibid, hlm. 13.

¹¹² Ibid, hlm. 14.

¹¹³ Ibid, hlm. 15.

rangka menunaikan ibadah haji, ia juga mengambil hadis di Makkah dan Madinah. Lalu pada tahun 683 H, Al-Mizzi juga melakukan perjalanan ke Mesir kemudian ia mendengar hadis di Kairo, Iskandariyah dan Bilbais. Lalu ketika Al-Mizzi berada di Iskandariyah, tepatnya pada tahun 684 H, ia membaca hadis kepada Shadru Ad-Din Sahnun (w. 695 H).¹¹⁴

Di antara guru-guru Al-Mizzi yang berasal dari Syam yaitu: Ahmad bin Abi Al-Khoir Salamah, Qasim bin Abu Bakar Al-Irbili, Ibrahim bin Ismail Ad-Duraji, Abu Al-Faraj Abdurrahman bin Abi Umar, Al-Miqdad bin Habbatullah Al-Qaisi, Umar bin Muhammad bin Abi Asrun, Al-Muslim bin Muhammad bin Allan, Ahmad bin Shayban, dan sejumlah tokoh lain di Syam. Adapun ketika Al-Mizzi pergi ke Mesir, ia mendengar hadis dari para ulama yang ada disana, diantaranya yaitu: Al-Aziz Abdul Aziz Al-Harani, Ibnu Khathib Al-Mizzah dan Ghazi Al-Halawi. Guru Al-Mizzi lainnya yaitu: Ibnu Taimiyah, Al-Barzali, Adh-Dhahabī, Ibnu Sayyid An-Nas, dan masih banyak guru lain dari Al-Mizzi yang tidak terhitung jumlahnya.¹¹⁵ Selain itu, Al-Mizzi juga belajar dari Syaikh Muhyiddin An-Nawawi. Ibnu Hajar mengatakan bahwa Al-Mizzi memiliki daftar guru yang berjumlah hampir seribu guru. Dalam proses belajarnya, Al-Mizzi banyak mempelajari kitab-kitab hadis yang tebal (induk) seperti: *al-Kutub al-Tis'ah*, *al-Musnad*, *Mu'jam Al-Kabir*, *Tarikh Al-Khathib*, *An-Nasab karya Az-Zubair*, *As-Sunan Al-Kabir*, *Al-Mustakhraj 'ala Muslim*, *Al-Hilyah*, *Ad-Dala'il*, dan kitab-kitab kecil seperti *Al-Wafa*.¹¹⁶

Mengenai semangat dan ketekunannya dalam menuntut ilmu, sosok Al-Mizzi tentu tidak perlu diragukan lagi, sebagaimana ucapan Adh-Dhahabī yang dikutip oleh Tajuddin As-Subki bahwa ia belum pernah melihat orang yang lebih hafal daripada empat orang, yaitu: Ibnu Daqiq Al-I'd, Ad-Dimyathi, Ibnu Taimiyah dan Al-Mizzi. Dari pendapat Adh-Dhahabī ini, Tajuddin As-Subki memberikan komentar bahwa ia tidak pernah melihat dari keempat orang ini, melainkan Al-Mizzi, dan ia belum pernah melihat orang yang lebih kuat hafalannya selain tiga orang, yaitu: Al-Mizzi, Adh-Dhahabī dan ayahnya (Ali bin Abdul Kafi).¹¹⁷ Ketekunannya di dalam ilmu terlihat dari banyaknya pujian yang diutarakan oleh para ulama baik yang semasa

¹¹⁴ Ibid, hlm. 16.

¹¹⁵ Abdul Wahhab bin Ali As-Subki, *Thobaqat Asy-Syafiyyah Al-Kubra*, vol. 10 (Kairo: Dar Ihya AL-Kutub AL-Arabiyyah, 1964), hlm. 401.

¹¹⁶ Ahmad bin Ali Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A'yan Al-Miah As-Saminah*, vol. 4 (Beirut: Dar Al-Jil, 1993), hlm. 457.

¹¹⁷ As-Subki, *Thobaqat Asy-Syafiyyah Al-Kubra*, hlm. 396.

ataupun setelahnya, dan ujian-ujian yang dialami oleh Al-Mizzi juga tidak luput menjadi konsekuensi dari perbedaan pandangannya. Adapun di dalam aspek transmisi keilmuan, Ibnu Hajar menjelaskan bahwa sebagian besar ahli hadis dari Damaskus dan daerah-daerah yang lainnya pernah menimba ilmu darinya (Al-Mizzi), serta mengambil manfaat, dan bertanya terkait persoalan-persoalan yang sulit. Ibnu Hajar juga menambahkan bahwa Al-Mizzi merupakan orang yang paling hafal tentang biografi para perawi dan paling tahu tentang para perawi, baik dari kalangan Arab ataupun non-arab.¹¹⁸ Hal ini dapat dilihat melalui salah satu karyanya yang sangat terkenal, yaitu *Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*.

Al-Mizzi wafat pada hari Sabtu, 12 Safar 742 H di Dar Al-Hadis Al-Asyrafyyah dan dimakamkan di Pemakaman Sufiyyah¹¹⁹. Sebelum wafat, Al-Mizzi telah menderita sakit selama beberapa hari dan tidak kunjung sembuh. Hingga suatu ketika ia akan menyampaikan hadis menjelang waktu Jum'at, ia berdiri untuk bersiap-siap, dan perutnya terasa sakit. Al-Mizzi menyangka sakitnya itu hanya sakit perut biasa, tetapi ternyata penyakit tersebut adalah taun (*tā'ūn*) dan terus menderita sakit hingga ia wafat.¹²⁰

b. Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal

Sebagaimana yang telah disebutkan sebelumnya, bahwa salah satu karya monumental dari Al-Mizzi adalah kitab *Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*. Al-Mizzi menulis karyanya ini pada bulan Muharram 705 H dan menyelesaikannya pada hari raya Iduladha tahun 712 H. Al-Mizzi membutuhkan waktu sekitar 8 tahun untuk menyusun kitab ini. Kitab ini difokuskan pada salah satu bidang dari cabang ilmu hadis, yaitu bidang *Rijal al-Hadis*, karena di dalamnya berisi biografi para perawi hadis dari *al-Kutub al-Tis'ah* dan kitab lainnya, serta di dalamnya juga mencakup biografi sahabat Nabi ﷺ, tabi'in, dan para perawi setelahnya.¹²¹ Meskipun demikian Al-Mizzi bukanlah orang pertama yang menyusun kitab tentang perawi dari *al-Kutub al-Sittah*, sebelumnya sudah ada kitab semacam ini yaitu kitab *Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal* karya Al-Hafidz Muhammad Abdul Ghani bin Abdul Wahid Al-Maqdisi (w. 600 H). Akan tetapi, menurut Al-Mizzi setelah meneliti dan memahami kitab tersebut, masih terdapat banyak

¹¹⁸ Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A'yan Al-Miah As-Saminah*, hlm. 459.

¹¹⁹ As-Subki, *Thobaqat Asy-Syafiiyyah Al-Kubra*, hlm. 401.

¹²⁰ Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A'yan Al-Miah As-Saminah*, hlm. 461.

¹²¹ Shofil Fikri dkk., "Studi Kitab Rijal Al Hadist Dari Tahdzib At Tahdzib, Tahdzib Al- Kamal Fil Asma', Dan Mizan I'tidal," Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan 1, no. 4 (2024), hlm. 376.

kekurangan, di antaranya yaitu masih banyak biografi para perawi yang tidak dicantumkan sehingga jumlahnya tidak sesuai dengan yang seharusnya.¹²²

Sebagaimana yang telah disebutkan, bahwasanya Al-Mizzi menganggap kitab *Al-Kamal* karya Abdul Ghani masih terdapat banyak kekurangan. Oleh karena itu terdapat beberapa kelebihan dari kitab karya Al-Mizzi, di antaranya adalah sebagai berikut. Pertama, pada kitab karya Al-Mizzi mencakup perawi-perawi dari *al-Kutub al-Sittah* yang belum tercakup pada kitab *Al-Kamal* karya Abdul Ghani. Kedua, Al-Mizzi pada kitabnya mencantumkan beberapa nama perawi yang mirip dengan perawi dari *al-Kutub al-Sittah*, yang mana perawi tersebut bukanlah perawi dari *al-Kutub al-Sittah* dengan tujuan untuk diferensiasi. Ketiga, Al-Mizzi di dalam kitabnya mencantumkan sejarah tentang perawi tersebut, serta mencantumkan jalur periwayatan (isnad) dari siapa dan kepada siapa perawi tersebut meriwayatkan, dan juga memberikan pandangan para ulama terhadap perawi tersebut. Keempat, Al-Mizzi di akhir kitabnya menambahkan empat bab penting yang tidak ditulis sama sekali oleh kitab *Al-Kamal* karya Abdul Ghani. Kelima, pada kitabnya, Al-Mizzi mencoba merujuk kepada sumber-sumber asli yang tidak dirujuk oleh kitab sebelumnya. Keenam, Al-Mizzi melakukan verifikasi serta menjelaskan kekeliruan-kekeliruan terhadap informasi sejarah yang disebutkan pada kitab sebelumnya.¹²³ Dari sini dapat terlihat bahwa Al-Mizzi secara tidak langsung memberikan penjelasan lebih lanjut ataupun catatan-catatan tambahan dari karya kitab sebelumnya yaitu *Al-Kamal fi Asma Ar-rijal* karya Abdul Ghani.

Pada bagian akhir mukadimah kitab *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl*, Al-Mizzi mengemukakan beberapa catatan, metodologi, serta saran, antara lain:¹²⁴

- 1) Al-Mizzi mencantumkan catatan dalam karyanya tersebut bahwasanya sahabat Nabi ﷺ, disusun secara terpisah antara laki-laki dan perempuan. Namun, Al-Mizzi berpendapat bahwa sebaiknya disamakan, untuk menghindari kekeliruan pembaca yang awam, yang mungkin menyangka seorang sahabat sebagai tabi'in ketika ia meriwayatkan dari sahabat lainnya.
- 2) Al-Mizzi juga mengatakan bahwa di dalam penyusunan kitabnya ini menyebutkan bahwa perawi laki-laki diurutkan berdasarkan abjad, khusus untuk huruf alif dan mim,

¹²² Ibid, hlm. 8.

¹²³ Abu Al-Hajjaj Al-Mizzi, *Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal*, vol. 1 (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, t.t.), hlm. 43-45.

¹²⁴ Ibid, hlm. 154-156.

Al-Mizzi memulai dengan nama Ahmad dan Muhammad, sebagai bentuk penghormatan terhadap kemuliaan nama tersebut. Kemudian untuk nama kakek dan ayah disusun dengan urutan yang serupa. Setelah Al-Mizzi selesai menyusun nama berdasarkan abjad, juga memberikan susunan nama perawi berdasarkan *kunyah* disebabkan karena aspek popularitas *kunyah* tersebut. Sedangkan untuk perawi perempuan disusun secara terpisah.

- 3) Al-Mizzi memberikan saran kepada pembaca kitabnya untuk memiliki pengetahuan dasar seputar tata bahasa Arab, ilmu *ushul*, ilmu *furu*, ilmu hadis, sejarah dan peristiwa-peristiwa penting. Karena dengan demikian, manfaat yang didapat dari kitab ini jauh lebih banyak.

2. Syamsuddin Adh-Dhahabī (w. 748 H)

a. Biografi

Salah satu ulama ahli hadis kelahiran Syam adalah imam Adh-Dhahabī, seorang ulama bergelar al-Hafidz. Nama aslinya yaitu Muhammad bin Ahmad bin Utsman bin Qaymaz bin Abdullah At-Turkumani, yang lahir pada tanggal 3 bulan Rabi'ul Akhir 673 H.¹²⁵ Jika dilihat dari tahun lahirnya, dapat dipahami bahwa Al-Mizzi dan Adh-Dhahabī adalah ulama yang semasa pada abad ke-7 Hijriah. Adh-Dhahabī lahir di lingkungan yang pada saat itu terjadi perseteruan antara kelompok Hanabilah dan Asy'ariyah, sebagaimana yang telah disebutkan bahwa Adh-Dhahabī lahir dari keluarga At-Turkumani yang nasabnya bersambung kepada Bani Tamim.¹²⁶ Di samping itu, Adh-Dhahabī juga kerap disebut sebagai Ibnu Adh-Dhahabī yang memiliki arti “anak pengrajin emas” dikarenakan ayahnya yang bekerja sebagai pengrajin emas. Di sisi lain, ayahnya Adh-Dhahabī juga mendengar *Shahih Al-Bukhari* dari Miqdan Al-Qaisy.¹²⁷

Adapun di dalam pencarian ilmunya pada tahun 690 H, ketika usianya 18 tahun, Adh-Dhahabī memiliki perhatian di dalam dua bidang ilmu, yaitu *qirā'āt* (tata cara baca Al-Qur'an yang berbeda-beda) dan hadis. Di dalam bidang ilmu *qirā'āt*, sekitar pada tahun 691 H, Adh-Dhahabī dan teman-temannya pergi menemui seorang guru *qirā'āt* yang bernama Jamaluddin Abu Ishaq Ibrahim bin Dawud Al-Asqalani (w. 692 H). Gurunya ini merupakan murid dari seorang imam *qirā'at* ternama yaitu Syaikh

¹²⁵ Ahmad bin Ali Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A'yan Al-Mi'ah As-Saminah*, vol. 3 (Beirut: Dar Al-Jil, 1993), hlm. 336.

¹²⁶ Muhammad bin Ahmad Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam An-Nubala*, vol. 1 (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1996), hlm. 14-15.

¹²⁷ Ibid, hlm. 16.

‘Alam Ad-Din As-Sakhawi (w. 643 H). Ketika Adh-Dhahabī belajar dengan gurunya, Syaikh Ibrahim bin Dawud, ia hanya belajar sampai akhir Surat al-Qashash, kemudian ia lanjut belajar *qirā’āt* dari Syaikh Ibrahim bin Ghali Al-Muqri Ad-Dimasyq. Pada akhirnya, Adh-Dhahabī berhasil menghatamkan untuk 7 bacaan *qirā’āt*.¹²⁸

Adapun dalam upayanya menghimpun hadis, Adh-Dhahabī memulainya pada tahun 690 H, ia mulai mencari dan meriwayatkan hadis secara langsung dari Ibnu Ghadir, Ibnu Asakir, Yusuf Al-Ghasuli dan para ulama yang masih hidup dari yang telah disebutkan dan ulama setelahnya. Kemudian Adh-Dhahabī melakukan perjalanan dalam rangka mencari hadis (*rihlah fi thalabil hadis*) seperti kebiasaan para ulama ahli hadis sebelumnya. Adapun ketika Adh-Dhahabī melakukan perjalan ke Kairo, ia berguru kepada Al-Abraquhi, Ad-Dimyathi, Ibnu Sawwaf, Al-Gharafi dan ulama-ulama yang lain.¹²⁹ Terdapat hal menarik sebelum keberangkatannya ke Mesir pada tahun 697 H,¹³⁰ yang ketika itu usianya mencapai 24 tahun. Adh-Dhahabī sangat menyesali ketidakmampuannya untuk melakukan perjalanan dalam rangka mencari hadis. Hal ini dikarenakan ayahnya melarangnya untuk melakukan perjalan. Adh-Dhahabī baru diperbolehkan melakukan perjalanan ketika usianya 20 tahun di tahun 693 H. Izin tersebut hanya untuk perjalanan-perjalan pendek ke beberapa kota yang ada di Syam.¹³¹ Adh-Dhahabī rela mengubur semangatnya dalam rangka melakukan perjalanan mencari hadis demi menaati ayahnya.

Inilah kesungguhan Adh-Dhahabī terhadap ilmu, khususnya kedua bidang ilmu tersebut. Adh-Dhahabī menjadi seorang pengajar utama di halaqah pembacaan *qirā’āt Naja* di kota Damaskus, menggantikan Syamsuddin Al-Iraqi.¹³² Adh-Dhahabī juga mengajar hadis di Turbah Ummu Shalih dan tempat-tempat lainnya¹³³. Kesungguhannya terhadap ilmu bukan hanya terbatas pada pengajaran saja, tetapi juga terhadap karya-karya yang dibuatnya, diantaranya yaitu; *Tarikh al-Islam*, *at-Tarikh al-Awsath*, *Tarikh ash-Shaghir*, *Siyar A’lam an-Nubala*, *Thabaqat al-Huffaz*, *Thabaqat al-Qurra*, *Mukhtashar Tahdzib al-Kamal*, *al-Kasyif*, *al-Mujarrad*, *at-Tajrid*, *al-Mizan*, *al-Mughni*, *Musytabih an-Nisbah*, *Mukhtashar al-Atraf*, *Takhlis al-Mustadrak*, *Mukhtashar Sunan al-Baihaqi*, *Mukhtasah al-Muhalla*, *al-Mu’jam al-Kabir*, *al-Mu’jam ash-Shaghir*, *Mukhtash bi al-Muhaddisin*. Dari semua karyanya ini, terlihat bagaimana Adh-Dhahabī sangat mumpuni di dalam bidang hadis, khususnya ilmu *Rijal al-Hadis*. Bahkan As-Suyuthi menjelaskan bahwa para pakar hadis saat ini, khususnya di bidang

¹²⁸ Ibid, hlm. 20-21.

¹²⁹ Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A’yan Al-Miah As-Saminah*, hlm. 337.

¹³⁰ Adz-Dzahabi, *Siyar A’lam An-Nubala*, hlm. 27.

¹³¹ Ibid, hlm. 25.

¹³² Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A’yan Al-Miah As-Saminah*, hlm. 338.

¹³³ Jalaluddin Abdurrahman As-Suyuti, *Thabaqat Al-Huffaz* (Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah, 1983), hlm. 522.

Rijal al-Hadis dan cabang ilmu hadis yang lain, mereka bergantung pada empat orang, yaitu: Al-Mizzi, Adh-Dhahabī, Al-Iraqi, dan Ibnu Hajar.¹³⁴

Beberapa tahun sebelum Adh-Dhahabī wafat, ia mengalami kebutaan. Penglihatannya semakin hari semakin memburuk hingga mengalami kebutaan. Iapun wafat pada malam ketiga bulan Dzulqa'dah 748 H di Damaskus.¹³⁵

b. *Siyar A'lām an-Nubalā'*

Salah satu karya Adh-Dhahabī yang sangat masyhur adalah kitab *Siyar A'lām an-Nubalā'*. Dalam mukadimah *pentahqiq*, yaitu Syekh Husain Asad dkk. menyebutkan beberapa perbedaan nama kitab ini, di antaranya, ada Sholahuddin As-Shafadi dan Ibnu Duqmaq yang menamainya *Tarikh an-Nubala*, sementara Ibnu Syakir Al-Kutubi menamainya *Tarikh Ulama' an-Nubala*, sementara Tajuddin As-Subki menamainya kitab *an-Nubala*, dan masih banyak lagi perbedaan penyebutan nama kitab ini. Adapun nama *Siyar A'lām an-Nubalā'* berasal dari manuskrip yang ditemukan di perpustakaan Sultan Ahmad III pada catatan pinggirnya disetiap jilid. Manuskrip ini menurut *pentahqiq* merupakan salinan pertama dari naskah aslinya yang merupakan tulisan tangan Adh-Dhahabī antara tahun 739 H atau kurang, sampai 743 H.¹³⁶ Akhirnya, nama ini menjadi nama yang paling dikenal hingga saat ini.

Penyusunan kitab *Siyar A'lām an-Nubalā'* dilakukan setelah Adh-Dhahabī selesai menyusun kitab *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A'lām*. Ia menulis kitab ini dari tahun 739 H atau sebelum itu, lalu dirampungkan hingga jilid ke-13 pada tahun 743 H¹³⁷. Walaupun demikian, Syekh Husain Asad dkk. berpendapat bahwa mustahil jika kitab *Siyar A'lām an-Nubalā'* disusun selama tujuh tahun, sedangkan sebelumnya Adh-Dhahabī baru menyelesaikan karya besarnya yaitu *Tārīkh al-Islām wa Wafayāt al-Masyāhīr wa al-A'lām*.¹³⁸

Adapun di dalam menyusun kitabnya ini, Adh-Dhahabī menyusun berdasarkan *thabaqat*. Akan tetapi terkhusus untuk jilid pertama dan kedua, Adh-Dhahabī membahas sirah Nabi Muhammad ﷺ serta empat Khalifah Rasyidin, yaitu: Abu Bakar Ash-Shiddiq, Umar bin Al-Khathab, Utsman bin Affan dan Ali bin Abi Thalib. Dalam menyusun bagian ini, Adh-Dhahabī tidak menulis ulang, melainkan merujuk kepada kitab *Tārīkh al-Islām*.¹³⁹ Adapun pada bagian lainnya, sebagaimana yang telah disebutkan bahwa

¹³⁴ Ibid, hlm. 521-522.

¹³⁵ Al-Atsqalani, *Ad-Durar Al-Kaminah fi A'yan Al-Miah As-Saminah*, hlm. 338.

¹³⁶ Adz-Dzahabi, *Siyar A'lam An-Nubala*, hlm. 91-92.

¹³⁷ Ibid, hlm. 92.

¹³⁸ Ibid, hlm. 93.

¹³⁹ Ibid, hlm. 93.

penyusunannya berdasarkan *thabaqat* dan membaginya menjadi 40 *thabaqat*¹⁴⁰. Tingkatan-tingkatan ini sebagaimana yang lazim dilakukan oleh para ulama sebelumnya di dalam menyusun karya tulis sejarah. Dimulai dari masa Nabi ﷺ, kemudian Sahabat, Tabi'in, Atba At-Tabiin, dan seterusnya.

Dalam rujukannya ketika mengambil biografi dari masing-masing tokoh, sebagaimana yang telah disebutkan bahwa Adh-Dhahabī merupakan ulama yang kaya akan pengetahuan terhadap biografi-biografi. Hal ini diketahui melalui karyanya, *Tarikh al-Islam*, sehingga yang menjadi sumber rujukan dari setiap tokoh yang disebutkan dalam kitab *Siyar A'lām an-Nubalā'* adalah kitab *Tarikh al-Islam* yang Adh-Dhahabī pilih dari setiap tokohnya.¹⁴¹ Sedangkan unsur-unsur yang Adh-Dhahabī cantumkan dari masing-masing tokoh ini ke dalam kitabnya, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, seperti: nama tokoh, nasab, gelar, kunyah, penisbatan, waktu lahir dan wafat, masa pencarian ilmu, orang-orang yang mengambil ilmu dari tokoh tersebut, dan juga menjelaskan kedudukan keilmuan serta akidahnya melalui pendapat para ulama terpercaya baik yang bersifat kritik (*jarh*) maupun pujian (*ta'dil*)¹⁴². Dapat dipahami dari sini bahwa Adh-Dhahabī memiliki perhatian terhadap kritik tokoh (*an-naqd*) yang mana ini merupakan ciri khas dari seorang pakar hadis. Inilah metode-metode yang digunakan oleh Adh-Dhahabī di dalam kitabnya, *Siyar A'lām an-Nubalā'*, sebagaimana yang disebutkan dan dipaparkan secara rinci di dalam mukadimah *pentahqiq* dari Syekh Husain Asad dkk.

3. Analisis Antara Kedua Karya

Jamaluddin Al-Mizzi dan Syamsuddin Adh-Dhahabī merupakan dua ulama besar terutama di dalam bidang hadis. Hal ini dapat dilihat melalui karya-karyanya seperti *Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal* karya Al-Mizzi, serta *Siyar A'lām An-Nubala* karya Adh-Dhahabī. Keduanya merupakan ulama yang berasal dari kota yang sama, Damaskus, yang ada di wilayah Syam. Bisa juga dikatakan bahwa keduanya hidup di abad yang sama, abad ke-7 Hijriah. Kontribusi keduanya di dalam bidang hadis terutama mengenai para perawi hadis (*Rijal al-Hadis*) tidak perlu diragukan lagi, bahkan As-Suyuti mengatakan bahwa di dalam persoalan ilmu *Rijal al-Hadis* tidak ada yang lebih istimewa dari kedua ulama tersebut.¹⁴³ Hal tersebut tidaklah mengherankan, karena jika dilihat dari karya-karya yang telah ditulis, tidak diragukan lagi kepiawan kedua ulama tersebut di dalam menyusun kitab yang berisikan tokoh-tokoh, khususnya perawi hadis.

¹⁴⁰ Ibid, hlm. 97.

¹⁴¹ Ibid, hlm. 109.

¹⁴² Ibid, hlm. 115.

¹⁴³ As-Suyuti, *Thabaqat Al-Huffaz*, hlm. 521-522.

Dari kedua karya yang telah disebutkan di atas, terdapat beberapa persamaan dan perbedaan, di antaranya adalah sebagai berikut:

Aspek	Perbedaan		Persamaan
	<i>Tahdzib Al-Kamal fi Asma Ar-Rijal</i>	<i>Siyar A'lam An-Nubala</i>	
Fokus	Berfokus pada perawi hadis dari <i>al-Kutub at-Tis'ah</i> .	Berfokus pada tokoh-tokoh Islam dari berbagai disiplin ilmu.	Menyajikan biografi penting dari para tokoh Islam.
Sumber Rujukan	Rujukan utama yaitu kitab <i>Al-Kamal</i> karya Abdul Ghani.	Rujukan utama yaitu kitabnya sendiri, <i>Tārīkh al-Islām</i> .	Menjadi hasil pengembangan dari literatur rujukan sebelumnya.
Model Penyusunan	Nama tokoh disusunurut sesuai alfabet.	Nama tokoh disusun berdasarkan tingkatan generasinya (<i>thabaqat</i>).	Memiliki sistematika penulisan tokoh yang terstruktur.
Informasi Rijal Al-Hadis	Berisi data guru, murid, dan penilaian ulama.	Disusun berdasarkan kronologis (sejarah). Data guru, murid, dan penilaian ulama tidak lengkap.	Berisi informasi seputar <i>Rijal Al-Hadis</i> .

Dari perbedaan dan persamaan yang telah disebutkan di atas, keduanya memberikan sumbangsih besar terutama di dalam bidang *Rijal al-Hadis*. Hingga saat ini, kedua karya tersebut tetap menjadi rujukan utama (sumber primer) dalam melihat informasi yang berkaitan dengan para perawi hadis.

D. KESIMPULAN

Penyebaran Islam ke berbagai wilayah, termasuk Syam, memberikan kontribusi signifikan tidak hanya pada aspek religius, tetapi juga pada proses transmisi keilmuan, khususnya hadis Nabi Muhammad ﷺ. Kemajuan suatu peradaban dapat ditinjau dari perkembangan tradisi intelektualnya, yang dalam konteks ini adalah ilmu hadis. Kontribusi pemikiran hadis di wilayah Syam, terutama dalam bidang *Rijal al-Hadis*, tercermin melalui kehadiran dua tokoh besar, yaitu Jamaluddin al-Mizzi dan Syamsuddin adz-Dzahabi.

Kontribusi kedua tokoh tersebut tertuang dalam karya monumental mereka, yaitu: *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' ar-Rijāl* karya al-Mizzi dan *Siyar A'lām an-Nubalā'* karya adz-Dzahabi. Meskipun kedua kitab tersebut memberikan kontribusi yang besar, akan tetapi terdapat beberapa perbedaan dan persamaan di dalam penyusunannya, seperti: fokus utama, sumber rujukan, model penyajian, dll. Kendati demikian, keduanya masih menjadi rujukan utama (sumber primer) di dalam penelusuran informasi perawi hadis hingga saat ini. Hal ini merupakan buah dari kesungguhan serta ketelitian tinggi kedua ulama tersebut dalam menjaga autentisitas transmisi hadis.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abu Zahw, Muhammad. *Al-Hadis wa Al-Muhaddisun aw Inayah Al-Ummah Al-Islamiyyah bi As-Sunnah An-Nabawiyyah*. Beirut: Dar Al-Kitab Al-Arabiyy, 1983.
- Adh-Dhahabī, Muuhammad bin Ahmad. *Siyar A'lam An-Nubala*. Vol. 1. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1996.
- Alamsyah. *Ilmu-Ilmu Hadis (Ulum Al-Hadis)*. Bandar Lampung: CV.Anugrah Utama Raharja (AURA), 2015.
- Al-Atsqalani, Ahmad bin Ali. *Ad-Durar Al-Kaminah fī A'yan Al-Miah As-Saminah*. Vol. 4. Beirut: Dar Al-Jil, 1993.
- . *Ad-Durar Al-Kaminah fī A'yan Al-Mi'ah As-Saminah*. Vol. 3. Beirut: Dar Al-Jil, 1993.
- Al-Mizzi, Abi Al-Hajjaj. *Tahdzib Al-Kamal fī Asma Ar-Rijal*. Vol. 1. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, t.t.
- Al-Mizzi, Jamaluddin Abu Al-Hajjaj Yusuf bin Zakki. *Tahdzib Al-Kamal fī Asma Ar-Rijal*. Vol. 1. Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 1983.
- Andaluzi, Fahmi, Repa Hudan Lisalam, dan Abdul Fatah. “Studi Hadis Tematik Klasik dan Kontemporer (Model dan Karakteristik).” *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025).
- Aqil, Zaky Muhammad. “Kajian Kitab Al-Isti'ab fī Ma'rifat Al-Ashab: Metodologi dan Sistematika Penulisan Biografi Sahabat Dalam Kitab Al-Isti'ab Karya Ibnu 'Abd Al-Barr.” *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025).
- As-Subki, Abdul Wahhab bin Ali. *Thobaqat Asy-Syafiyyah Al-Kubra*. Vol. 10. Kairo: Dar Ihya AL-Kutub Al-Arabiyyah, 1964.
- As-Suyuti, Jalaluddin Abdurrahman. *Thabaqat Al-Huffaz*. Beirut: Dar Al-Kutub Al-Alamiyyah, 1983.

- Fikri, Shofil, Muhammad Anwar Notarisza Hidayat, Rizki Mustika Trijayanti, Shalya Haggie Narah Suki, dan Muhammad Faizin Al-Ansor. "Studi Kitab Rijal Al Hadist Dari Tahdzib At Tahdzib, Tahdzib Al- Kamal Fil Asma', Dan Mizan I'tidal." *Jurnal Kajian Islam Dan Sosial Keagamaan* 1, no. 4 (2024).
- Haris, Abdul. *Usul Al-Hadis Teori Dasar Studi Hadis Nabi Muhammad Saw.* 3 ed. Yogyakarta: Fakultas Ekonomi dan Bisnis Islam UIN Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2024.
- Lainuvar. "Revolusi Digital Dalam Studi Hadis: Takhrij Hadis Melalui Jawami' Al-Kalim." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 1 (2025): 27. doi:10.24235/jshn.v3i1.9010.
- Yuslem, Nawir. *Uhumul Hadis*. Jakarta: PT. Mutiara Sumber Widya, 2001.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



**PENGARUH STRUKTUR KABILAH DALAM MASYARAKAT ARAB TERHADAP
TRANSMISI HADIS PADA MASA SAHABAT:
(Analisis Sosiohistoris dan Sanad)**

Muhammad Ilham Al-Faiz Saputra

Ilmu Hadis

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

ilhamalfaizz@gmail.com

Tajul Arifin

Ilmu Hadis

Universitas Islam Negeri Sunan Gunung Djati

tajularifin64@uinsgd.ac.id

ABSTRACT

This study examines the influence of tribal structure in Arab society on hadith transmission during the era of the Companions, employing a socio-historical analytical approach. The tribal structure, grounded in genealogical bonds and group solidarity ('ashabiyyah), functioned as a primary social network that shaped the pathways of hadith transmission—both facilitating its wide distribution and potentially generating social preferences in narration. Using library research methodology, this study analyzes empirical patterns from isnad chains of major Companions distributed across tribal affiliations (Quraysh, Ansar, and non-Arab mawali). The findings reveal that tribal networks served as effective channels for transmitting hadith across regions, yet simultaneously generated selection pressures that hadith scholars addressed through systematic isnad criticism and narrator evaluation (jarh wa-ta'dil). Critically, this study places these findings in dialogue with contemporary hadith scholarship—including the works of Joseph Schacht, G.H.A Juynboll, Mustafa al-A'zami, and Jonathan A.C. Brown—arguing that tribal context neither undermines hadith authenticity nor is peripheral to understanding it, but rather constitutes a socio-historical variable that the hadith sciences were designed to account for. This interdisciplinary approach contributes a methodology for bridging hadith studies and social history.

Keywords: tribal structure, hadith transmission, companions, isnad, 'ashabiyyah

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji pengaruh struktur kabilah dalam masyarakat Arab terhadap transmisi hadis pada masa sahabat dengan menggunakan pendekatan analitis sosiohistoris. Struktur kabilah yang berbasis pada hubungan genealogis dan solidaritas kelompok (*'ashabiyyah*) berfungsi sebagai jaringan sosial utama yang membentuk jalur transmisi hadis sekaligus memfasilitasi penyebarannya secara luas dan berpotensi menimbulkan preferensi sosial dalam periwayatan. Dengan metode studi kepustakaan (*library research*), penelitian ini menganalisis pola empiris sanad para perawi besar berdasarkan afiliasi kabilah utama, yaitu Quraisy, Anshar, dan mawali non-Arab. Temuan penelitian menunjukkan bahwa jaringan kabilah menjadi sarana efektif distribusi hadis lintas wilayah, tetapi pada saat yang sama juga menciptakan tekanan selektif yang direspons oleh ulama hadis melalui kritik sanad dan penilaian perawi (*jarh wa-ta'dīl*). Secara kritis, penelitian ini mendialogkan temuan tersebut dengan kajian hadis kontemporer, termasuk karya Joseph Schacht, G. H. A. Juynboll, Mustafa al-A'zami, dan Jonathan A. C. Brown. Penelitian ini berargumen bahwa konteks kabilah tidak melemahkan autentisitas hadis, melainkan merupakan variabel sosiohistoris yang justru diakomodasi dalam disiplin ilmu hadis. Pendekatan interdisipliner ini berkontribusi terhadap pengembangan metodologi yang menjembatani ilmu hadis dan sejarah sosial.

Kata Kunci: *struktur kabilah, transmisi hadis, sahabat, sanad, 'ashabiyyah*

A. PENDAHULUAN

Hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Al-Qur'an yang memiliki peran sentral dalam menjelaskan, merinci, dan mengimplementasikan ajaran syariat. Eksistensi hadis tidak dapat dilepaskan dari proses periwayatan yang melibatkan manusia sebagai subjek utama, yakni para sahabat sebagai generasi pertama penerima dan penyampai ajaran Nabi. Dalam disiplin ilmu hadis, aspek transmisi (*riwayah*) menjadi perhatian utama, terutama yang berkaitan dengan keakuratan sanad dan kredibilitas para perawi. Sebagaimana dijelaskan dalam *Muqaddimah Ibn al-Shalah*, keabsahan hadis sangat bergantung pada integritas (*'adalah*) dan ketelitian (*dabt*) para perawi dalam meriwayatkan hadis.¹⁴⁴ Kajian hadis tidak hanya bersifat tekstual dan akademis, tetapi juga memiliki dampak nyata terhadap pembentukan pemahaman keagamaan masyarakat, sebagaimana dibuktikan oleh penelitian Muthalib dkk. mengenai pengaruh pengajian hadis terhadap pemahaman fikih di komunitas masjid.¹⁴⁵

¹⁴⁴ Ibn Al-Ṣalāḥ, *Muqaddimah Ibn Al-Ṣalāḥ Fī 'ulūm Al-Ḥadīth* (Beirut: Dār al-Fikr, 2002).hlm. 17.

¹⁴⁵ Abd. Muthalib, Bisri Tujang, dan Isnain La Harisi, "Pengaruh Kajian Hadis Umdatul Ahkam terhadap Pemahaman Fikih Hadis di Masjid Ar Rahmah Sumbersari Jember," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits*, Vol. 2 No. 2 (2024). <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/693>

Proses transmisi hadis, bagaimanapun, tidak berlangsung dalam ruang sosial yang steril. Para sahabat hidup dalam struktur masyarakat Arab yang khas dan berbasis kabilah (*tribal society*), yang menjadikan loyalitas kelompok (*'ashabiyyah*) sebagai fondasi utama interaksi sosial. Struktur ini tidak hanya membentuk pola hubungan sosial, tetapi juga memengaruhi distribusi pengetahuan, termasuk dalam periwayatan hadis. Ibn Khaldun dalam *Al-Muqaddimah* menjelaskan bahwa *'ashabiyyah* merupakan kekuatan sosial yang menentukan kohesi, solidaritas, dan otoritas dalam suatu masyarakat. Konsep tersebut menjadi kerangka analitis yang sangat relevan untuk memahami dinamika transmisi hadis.¹⁴⁶

Persoalan yang kemudian muncul adalah sejauh mana struktur kabilah memengaruhi pola transmisi hadis secara empiris. Apakah terdapat korelasi antara afiliasi kabilah perawi dan intensitas periwayatan? Bagaimana metodologi ilmu hadis merespons potensi bias sosial yang muncul dari struktur tersebut? Pertanyaan-pertanyaan tersebut belum memperoleh jawaban yang memadai dalam literatur ilmu hadis, baik klasik maupun kontemporer. Kajian seperti *Studies in Early Hadith Literature* karya Mustafa al-A'zami dan *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith* karya G. H. A. Juynboll memang membahas aspek transmisi dan autentisitas hadis, tetapi belum secara spesifik menganalisis kabilah sebagai unit analisis sosial dalam pola periwayatan.¹⁴⁷

Penelitian ini berupaya mengisi celah tersebut dengan mengajukan pendekatan sosiohistoris yang bersifat analitis empiris. Berbeda dengan kajian terdahulu yang cenderung deskriptif, penelitian ini memetakan pola distribusi perawi berdasarkan afiliasi kabilah, menganalisis jalur sanad secara konkret, serta mendialogkan temuan tersebut dengan perdebatan kontemporer mengenai autentisitas dan transmisi hadis. Dengan demikian, kebaruan penelitian ini terletak pada tiga aspek, yaitu: (1) penggunaan data sanad sebagai bukti empiris pengaruh kabilah; (2) analisis komparatif antara kabilah Quraisy, Anshar, dan mawali dalam transmisi hadis; serta (3) posisi kritis terhadap kajian orientalis maupun apologetis melalui kerangka sosiohistoris yang lebih berimbang.

Penelitian ini bertujuan untuk: (1) menganalisis karakter struktur kabilah dalam masyarakat Arab pada masa sahabat; (2) memetakan pola empiris transmisi hadis dalam

¹⁴⁶ Abd al-Rahman Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004).hlm 125.

¹⁴⁷ Jalal al-Din Al-Suyuti, *Tadrib Al-Rawi Fi Sharh Taqrib Al-Nawawi* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah).hlm. 45.

konteks afiliasi kabilah; (3) mengkaji mekanisme ilmu hadis dalam mengantisipasi potensi bias sosial; dan (4) mendialogkan temuan penelitian dengan kajian hadis kontemporer. Hasil penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi terhadap pengembangan metodologi studi hadis yang lebih interdisipliner dan kontekstual.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode studi kepustakaan (*library research*) yang bersifat deskriptif analitis. Sumber primer yang digunakan meliputi kitab-kitab *rijal*, seperti *Tahdhib al-Kamal* karya al-Mizzi, *Al-Tabaqat al-Kubra* karya Ibn Sa'd, dan *Siyar A'lam al-Nubala'* karya al-Dhahabi, serta kitab-kitab induk hadis (*al-Kutub al-Sittah*). Adapun sumber sekunder mencakup kajian metodologi hadis klasik, seperti *Muqaddimah Ibn al-Shalah*, *Al-Kifayah* karya al-Khatib al-Baghdadi, dan *Tadrib al-Rawi* karya al-Suyuthi, serta kajian kontemporer oleh Mustafa al-A'zami, G. H. A. Juynboll, Joseph Schacht, dan Jonathan A. C. Brown.

Analisis dilakukan melalui tiga tahapan, yaitu: (1) identifikasi dan kategorisasi perawi berdasarkan afiliasi kabilah dengan menggunakan sumber *rijal*; (2) pemetaan pola sanad untuk melihat korelasi antara struktur kabilah dan jalur transmisi hadis; serta (3) analisis komparatif antara kasus transmisi yang autentik dan yang bermasalah untuk mengukur dampak faktor kabilah. Pendekatan ini memungkinkan pergeseran dari deskripsi menuju analisis empiris yang lebih kuat mengenai hubungan antara struktur kabilah dan transmisi hadis.

Pemilihan tujuh perawi produktif (*mukthirūn*) yang dianalisis dalam Tabel 1 didasarkan pada tiga kriteria yang ditetapkan sebelum pengumpulan data (*a priori*), yaitu: (1) kuantitas riwayat, yakni perawi yang meriwayatkan hadis dalam jumlah signifikan berdasarkan rekapitulasi al-Suyuthi dalam *Tadrib al-Rawi* dan Ibn Hajar dalam *Al-Isabah*, dengan jumlah riwayat lebih dari 800 hadis; (2) representasi kabilah, yaitu ketujuh perawi dipilih untuk mewakili tiga kategori afiliasi utama yang menjadi fokus kajian ini, yakni Quraisy, Anshar, dan non-Arab (*mawali*); serta (3) ketersediaan data biografis, yaitu perawi yang memiliki entri lengkap dalam kitab *rijal* utama sehingga afiliasi kabilah, wilayah transmisi, dan penilaian ulama dapat diverifikasi secara memadai.

Pembatasan penelitian pada generasi sahabat (*thabaqat al-shahabah*) dilakukan secara konsisten untuk menjaga fokus analisis pada periode awal pembentukan transmisi hadis. Berdasarkan kriteria tersebut, tujuh perawi yang terpilih mencakup representasi Quraisy, yaitu Ibn Umar, Aisyah, dan Ibn Abbas; Anshar, yaitu Anas ibn Malik dan Abu Sa' id al-Khudri; non-Quraisy Arab, yaitu Ibn Mas'ud dari Hudhail; serta *mawali* non-Arab, yaitu Abu Hurairah dari Daws. Dengan demikian, analisis komparatif lintas kabilah dapat dilakukan secara proporsional.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Struktur Kabilah dalam Masyarakat Arab Masa Sahabat

Struktur sosial masyarakat Arab pada masa sahabat dibangun di atas sistem kabilah yang menjadi fondasi utama dalam menentukan identitas, loyalitas, dan posisi sosial individu. Kabilah tidak sekadar merupakan kelompok genealogis, tetapi juga menjadi unit sosial-politik yang mengatur berbagai aspek kehidupan, mulai dari perlindungan dan distribusi sumber daya hingga kehormatan kolektif. Ibn Hazm dalam *Jamharat Ansab al-Arab* mendokumentasikan secara rinci lebih dari 400 kabilah beserta silsilah dan hierarkinya. Hal tersebut menunjukkan betapa kompleksnya sistem genealogis ini sebagai basis organisasi sosial masyarakat Arab, baik pada masa pra-Islam maupun pasca-Islam.¹⁴⁸ Sejalan dengan itu, Philip K. Hitti dalam *History of the Arabs* menegaskan bahwa sistem kabilah merupakan institusi paling fundamental dalam peradaban Arab yang fungsinya tidak tergantikan, bahkan setelah munculnya agama dan negara.¹⁴⁹

Namun demikian, kedatangan Islam membawa pergeseran normatif yang signifikan terhadap loyalitas sosial masyarakat Arab. Islam secara tegas melakukan reorientasi dari fanatisme kesukuan (*'ashabiyyah jāhiliyyah*) menuju solidaritas berbasis keimanan (*ukhuwwah islāmiyyah*). Al-Qur'an surat Al-Hujurat ayat 13 menegaskan bahwa kemuliaan manusia di sisi Allah ditentukan oleh ketakwaan, bukan oleh nasab atau kabilah.¹⁵⁰ Nabi Muhammad

¹⁴⁸ Ali ibn Ahmad Ibn Hazm, *Jamharat Ansab al-Arab*, ed. Abd al-Salam Muhammad Harun (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah, 1983), hlm. 1-12.

¹⁴⁹ Philip K. Hitti, *History of the Arabs* (London: Macmillan, 1970), hlm. 25-28.

¹⁵⁰ QS. Al-Hujurat [49]: 13.

Ṣallallahu alaihi wasalam juga secara eksplisit melarang fanatisme kabilah yang mengarah pada kezaliman, sebagaimana diriwayatkan dalam hadis Abu Dawud.¹⁵¹

Meskipun demikian, reorientasi nilai tersebut tidak serta-merta menghapus struktur kabilah sebagai realitas sosial yang hidup. Hadis Nabawi tidak hanya berfungsi sebagai sumber hukum, tetapi juga sebagai instrumen pembentuk kohesi sosial dalam masyarakat Muslim, sebagaimana ditunjukkan oleh kajian Azzahra dan Taqna'in mengenai hubungan antara hadis dan stabilitas sosial.¹⁵² Ibn Khaldun mencatat bahwa *'ashabiyyah* tetap bertahan sebagai mekanisme kohesi sosial, hanya saja mengalami sublimasi dari solidaritas berbasis darah menuju solidaritas berbasis nilai religius yang tetap memanfaatkan jaringan kabilah sebagai infrastrukturnya.¹⁵³ Hal inilah yang menjadikan struktur kabilah tetap relevan sebagai variabel analitis dalam memahami transmisi hadis pada masa sahabat. Struktur tersebut tidak lagi merepresentasikan fanatisme kesukuan, melainkan jaringan sosial yang telah terislamkan dan berfungsi sebagai saluran distribusi pengetahuan keagamaan.

Konsep *'ashabiyyah* yang dianalisis Ibn Khaldun memiliki relevansi langsung terhadap dinamika transmisi hadis. *'Ashabiyyah* bukan sekadar solidaritas emosional, tetapi merupakan mekanisme kepercayaan dan distribusi otoritas yang terstruktur. Dalam masyarakat Arab, seseorang dipercaya bukan hanya karena rekam jejaknya secara individual, tetapi juga karena reputasi kabilahnya. Ini berarti bahwa sebelum sistem *jarh wa-ta'dil* berkembang secara penuh, penerimaan awal terhadap perawi hadis tidak terlepas dari konteks kabilah mereka.¹⁵⁴

Meskipun Islam melakukan reorientasi nilai dengan menggantikan fanatisme kabilah (*'ashabiyyah jahi liyyah*) dengan persaudaraan iman (*ukhuwwah islamiyyah*), struktur sosial kabilah tidak serta-merta terhapus. Nabi Muhammad *Ṣallallahu alaihi wasalam* sendiri tetap mengakui realitas struktur kabilah dalam berbagai keputusan sosial dan administratif, seperti dalam distribusi rampasan perang dan penunjukan pemimpin. Hadis riwayat Abu Dawud

¹⁵¹ Abu Dawud, *Sunan Abi Dawud*, Kitab al-Adab, no. 5119.

¹⁵² Dinda Intan Azzahra G.W. dan Taqna'in, "Kohesi Sosial dalam Perspektif Hadis Nabawi dan Pengaruhnya terhadap Stabilitas Negara," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits*, Vol. 1 No. 2 (2023), hlm. 196–210.
<https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/501>

¹⁵³ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah* (Beirut: Dar al-Fikr, 2004), hlm. 130-135.

¹⁵⁴ Ibn Khaldun, *Al-Muqaddimah*, hlm. 130.

menegaskan batas penggunaan *'ashabiyyah*: ia dilarang ketika mendukung kezaliman, tetapi bukan berarti institusi kabilah secara keseluruhan dihapus.¹⁵⁵

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ خَالِدٍ الدِّمَشْقِيُّ، حَدَّثَنَا الْفَرَّايُّ، حَدَّثَنَا سَلَمَةُ بْنُ بِشْرِ الدِّمَشْقِيُّ، عَنْ بَنَتِ وَائِلَةَ بْنِ الْأَسْقَعِ،
أَنَّهَا سَمِعَتْ أَبَاهَا، يَقُولُ قُلْتُ يَا رَسُولَ اللَّهِ مَا الْعَصَبِيَّةُ قَالَ " أَنْ تُعِينَ قَوْمَكَ عَلَى الظُّلْمِ "

Diriwayatkan dari Wathilah bin Al-Asqa': Saya bertanya: Wahai Rasulullah! Apa itu asabiyyah? Beliau menjawab: Bahwa kamu membantu kaummu dalam kezaliman. (HR. Abu Dawud, no. 5119)

Transformasi yang terjadi pada masa sahabat adalah pergeseran dari *'ashabiyyah* berbasis darah menuju jaringan sosial yang lebih etis dan religius, namun tetap mempertahankan fungsi sosialnya sebagai jaringan kepercayaan. Inilah yang membuat struktur kabilah tetap relevan dalam menganalisis transmisi hadis bukan sebagai sumber bias semata, tetapi sebagai infrastruktur sosial yang menopang penyebaran pengetahuan.

2. Pola Empiris Transmisi Hadis Berdasarkan Afiliasi Kabilah

Untuk memahami pengaruh struktur kabilah secara empiris, perlu dilakukan pemetaan terhadap distribusi perawi berdasarkan afiliasi kabilah. Data dari *Al-Tabaqat al-Kubra* karya Ibn Sa'd dan *Tahdhib al-Kamal* karya al-Mizzi memungkinkan mengidentifikasi pola tersebut. Tabel berikut merangkum distribusi perawi produktif (*mukthirun*) berdasarkan kabilah pada generasi sahabat:

Perawi / Sahabat	Kabilah / Afiliasi	Jumlah Hadis (±)	Wilayah Transmisi
Abu Hurairah	Daws (Yaman) / mawla	5.374	Madinah, Mesir
Abdullah ibn Umar	Quraisy (Bani Adi)	2.630	Madinah, Makkah
Anas ibn Malik	Khazraj (Anshar)	2.286	Basrah
Aisyah binti Abi Bakr	Quraisy (Bani Taym)	2.210	Madinah
Abdullah ibn Abbas	Quraisy (Bani Hasyim)	1.660	Makkah, Thaif
Abdullah ibn Mas'ud	Hudhail (bukan Quraisy)	848	Kufah
Abu Sa'id al-Khudri	Khazraj (Anshar)	1.170	Madinah

Tabel 1. Distribusi Perawi Produktif (Mukthirun) Berdasarkan Afiliasi Kabilah

¹⁵⁵ Sulaimān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abu Dawud, Kitab Adab, Bab Tentang 'Asabiyyah* (Beirut).no. 5119

Data pada Tabel 1 mengungkapkan beberapa pola signifikan. Pertama, dominasi perawi dari kabilah Quraisy, terutama subkabilah Bani Hasyim, Bani Taym, dan Bani Adi, dalam jumlah hadis yang diriwayatkan mencerminkan kedekatan mereka dengan Nabi serta posisi sentral mereka dalam masyarakat Islam awal. Kedua, kemunculan Abu Hurairah yang berasal dari kabilah Daws di Yaman dan berstatus sebagai *mawali* sebagai perawi dengan jumlah riwayat terbanyak menunjukkan bahwa sistem kabilah tidak sepenuhnya bersifat determinan. Faktor kedekatan personal dengan Nabi dan intensitas pembelajaran (*mulazamah*) ternyata dapat melampaui batasan kabilah. Ketiga, distribusi geografis transmisi hadis berkorelasi erat dengan perpindahan kabilah-kabilah tertentu. Perawi Anshar mendominasi Madinah dan Basrah, sedangkan perawi Quraisy tersebar ke berbagai wilayah seiring dengan ekspansi Islam.¹⁵⁶

Pola tersebut semakin terlihat ketika dianalisis melalui sanad-sanad yang membentuk apa yang dikenal sebagai *silsilat al-dhahab* (rantai emas). Jalur Malik–Nafi’–Ibn Umar yang dikenal sebagai salah satu sanad paling sahih, memperlihatkan hubungan antara Ibn Umar dari kabilah Quraisy dan Nafi’, maulanya yang berasal dari kalangan non-Arab. Hal ini menunjukkan bahwa struktur patron-klien (*walā’*) dalam sistem kabilah justru menjadi mekanisme yang memperkuat transmisi hadis. Hubungan antara maula dan tuannya sering kali lebih intens dibandingkan dengan hubungan guru dan murid pada umumnya.¹⁵⁷

3. Analisis Studi Kasus: Sanad Autentik versus Sanad Bermasalah

Untuk memperjelas bagaimana struktur kabilah berperan dalam transmisi hadis, analisis berikut membandingkan dua kasus yang mencerminkan sisi positif dan negatif pengaruh struktur tersebut.

a. Kasus Pertama: Sanad *Silsilat al-Dhahab*

Hadis berikut diriwayatkan oleh Ibn Umar mengenai peristiwa Perang Ahzab dan keputusan Nabi terkait Bani Quraizhah, sebagaimana tercantum dalam *Shahih al-Bukhari*:

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَصْمَاءَ، حَدَّثَنَا جُوَيْرِيَةُ بْنُ أَصْمَاءَ، عَنْ نَافِعٍ، عَنِ ابْنِ عُمَرَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا. قَالَ
قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ الْأَحْزَابِ لَا يُصَلِّيَنَّ أَحَدُ الْعَصْرِ إِلَّا فِي بَنِي قُرَيْظَةَ

¹⁵⁶ Ibn Sa’d, *Al-Tabaqat al-Kubra* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyyah), Jilid 2-4.

¹⁵⁷ Al-Mizzi, *Tahdhib al-Kamal*, Jilid 29, hlm. 400.

Diriwayatkan dari Ibn Umar: Pada hari Al-Ahzab, Nabi ﷺ bersabda: "Janganlah seorang pun melaksanakan shalat Ashar kecuali di tempat Bani Quraizhah." (HR. Bukhari, no. 4119)

Perawi	Kabilah/Status	Hubungan Sosial	Penilaian Ulama
Nabi Muhammad SAW	Quraisy (Bani Hasyim)	Sumber langsung	—
Ibn Umar (w. 73 H)	Quraisy (Bani Adi)	Murid langsung Nabi	Tsiqah, hafidz
Nafi' (w. 117 H)	Mawla Ibn Umar (non-Arab)	Mawla + murid utama Ibn Umar; tinggal bersama	Tsiqah tsabat; Imam Malik: "lebih tahu dari siapapun tentang hadis Ibn Umar"
Imam Malik (w. 179 H)	Quraisy (via wala')	Murid Nafi' di Madinah	Imam hadis, huffadz al-hadith

Tabel 2. Analisis Rantai Sanad Silsilat al-Dhahab: Malik – Nafi' – Ibn Umar

Analisis pada Tabel 2 mengungkapkan temuan penting bahwa kekuatan sanad ini justru bertumpu pada hubungan mawla (patron-klien) antara Nafi' dan Ibn Umar. Nafi' bukan anggota kabilah Quraisy secara genealogis, tetapi kedekatan sosialnya dengan Ibn Umar melalui sistem *walā'*, yang merupakan bagian dari struktur kabilah, memungkinkannya meriwayatkan hadis dengan tingkat akurasi yang sangat tinggi. Al-Mizzi dalam *Tahdhib al-Kamal* mencatat bahwa Imam Malik menyatakan tidak ada seorang pun yang lebih mengetahui hadis-hadis Ibn Umar daripada Nafi'.¹⁵⁸ Temuan ini menunjukkan bahwa struktur kabilah, khususnya dalam dimensi *walā'*, justru berperan dalam memperkuat transmisi hadis, bukan melemahkannya.

b. Kasus Kedua: Riwayat Bermasalahan Akibat Fanatisme Kabilah

Di sisi lain, terdapat sejumlah riwayat yang menunjukkan bagaimana fanatisme kabilah dapat menghasilkan hadis yang bermasalahan. Ibn al-Jawzi dalam *Al-Mawdu'at* dan al-Suyuthi dalam *Al-La'ali al-Masnu'ah* mendokumentasikan sejumlah riwayat yang dikategorikan lemah atau palsu, yang kemunculannya berkaitan erat dengan kepentingan kabilah dan politik pada masa pasca-sahabat. Salah satu contoh yang signifikan adalah hadis-hadis mengenai keutamaan Bani Umayyah yang mendapat kritik keras dari para ulama hadis.

¹⁵⁸ Ibid.

Karakteristik Riwayat	Afiliasi Kabilah Perawi	Status Hadis	Kritik Ulama
Hadis: "Jika fitnah terjadi, berpeganglah kepada Bani Umayyah karena mereka pemimpin manusia"	Abu Hurairah versi palsu diriwayatkan oleh perawi simpatisan Umayyah; al-Mizzi mengidentifikasi pemalsu dalam jalur ini	<i>Mawdhu'</i>	Ibn al-Jawzi, <i>Al-Mawdū'āt</i> , Jilid 2, hlm. 33; al-Suyuthi mengkonfirmasi dalam <i>Al-La'āli</i>
Hadis memuji Yazid ibn Muawiyah dan mengaitkannya dengan sifat terpuji Nabi	Diriwayatkan oleh Ghiyath ibn Ibrahim al-Nakha'i (w. setelah 170 H), simpatisan dinasti; al-Dhahabi: " <i>kadzdzab</i> " (pendusta besar)	<i>Mawdhu'</i>	Al-Dhahabi, <i>Siyar</i> , Jilid 7; Ibn Hajar, <i>Lisan al-Mizan</i>
Hadis keutamaan kabilah Qays 'Aylan secara berlebihan atas kabilah lain	Perawi dari kabilah Qays yang tidak dikenal (<i>majhul</i>); tidak ada <i>mutabi'</i> dari jalur lain	<i>Da'if munkar</i>	Al-Mizzi, <i>Tahdhib al-Kamal</i> ; Ibn Hajar, <i>Taqrib al-Tahdhib</i>

Tabel 3. Tipologi Riwayat Bermasalah Terkait Fanatisme Kabilah

Tabel 3 menunjukkan bahwa ulama hadis telah mengidentifikasi adanya korelasi antara afiliasi kabilah perawi dengan kecenderungan munculnya riwayat yang bermasalah. Namun, yang lebih penting adalah respons metodologis yang mereka kembangkan. Kritik sanad yang dikembangkan justru sangat canggih dalam mengidentifikasi bias kabilah, dengan memeriksa perawi dari sisi integritas moral dan independensi dari kepentingan kelompok. Al-Baghdadi dalam *Al-Kifayah* menegaskan bahwa 'adalah perawi mencakup dimensi independensi dari kepentingan sosial yang dapat memengaruhi periwayatan.¹⁵⁹

Tabel 3 menunjukkan bahwa para ulama hadis telah mengidentifikasi adanya korelasi antara afiliasi kabilah perawi dan kecenderungan munculnya riwayat yang bermasalah. Namun, yang lebih penting adalah respons metodologis yang mereka kembangkan. Kritik sanad dalam tradisi ilmu hadis terbukti memiliki perangkat yang canggih untuk mengidentifikasi bias kabilah melalui pemeriksaan terhadap integritas moral perawi serta independensinya dari

¹⁵⁹ Al-Baghdadi, *Al-Kifayah fi Ilm al-Riwayah*, hlm. 25.

kepentingan kelompok. Al-Khatib al-Baghdadi dalam *Al-Kifayah* menegaskan bahwa 'adalah perawi mencakup dimensi independensi dari berbagai kepentingan sosial yang berpotensi memengaruhi periwayatan.

Ketiga contoh di atas memperlihatkan pola yang konsisten. Riwayat yang bermasalah akibat fanatisme kabilah umumnya muncul dari perawi yang memiliki kepentingan politik dan kabilah yang terdokumentasi, tidak memiliki jalur penguat (*mutābi'* atau *shāhid*) dari kabilah lain, serta memperoleh kritik *jarh* yang bersifat *mufassar* (disertai penjelasan) dari para ulama *rijal*. Temuan ini menunjukkan bahwa metodologi *jarh wa-ta'dil* secara sadar memasukkan dimensi afiliasi sosial perawi sebagai salah satu variabel penilaian.

4. Mekanisme Ilmu Hadis dalam Mengantisipasi Bias Sosial Kabilah

Temuan empiris di atas menunjukkan bahwa para ulama hadis tidak hanya menyadari potensi bias kabilah, tetapi juga secara sistematis mengembangkan instrumen metodologis untuk mengatasinya. Setidaknya ada empat mekanisme utama yang dapat diidentifikasi:

a. Sistem *isnad* sebagai alat verifikasi sosial

Persyaratan kesinambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*) secara efektif memutus jalur transmisi yang tidak dapat diverifikasi secara personal. Ketika seorang perawi mengklaim menerima hadis dari gurunya, para kritikus hadis akan memeriksa apakah keduanya pernah bertemu, tinggal di kota yang sama, atau memiliki hubungan guru-murid yang terdokumentasi. Mekanisme ini secara tidak langsung menguji validitas klaim transmisi melalui jaringan kabilah yang tidak terverifikasi.

b. *Jarh wa ta'dil* sebagai pengontrol bias individual

Sistem penilaian perawi yang dikembangkan oleh para ulama hadis secara eksplisit mencakup dimensi sosial. Al-Suyuthi dalam *Tadrib al-Rawi* mencatat bahwa perawi yang diketahui memiliki fanatisme kabilah (*'aṣabiyyah*) yang ekstrem dapat dikenai *jarh* atas dasar tersebut karena berpotensi memengaruhi objektivitas periwayatannya.¹⁶⁰

¹⁶⁰ Al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi*, hlm. 75.

Peran ulama hadis dalam menjaga autentisitas riwayat tidak hanya berlangsung pada masa klasik, tetapi juga berlanjut pada era kontemporer. Hal ini ditunjukkan oleh kajian Mulkan dan Cahya mengenai kontribusi Al-Albani dalam pengembangan kritik hadis.¹⁶¹

c. Verifikasi melalui jalur transmisi majemuk (*tawatur* dan *i'tibar*)

Para ulama hadis mengembangkan metode pengecekan silang terhadap berbagai jalur sanad yang berbeda. Apabila suatu hadis hanya diriwayatkan melalui jalur satu kabilah tertentu tanpa dukungan atau konfirmasi dari jalur periwayatan lain, kondisi tersebut menjadi indikasi awal yang memerlukan pemeriksaan lebih lanjut. Metode ini secara efektif mengurangi potensi dominasi satu kabilah dalam transmisi hadis tertentu.

d. *Rihlah* ilmiah sebagai mekanisme lintas kabilah

Tradisi perjalanan ilmiah (*rihlah fi thalab al-hadith*) yang berkembang sejak masa sahabat memungkinkan suatu hadis diperiksa melalui berbagai jalur periwayatan yang berasal dari beragam kabilah dan wilayah. Mekanisme ini menciptakan sistem verifikasi silang yang bersifat organik sehingga dominasi suatu kabilah dalam satu wilayah dapat diuji dan diverifikasi melalui tradisi periwayatan yang berkembang di wilayah lain.

5. Dialog dengan Kajian Hadis Kontemporer

Temuan penelitian ini perlu didialogkan secara kritis dengan perdebatan dalam kajian hadis kontemporer, khususnya perdebatan antara sarjana Barat dan sarjana Muslim mengenai autentisitas dan transmisi hadis.

Joseph Schacht dalam *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (1950) berpendapat bahwa sebagian besar hadis merupakan konstruksi yang muncul pada masa belakangan dan kemudian diproyeksikan ke masa Nabi, sehingga transmisi hadis dipandang bersifat retroaktif.¹⁶² Tesis ini kemudian mendapat kritik metodologis serius karena Schacht dinilai

¹⁶¹ Izzulhaq Mulkan dan Nafis Pratama Cahya, "Usaha Imam Muhaddits Syaikh Al-Albani dalam Menjaga Stabilitas Negara," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits*, Vol. 2 No. 1 (2024), hlm. 95–113. <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i1>

¹⁶² Joseph Schacht, *The Origins of Muhammadan Jurisprudence* (Oxford: Clarendon Press, 1950), hlm. 4-5 dan 149-163. Pada bagian ini Schacht mengajukan tesisnya yang kontroversial bahwa hadis-hadis hukum (*legal traditions*) sebagian besar merupakan produk perkembangan hukum Islam abad ke-2 Hijriah yang kemudian diproyeksikan (*back-projected*) ke otoritas yang lebih tua—termasuk Nabi—untuk memberikan legitimasi.

mengabaikan bukti-bukti dokumentasi hadis awal dan menerapkan standar ganda dalam analisis sanad-nya.¹⁶³ G. H. A. Juynboll dalam *Muslim Tradition* mengembangkan lebih lanjut tesis tersebut dengan mengidentifikasi apa yang disebutnya sebagai *common link*, yaitu seorang perawi yang menjadi pusat penyebaran hadis ke berbagai jalur periwayatan, yang menurutnya dapat menjadi indikasi adanya fabrikasi hadis.¹⁶⁴ Dalam kerangka argumentasi keduanya, faktor kabilah dan jaringan sosial justru dipandang sebagai bukti bahwa hadis merupakan konstruksi sosial yang terbentuk dalam perkembangan sejarah berikutnya.

Sebaliknya, Muhammad Mustafa al-A'zami dalam *Studies in Early Hadith Literature* dan *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence* mengajukan bantahan yang sistematis dengan menunjukkan bahwa dokumentasi hadis telah dimulai sejak periode yang sangat awal, bahkan sejak masa Nabi. Selain itu, ia menegaskan bahwa sistem sanad merupakan karakteristik khas tradisi keilmuan Islam yang tidak memiliki padanan yang setara dalam tradisi keilmuan lain. Sementara itu, Jonathan A. C. Brown dalam *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* menawarkan tinjauan yang lebih berimbang dengan mengakui kompleksitas transmisi hadis sekaligus menunjukkan bahwa kritik sarjana Barat sering kali mengabaikan kecanggihan metodologi ilmu hadis.¹⁶⁵

Penelitian ini berpandangan bahwa temuan mengenai pengaruh kabilah dalam transmisi hadis justru lebih mendukung argumentasi al-A'zami dan Brown daripada Schacht dan Juynboll. Keberadaan jaringan kabilah dalam transmisi hadis bukanlah bukti fabrikasi, melainkan konteks sosial yang lazim dalam masyarakat pramodern. Konteks tersebut secara unik telah diakomodasi dan ditangani secara eksplisit oleh metodologi ilmu hadis. Fakta bahwa para ulama hadis mengembangkan berbagai instrumen untuk mengidentifikasi dan menetralisasi bias kabilah menunjukkan adanya kesadaran epistemologis yang tinggi terhadap pengaruh faktor sosial dalam transmisi pengetahuan.

Schacht menyebut fenomena ini sebagai *"the projecting back of doctrines"* dan menjadikannya dasar argumen bahwa sistem sanad berkembang bukan sebagai alat preservasi, melainkan sebagai alat legitimasi retroaktif.

¹⁶³ Harald Motzki, *The Origins of Islamic Jurisprudence: Meccan Fiqh Before the Classical Schools*, trans. Marion H. Katz (Leiden: Brill, 2002), hlm. 1-10. Motzki, meski bukan dari kalangan Muslim, memberikan bantahan metodologis terhadap Schacht dengan menunjukkan bahwa analisis sanad yang lebih cermat justru membuktikan autentisitas sejumlah riwayat hukum awal.

¹⁶⁴ G.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition*, hlm. 206.

¹⁶⁵ Jonathan Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World* (London: Oneworld, 2009), hlm. 205.

Lebih lanjut, konsep *common link* yang diperkenalkan oleh Juynboll dapat ditafsirkan ulang dalam kerangka ini. Alih-alih dipahami sebagai indikasi fabrikasi, *common link* sering kali merupakan titik sentral dalam jaringan kabilah yang secara organik mendistribusikan hadis melalui murid-murid yang berasal dari berbagai afiliasi sosial. Analisis terhadap tokoh seperti Ibn Umar, yang hadis-hadisnya tersebar melalui banyak jalur periwayatan melalui Nafi', putranya Salim, dan murid-murid lainnya, menunjukkan bahwa konsentrasi jalur pada satu figur lebih mencerminkan otoritas keilmuan yang diakui daripada adanya fabrikasi.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa struktur kabilah dalam masyarakat Arab pada masa sahabat memiliki pengaruh yang kompleks, berlapis, dan ambivalen terhadap transmisi hadis. Melalui analisis empiris terhadap pola sanad dan distribusi perawi berdasarkan afiliasi kabilah, ditemukan tiga pola utama. Pertama, dominasi perawi Quraisy dalam jumlah riwayat mencerminkan kedekatan mereka dengan sumber transmisi, meskipun faktor tersebut bukan satu-satunya determinan. Kedua, sistem *walā'* (patron-klien) dalam struktur kabilah justru memperkuat, bukan melemahkan, keandalan transmisi hadis, sebagaimana dibuktikan oleh jalur sanad Malik–Nafi'–Ibn Umar. Ketiga, fanatisme kabilah pada masa pascasahabat memang berkontribusi terhadap munculnya riwayat-riwayat bermasalah yang kemudian direspons secara sistematis oleh para ulama hadis melalui metodologi kritik sanad.

Temuan ini memiliki tiga implikasi akademik yang signifikan. Pertama, metodologi ilmu hadis, khususnya *jarḥ wa ta'dīl*, persyaratan kesinambungan sanad, dan tradisi *riḥlah* ilmiah, dapat dipahami sebagai respons epistemologis yang canggih terhadap tantangan sosial yang ditimbulkan oleh struktur kabilah. Kedua, argumentasi Schacht dan Juynboll yang menyatakan bahwa jaringan sosial dalam transmisi hadis merupakan bukti fabrikasi tidak sepenuhnya meyakinkan karena jaringan tersebut merupakan karakteristik yang lazim dalam transmisi pengetahuan pada masyarakat pramodern dan justru telah diakomodasi dalam metodologi ilmu hadis. Ketiga, pendekatan sosiohistoris empiris yang diajukan dalam penelitian ini menawarkan perspektif metodologis yang dapat menjembatani studi ilmu hadis dan sejarah sosial.

Penelitian ini memiliki keterbatasan pada cakupan data yang dianalisis, yang masih terbatas pada perawi-perawi produktif utama. Oleh karena itu, penelitian lanjutan perlu dilakukan dengan menganalisis korpus sanad yang lebih komprehensif melalui pendekatan komputasional serta memperluas cakupan analisis hingga generasi tabi'in guna mengkaji keberlanjutan pengaruh kabilah pada fase transmisi berikutnya.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abū Dāwūd, Sulaimān ibn al-Ash'ath al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd*. Beirut: Dār al-Kitāb al-'arabī, t.t.
- Al-Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'il. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ibn Kathīr, t.t.
- Al-Dhahabī, Shams al-Dīn. *Siyar A'lām al-Nubalā'*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, 1985.
- Al-Iṣfahānī, Abū al-Faraj. *Al-Aghnānī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'alī. *Al-Jāmi' li-Akhlāq al-Rāwī wa-'Ādāb al-Sāmi'*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Khaṭīb al-Baghdādī, Aḥmad ibn 'alī. *Al-Kifāyah fī 'Ilm al-Riwāyah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Mizzī, Yūsuf ibn 'abd al-Raḥmān. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Beirut: Mu'assasah al-Risālah, t.t.
- Al-Ṣalāḥ, Ibn. *Muqaddimah Ibn al-Ṣalāḥ fī 'ulūm al-Ḥadīth*. Beirut: Dār al-Fikr, 2002.
- Al-Suyuṭī, Jalāl al-Dīn. *Al-La'ālī al-Maṣnū'ah fī al-Aḥādīth al-Mawḍū'ah*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Al-Suyuṭī, Jalāl al-Dīn. *Tadrīb al-Rāwī fī Sharḥ Taqrīb al-Nawāwī*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Azamī, Muḥammad Muṣṭafā. *On Schacht's Origins of Muhammadan Jurisprudence*. New York: John Wiley & Sons, 1985.
- Azamī, Muḥammad Muṣṭafā. *Studies in Early Hadith Literature*. Indianapolis: American Trust Publications, 1992.
- Azzahra G.W., Dinda Intan, dan Taqna'in. "Kohesi Sosial dalam Perspektif Hadis Nabawi dan Pengaruhnya terhadap Stabilitas Negara." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 2 (2023): 196–210. <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/501>
- Brown, Jonathan A.C. *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*. London: Oneworld Publications, 2009.

- Ibn al-Jawzī, 'abd al-Raḥmān ibn 'alī. *Al-Mawdū'āt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Ibn Ḥazm, 'alī ibn Aḥmad. *Jamharat Ansāb al-'Arab*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1983.
- Ibn Khaldūn, 'abd al-Raḥmān. *Al-Muqaddimah*. Beirut: Dār al-Fikr, 2004.
- Ibn Sa'd, Muḥammad ibn Sa'd. *Al-Ṭabaqāt al-Kubrā*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, t.t.
- Juynboll, G.H.A. *Muslim Tradition: Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Mulkan, Izzulhaq, dan Nafis Pratama Cahya. "Usaha Imam Muhaddits Syaikh Al-Albani dalam Menjaga Stabilitas Negara." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 1 (2024): 95–113. <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i1>
- Muthalib, Abd., Bisri Tujang, dan Isnain La Harisi. "Pengaruh Kajian Hadis Umdatul Ahkam terhadap Pemahaman Fikih Hadis di Masjid Ar Rahmah Summersari Jember." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (2024). <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/693>
- Schacht, Joseph. *The Origins of Muhammadan Jurisprudence*. Oxford: Clarendon Press, 1950.
- .



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



LARANGAN MENIMBULKAN KETAKUTAN DALAM HADIS NABI: (Studi Tematik dan Analisis Neurokardiologis terhadap Dampaknya)

Moh. Nadhif

STAI Ma'had Aly Al-Hikam Malang, Indonesia
buya.nadhif@gmail.com

Bakri Muhammad Bakhiet

Universitas Al Qur'an Al Karim, Khartoum, Sudan
bakrimuhammadbakhiet@gmail.com

Salman Khalid bin Othman

Al-Imam Muhammad ibn Saud Islamic University, Riyadh, Saudi Arabia
Salman.k.alothman@gmail.com

ABSTRACT

This study examines the Prophet Muhammad's prohibition of actions that cause fear in others (takhwīf) through a thematic hadith approach and a cautious neurocardiological reading. The primary focus of this study is the corpus of hadiths concerning the prohibition of inducing fear, particularly the hadith prohibiting Muslims from frightening one another, the prohibition against taking another person's belongings even as a joke, and the prohibition against pointing weapons at fellow Muslims. A secondary focus of the study is the physiological impact of sudden or extreme fear on the human body. This research is motivated by the growing prevalence of fear-based entertainment, particularly extreme pranks and forced horror content, which require ethical evaluation from the perspective of Prophetic traditions. This study employs a qualitative library research approach. The methods used include thematic hadith analysis (maudhū'ī), takhrīj al-hadīth, hadith commentary (sharḥ) analysis, and an interdisciplinary examination of relevant medical literature. The findings indicate that the hadiths concerning takhwīf possess a strong ethical foundation and are supported by several narrations that prohibit any form of interference with an individual's sense of psychological security. Contemporary medical literature suggests that sudden or intense fear may trigger stress responses, activation of the autonomic nervous system, hormonal changes, and increased cardiovascular burden, particularly among individuals with certain vulnerabilities. This study concludes that the prohibition of takhwīf in the hadith tradition embodies both ethical and

preventive dimensions that remain highly relevant to contemporary discussions on psychological safety, social ethics, and health awareness.

Keywords: *Hadith, Takhwīf, Fear, Neurocardiology, Islamic Ethics*

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji larangan Nabi Muhammad *Ṣallallahu ‘alaihi wasalam* terhadap tindakan yang menimbulkan ketakutan kepada orang lain (*takhwīf*) melalui pendekatan hadis tematik dan pembacaan neurokardiologis secara hati-hati. Fokus utama penelitian ini adalah korpus hadis yang berkaitan dengan larangan menimbulkan rasa takut, terutama hadis tentang larangan menakut-nakuti sesama Muslim, larangan mengambil barang milik orang lain meskipun dalam bentuk candaan, dan larangan mengarahkan senjata kepada sesama Muslim. Adapun fokus pendukung penelitian ini adalah dampak fisiologis ketakutan yang muncul secara mendadak atau ekstrem terhadap tubuh manusia. Penelitian ini dilatarbelakangi oleh maraknya praktik hiburan berbasis ketakutan, terutama *prank* ekstrem dan konten horor yang dipaksakan, yang perlu ditinjau secara etis dalam perspektif hadis Nabi. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan. Metode yang digunakan meliputi hadis tematik (*maudhū‘ī*), *takhrīj* hadis, analisis syarah hadis, serta pembacaan interdisipliner terhadap literatur medis yang relevan. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis-hadis tentang *takhwīf* memiliki landasan etis yang kuat dan didukung oleh sejumlah riwayat yang melarang segala bentuk gangguan terhadap rasa aman psikologis seseorang. Literatur medis modern menunjukkan bahwa ketakutan yang muncul secara mendadak atau dalam intensitas yang tinggi dapat memicu respons stres, aktivasi sistem saraf otonom, perubahan hormonal, serta peningkatan beban kardiovaskular, terutama pada individu yang memiliki kerentanan tertentu. Penelitian ini menyimpulkan bahwa larangan *takhwīf* dalam hadis mengandung dimensi etis dan preventif yang tetap relevan bagi diskusi kontemporer mengenai keamanan psikologis, etika sosial, dan kesadaran kesehatan.

Kata Kunci: Hadis, *Takhwīf*, Ketakutan, Neurokardiologi, Etika Islam

A. PENDAHULUAN

Fenomena menimbulkan ketakutan kepada orang lain semakin mudah ditemukan dalam kehidupan digital. Praktik tersebut muncul dalam berbagai bentuk, seperti candaan yang mengejutkan, ancaman yang dibungkus humor, *prank* ekstrem, dan penyajian konten horor kepada orang yang tidak menghendakinya. Berbagai bentuk tersebut perlu dibedakan dari hiburan yang dikonsumsi secara sukarela. Film atau konten horor tidak dapat serta-merta disamakan dengan tindakan *takhwīf*, karena penonton memiliki kebebasan untuk memilih menonton atau menolaknya. Namun, ketika konten tersebut dipaksakan, digunakan untuk mengejutkan seseorang, atau diarahkan kepada individu yang diketahui memiliki ketakutan

atau kerentanan tertentu, tindakan tersebut dapat masuk ke dalam persoalan etika menimbulkan rasa takut.

Pembedaan ini penting agar kajian hadis tidak jatuh pada generalisasi. Hadis larangan *takhwīf* lebih langsung berkaitan dengan tindakan aktif seseorang yang sengaja membuat orang lain takut, baik melalui pengambilan barang, ancaman, isyarat, maupun tindakan mengejutkan. Karena itu, penelitian ini tidak menempatkan seluruh hiburan berbasis ketakutan sebagai perbuatan terlarang. Penelitian ini hanya menyoroti tindakan yang memiliki unsur kesengajaan menimbulkan rasa takut kepada pihak lain, terutama ketika dilakukan secara mendadak, ekstrem, atau terhadap orang yang rentan.

Pembedaan ini penting agar kajian hadis tidak terjebak pada generalisasi. Hadis larangan *takhwīf* lebih berkaitan dengan tindakan aktif yang dilakukan seseorang secara sengaja untuk membuat orang lain takut, baik melalui pengambilan barang, ancaman, isyarat tertentu, maupun tindakan yang mengejutkan. Oleh karena itu, penelitian ini tidak menempatkan seluruh bentuk hiburan berbasis ketakutan sebagai perbuatan yang terlarang. Penelitian ini hanya menyoroti tindakan yang mengandung unsur kesengajaan untuk menimbulkan rasa takut kepada pihak lain, terutama apabila dilakukan secara mendadak, ekstrem, atau terhadap individu yang rentan.

Dalam Islam, rasa aman bukan sekadar kondisi sosial, melainkan bagian dari kehormatan manusia yang harus dijaga. Nabi Muhammad *Ṣallallahu ‘alaihi wasallam* melarang tindakan menakut-nakuti sesama Muslim melalui sabdanya: “لَا يَجِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُرَوِّعَ مُسْلِمًا”. Hadis tersebut diriwayatkan oleh Abū Dāwud dalam *Sunan Abī Dāwud* nomor 5004 dan Aḥmad bin Ḥanbal dalam *al-Musnad* nomor 23064.¹⁶⁶ Latar belakang riwayat tersebut menunjukkan bahwa beberapa sahabat pernah mengambil tali milik seorang laki-laki yang sedang tidur sehingga orang tersebut terkejut. Nabi kemudian menegur perbuatan itu dan menegaskan larangan menimbulkan rasa takut kepada sesama Muslim.

Larangan tersebut juga didukung oleh hadis lain yang memiliki tema serupa. Dalam riwayat Abū Dāwud disebutkan: “لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ أَخِيهِ لَاعِبًا وَلَا جَادًّا”, yaitu larangan mengambil

¹⁶⁶ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Adab, bāb man ya’khudhu al-shay’a ‘alā al-mizāh, no. 5004; Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal* (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 2001), no. 23064.

barang milik saudara, baik untuk bercanda maupun secara serius.¹⁶⁷ Riwayat ini menunjukkan bahwa candaan tidak dapat dijadikan alasan untuk mengganggu rasa aman orang lain. Selain itu, dalam riwayat Muslim disebutkan larangan mengarahkan besi atau senjata kepada sesama Muslim karena malaikat melaknat pelakunya hingga ia menghentikan tindakan tersebut.¹⁶⁸ Imam al-Nawawī menjelaskan bahwa hadis ini menegaskan keharaman menakut-nakuti dan mengancam sesama Muslim, baik dilakukan dengan serius maupun bercanda.¹⁶⁹

Kajian hadis klasik telah menempatkan larangan tersebut dalam kerangka adab, penghormatan terhadap sesama Muslim, dan penjagaan keselamatan jiwa. Ibn Hajar al-'Asqalānī, ketika menjelaskan hadis-hadis tentang etika sosial dan larangan mengganggu sesama, menegaskan bahwa tindakan yang menghilangkan rasa aman bertentangan dengan prinsip menjaga kehormatan dan keselamatan seorang Muslim.¹⁷⁰ Al-Nawawī juga menegaskan bahwa isyarat menggunakan benda berbahaya tetap terlarang meskipun pelakunya bermaksud bercanda, karena dampak yang ditimbulkan pada pihak lain tidak selalu dapat dikendalikan.¹⁷¹ Dengan demikian, tradisi syarah hadis telah memberikan landasan normatif bahwa keselamatan psikologis merupakan bagian dari adab sosial yang harus dilindungi.

Di sisi lain, perkembangan ilmu kedokteran modern menunjukkan bahwa rasa takut bukan sekadar peristiwa emosional. Ketakutan yang muncul secara mendadak dapat mengaktifkan respons stres akut, terutama melalui sistem saraf otonom dan pelepasan hormon stres. Respons tersebut berpotensi meningkatkan denyut jantung, tekanan darah, dan tingkat kesiagaan tubuh.¹⁷² Literatur kardiologi modern juga menunjukkan adanya hubungan antara stres psikososial dan risiko kardiovaskular, meskipun hubungan tersebut dipengaruhi oleh berbagai faktor, seperti durasi stres, kondisi kesehatan, usia, riwayat penyakit, dan tingkat

¹⁶⁷ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, Kitāb al-Adab, no. 5003.

¹⁶⁸ Muslim bin al-Ḥajjāj, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Kitāb al-Birr wa al-Ṣilah wa al-Ādāb, bāb al-nahy 'an al-ishārah bi al-silāh ilā Muslim, no. 2616.

¹⁶⁹ Al-Nawawī, *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj* (Beirut: Dār Ihyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H), jld. 16, hlm. 170.

¹⁷⁰ Ibn Hajar al-'Asqalānī, *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Riyadh: Dār al-Salām, 1421 H), jld. 10, hlm. 264.

¹⁷¹ Al-Nawawī, *Al-Minhāj*, jld. 16, hlm. 170.

¹⁷² Walter B. Cannon, *The Wisdom of the Body* (New York: W.W. Norton, 1932), 227-250.

kerentanan individu.¹⁷³ Oleh karena itu, penelitian ini menggunakan temuan neurokardiologi sebagai perspektif kontekstual, bukan sebagai sarana untuk membuktikan kebenaran hadis.

Sejumlah studi medis memberikan gambaran yang lebih jelas mengenai hubungan antara emosi yang kuat dan fungsi jantung. Wittstein dan koleganya menunjukkan bahwa stres emosional yang terjadi secara mendadak dapat berkaitan dengan *stress cardiomyopathy*, yaitu disfungsi sementara otot jantung yang menyerupai sindrom koroner akut pada sebagian pasien.¹⁷⁴ Penelitian mengenai *Takotsubo syndrome* juga menjelaskan bahwa kondisi tersebut sering dipicu oleh stres fisik maupun emosional, meskipun tidak semua pasien memiliki faktor pencetus yang jelas.¹⁷⁵ Selain itu, kajian tentang *hemostasis* menunjukkan bahwa stres mental akut dapat memengaruhi mekanisme pembekuan darah dalam kondisi tertentu.¹⁷⁶ Temuan-temuan tersebut perlu dipahami secara proporsional. Ketakutan tidak secara otomatis menyebabkan penyakit jantung atau trombosis pada setiap individu. Namun, ketakutan yang muncul secara mendadak atau ekstrem dapat memicu respons biologis yang berpotensi merugikan, terutama pada individu yang memiliki kerentanan tertentu.

Kajian yang menghubungkan hadis dan ilmu medis telah berkembang, tetapi tema larangan *takhwīf* masih jarang dibahas secara khusus. Nur Kholis bin Kurdian, misalnya, mengkaji kontradiksi hadis penyakit menular dalam perspektif ulama hadis dan relevansinya dengan dunia medis.¹⁷⁷ Artikel tersebut penting karena menunjukkan bahwa dialog antara hadis dan sains perlu dilakukan dengan menggunakan metodologi hadis yang ketat serta kehati-hatian dalam menafsirkan data medis. Namun demikian, penelitian tersebut tidak membahas larangan menimbulkan rasa takut sebagai fokus utama kajian. Oleh karena itu, penelitian ini menempati ruang kajian hadis-sains yang lebih spesifik, yaitu mengkaji hadis-hadis tentang *takhwīf* melalui

¹⁷³ Andrew Steptoe and Mika Kivimäki, "Stress and Cardiovascular Disease," *Nature Reviews Cardiology* 9, no. 6 (2012): 360-370, <https://doi.org/10.1038/nrcardio.2012.45>.

¹⁷⁴ Ilan S. Wittstein et al., "Neurohumoral Features of Myocardial Stunning Due to Sudden Emotional Stress," *The New England Journal of Medicine* 352, no. 6 (2005): 539-548, <https://doi.org/10.1056/NEJMoa043046>.

¹⁷⁵ Christian Templin et al., "Clinical Features and Outcomes of Takotsubo (Stress) Cardiomyopathy," *The New England Journal of Medicine* 373, no. 10 (2015): 929-938, <https://doi.org/10.1056/NEJMoa1406761>.

¹⁷⁶ Roland von Känel, "Acute Mental Stress and Hemostasis: When Physiology Becomes Vascular Harm," *Thrombosis Research* 135, Suppl. 1 (2015): S52-S55, [https://doi.org/10.1016/S0049-3848\(15\)50444-1](https://doi.org/10.1016/S0049-3848(15)50444-1).

¹⁷⁷ Nur Kholis bin Kurdian, "Kontradiksi Hadis Penyakit Menular Perspektif Ulama Hadis dan Relevansinya dengan Dunia Medis," *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 2, no. 1 (2014): 1-32, <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v2i1.20>.

pendekatan tematik dan mengaitkannya dengan neurokardiologi sebagai konteks pemahaman, bukan sebagai bentuk pembenaran artifisial terhadap hadis.

Selain itu, sejumlah artikel terdahulu yang terbit dalam *Al-Atsar* turut memperkuat posisi penelitian ini dalam ranah kajian hadis kontemporer. Ramadhan dan Sari menegaskan pentingnya kompetensi ilmu hadis dalam merespons penyebaran hadis lemah dan palsu di era digital.¹⁷⁸ Adha dan Lensa menunjukkan bahwa kajian hadis telah bergerak ke ruang media sosial, terutama YouTube¹⁷⁹. Sementara itu, Lainuvar menjelaskan pemanfaatan *Jawāmi' al-Kalim* dalam kegiatan *takhrīj* matan dan *rijāl* secara digital.¹⁸⁰ Temuan-temuan tersebut menjadi pijakan kontekstual bahwa studi hadis perlu merespons perubahan sosial dan digital yang terus berkembang. Namun, artikel ini menempati ruang yang berbeda karena berfokus pada larangan *takhwīf* dalam hadis Nabi serta relevansinya dengan keamanan psikologis dan neurokardiologi.

Berdasarkan latar tersebut, penelitian ini merumuskan tiga pertanyaan utama. Pertama, bagaimana *takhrīj* dan kualitas hadis-hadis tentang larangan menimbulkan rasa takut kepada orang lain? Kedua, bagaimana makna *takhwīf* dalam perspektif syarah hadis dan maqāsid al-syarī'ah? Ketiga, bagaimana relevansi etis-preventif hadis larangan *takhwīf* dengan temuan neurokardiologi kontemporer? Penelitian ini bertujuan menganalisis korpus hadis secara tematik, menjelaskan maknanya berdasarkan syarah hadis, dan merumuskan relevansinya bagi etika sosial kontemporer, terutama dalam menghadapi fenomena *prank* ekstrem dan tindakan yang mengganggu rasa aman psikologis.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan. Pendekatan ini dipilih karena objek utama penelitian berupa teks hadis, kitab syarah, literatur

¹⁷⁸ Abdul Rahman Ramadhan and Siti Aisyah Nur Sari, "Urgensi Program Studi Ilmu Hadis pada Perguruan Tinggi Islam terhadap Penyebaran Hadis Palsu pada Era Digital dalam Tinjauan Maqashid Syariah," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023): 1-25, <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v1i1.268>.

¹⁷⁹ Rina Rizki Dzakiyyatul Adha and Hendri Waluyo Lensa, "Penyebaran Hadis Media Sosial: Studi Atas Perkembangan Kajian Shahih Bukhari Via Youtube dari Tahun 2011-2022," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023): 50-64, <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/270>.

¹⁸⁰ Lainuvar, "Revolusi Digital dalam Studi Hadis: Takhrij Matan dan Rijal melalui Jawami' al-Kalim," *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 1 (2025): 67-92, <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i1.784>.

maqāṣid, dan artikel medis yang relevan dengan ketakutan, stres, dan respons kardiovaskular. Penelitian kepustakaan memungkinkan peneliti menelaah teks secara mendalam, menelusuri konteks riwayat, dan menghubungkan temuan normatif dengan literatur ilmiah modern secara terukur.¹⁸¹

Metode utama yang digunakan adalah metode hadis tematik (*maudhū'ī*). Metode ini dilakukan dengan menghimpun hadis-hadis yang berada dalam satu tema, menyusun hubungan antar riwayat, menilai kualitasnya, lalu menganalisis maknanya secara komprehensif.¹⁸² Dalam penelitian ini, tema yang dihimpun adalah larangan menimbulkan rasa takut, mengambil barang orang lain dengan dalih bercanda, serta mengarahkan benda berbahaya atau senjata kepada sesama.

Sumber data primer penelitian meliputi kitab-kitab hadis induk yang memuat hadis-hadis tentang larangan *takhwīf*, seperti *Sunan Abī Dāwud*, *al-Jāmi' al-Tirmidhī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Musnad Aḥmad*, serta kitab syarah hadis seperti *Fath al-Bārī* dan *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim*. Sumber sekunder meliputi kitab *Maqāṣid al-Syarī'ah*, kajian hadis-sains, dan artikel medis tentang stres, neurokardiologi, hemostasis, serta *Takotsubo syndrome*.

Prosedur *takhrīj* dilakukan secara bertahap. Pertama, peneliti menelusuri lafaz kunci Arab melalui indeks kitab hadis dan perangkat digital seperti al-Maktabah al-Shāmilah. Lafaz yang digunakan antara lain: رَوْع, أَخَاف, لا يحل لمسلم, متاع أخيه, السلاح. Kedua, peneliti mengidentifikasi sumber hadis, jalur periwayatan, dan konteks bab dalam kitab hadis. Ketiga, peneliti mencatat penilaian kualitas hadis dari ulama hadis dan kitab *takhrīj* yang relevan. Keempat, hadis yang ditemukan dikelompokkan berdasarkan tema: larangan menakut-nakuti, larangan mengambil barang dalam candaan, dan larangan memberi ancaman dengan senjata.

Analisis data dilakukan dengan analisis isi (*content analysis*). Data hadis dianalisis melalui makna lafaz, konteks riwayat, keterangan syarah, dan relevansi tematik antar hadis. Data medis dianalisis dengan membaca temuan yang berkaitan langsung dengan respons stres akut, aktivasi sistem saraf otonom, dan dampak kardiovaskular. Analisis interdisipliner dilakukan secara hati-hati agar tidak terjadi penyamaan langsung antara teks hadis dan temuan

¹⁸¹ Klaus Krippendorff, *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology* (California: Sage Publications, 2013), 24.

¹⁸² Nashruddin Baidan, *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016), 45.

medis. Dengan demikian, neurokardiologi digunakan sebagai perspektif penjelas terhadap potensi dampak ketakutan, bukan sebagai dasar utama penetapan hukum hadis.

Penelitian ini juga menggunakan kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, khususnya *ḥifẓ al-nafs* atau perlindungan jiwa. Kerangka ini dipakai untuk melihat bahwa larangan *takhwīf* tidak hanya berkaitan dengan adab pergaulan, tetapi juga dengan perlindungan keselamatan manusia secara fisik dan psikologis.¹⁸³ Istilah Arab dalam artikel ini ditulis miring, seperti *takhwīf*, *maudhū'ī*, dan *ḥifẓ al-nafs*, agar konsisten dengan kaidah transliterasi akademik

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. *Takhrīj* dan Kualitas Hadis Larangan *Takhwīf*

Hadis utama penelitian ini adalah riwayat tentang larangan menakut-nakuti sesama Muslim. Lafaz hadis tersebut berbunyi: “لَا يَجِلُّ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يُرَوِّعَ مُسْلِمًا”. Hadis ini diriwayatkan oleh Abū Dāwud dari 'Abd al-Raḥmān bin Abī Laylā, dari sebagian sahabat Nabi. Riwayat ini juga terdapat dalam *Musnad Aḥmad* nomor 23064.¹⁸⁴ Secara tematik, hadis ini lahir dari peristiwa sederhana, yaitu pengambilan tali milik seseorang yang sedang tidur hingga ia terkejut. Akan tetapi, respons Nabi menunjukkan bahwa tindakan yang tampak sepele tetap dapat bernilai serius ketika menimbulkan rasa takut pada orang lain.

Kualitas hadis ini dapat dipertanggungjawabkan sebagai dasar etika dalam Islam. Al-Albānī menilai hadis riwayat Abū Dāwud tersebut sahih.¹⁸⁵ Al-Būṣīrī menyatakan bahwa sanad riwayat ini berisi para perawi yang dapat diterima, sedangkan al-Munāwī menilai bahwa maknanya kuat dalam menjelaskan larangan menimbulkan rasa takut.¹⁸⁶ Dengan demikian, penyebutan kualitas hadis perlu dibuat presisi. Penelitian ini tidak hanya menyebut “hasan” secara umum, tetapi menunjukkan siapa ulama yang memberi penilaian dan bagaimana posisi riwayat tersebut dalam korpus hadis.

¹⁸³ Jasser Auda, *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach* (London: IIIT, 2008), 87.

¹⁸⁴ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, no. 5004; Aḥmad bin Ḥanbal, *Musnad*, no. 23064.

¹⁸⁵ Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī, *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwud* (Riyadh: Maktabah al-Ma'ārif, 1998), no. 5004.

¹⁸⁶ Al-Būṣīrī, *Ithāf al-Khiyarah al-Maharah bi Zawā'id al-Masānīd al-'Asharah* (Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999), jld. 6, hlm. 238; 'Abd al-Ra'ūf al-Munāwī, *Al-Taysīr bi Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* (Riyadh: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1988), jld. 2, hlm. 504.

Hadis kedua yang mendukung tema ini adalah larangan mengambil barang milik saudara sesama Muslim, baik untuk bercanda maupun dengan maksud yang serius. Abū Dāwud meriwayatkan sabda Nabi: ¹⁸⁷ “لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ أَخِيهِ لَاعِبًا وَلَا جَادًّا”. Riwayat ini relevan karena tindakan mengambil barang milik orang lain sering dianggap ringan apabila dibungkus dengan humor. Namun, hadis tersebut menutup celah pembenaran semacam itu. Candaan tidak boleh menghilangkan rasa aman pemilik barang ataupun menimbulkan kecemasan pada dirinya.

Hadis ketiga adalah larangan mengarahkan benda tajam atau senjata kepada sesama Muslim. Muslim meriwayatkan dari Abū Hurayrah bahwa Nabi bersabda: ¹⁸⁸ “مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ... فَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ تَلْعَنُهُ حَتَّى يَدَعَهُ”. ¹⁸⁹ Hadis ini memperluas medan *takhwīf* dari tindakan mengambil barang menjadi ancaman yang bersifat simbolik. Al-Nawawī menjelaskan bahwa larangan tersebut berlaku dalam keadaan serius maupun bercanda, karena tindakan itu termasuk bentuk *takhwīf* dan berpotensi menimbulkan bahaya.

Korpus hadis tematik tersebut dapat diringkas sebagai berikut.

No.	Korpus Hadis	Sumber Utama	Inti Larangan	Relevansi Tematik
1	“لَا يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَرْوَعَ مُسْلِمًا”	Abū Dāwud no. 5004; Aḥmad no. 23064	Menimbulkan rasa takut kepada Muslim lain	Hadis utama tentang <i>takhwīf</i>
2	“لَا يَأْخُذَنَّ أَحَدُكُمْ مَتَاعَ أَخِيهِ لَاعِبًا وَلَا جَادًّا”	Abū Dāwud no. 5003	Mengambil barang orang lain, baik bercanda maupun serius	Menjaga rasa aman dan kepemilikan
3	“مَنْ أَشَارَ إِلَى أَخِيهِ بِحَدِيدَةٍ...”	Muslim no. 2616	Mengarahkan benda tajam atau senjata	Melarang ancaman dan teror psikologis

Tabel tersebut memperlihatkan bahwa penelitian ini tidak bertumpu pada satu hadis. Tiga riwayat di atas membentuk satu kesatuan makna. Larangan *takhwīf* mencakup tindakan mengejutkan, mengganggu kepemilikan, dan mengancam keselamatan. Dengan pola ini, studi ini benar-benar menggunakan pendekatan tematik, bukan sekadar menjelaskan satu riwayat secara tunggal.

¹⁸⁷ Abū Dāwud, *Sunan Abī Dāwud*, no. 5003.

¹⁸⁸ Muslim, *Ṣaḥīḥ Muslim*, no. 2616.

¹⁸⁹ Al-Nawawī, *Al-Minhāj*, jld. 16, hlm. 170.

2. Makna *Takhwīf* dalam Perspektif Syarah Hadis

Secara bahasa, *takhwīf* berasal dari akar kata *khawf*, yang berarti rasa takut, cemas, atau gentar. Dalam konteks hadis, *takhwīf* tidak hanya berarti ancaman verbal. Ia mencakup tindakan yang membuat orang lain kehilangan rasa aman, baik melalui ucapan, isyarat, benda, maupun tindakan mendadak. Hal ini terlihat dari hadis utama yang konteksnya bukan ancaman besar, melainkan pengambilan tali yang menyebabkan seseorang terkejut.

Syarah hadis memberi tekanan penting pada dampak tindakan, bukan hanya niat pelaku. Pelaku mungkin merasa sedang bercanda, tetapi orang yang menjadi sasaran dapat mengalami takut, panik, malu, atau merasa terancam. Al-Nawawī menegaskan bahwa mengarahkan besi kepada saudara Muslim tetap tercela meskipun pelakunya tidak berniat melukai, karena tindakan itu mengandung unsur menakut-nakuti dan membuka peluang bahaya.¹⁹⁰ Dengan demikian, etika hadis tidak hanya menilai niat internal, tetapi juga memperhatikan akibat yang mungkin diterima pihak lain.

Makna ini sangat relevan dengan fenomena *prank* ekstrem. Dalam banyak kasus, pelaku *prank* merasa tindakannya hanya hiburan. Namun, korban dapat mengalami keterkejutan, ketakutan, rasa dipermalukan, atau bahkan respons fisik tertentu. Hadis melarang pola tindakan semacam itu karena memindahkan beban hiburan kepada pihak lain. Dalam etika hadis, humor tetap dibenarkan selama tidak mengandung dusta, penghinaan, ancaman, atau gangguan terhadap rasa aman orang lain.

Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, larangan *takhwīf* dapat ditempatkan pada prinsip *ḥifẓ al-nafs*. Al-Ghazālī memandang perlindungan jiwa sebagai salah satu tujuan pokok syariat.¹⁹¹ Perlindungan jiwa tidak hanya mencakup larangan membunuh atau melukai secara fisik, tetapi juga mencakup pencegahan tindakan yang mengganggu ketenangan dan keselamatan manusia. Jasser Auda memperluas pembacaan *maqāṣid* dalam konteks kontemporer dengan menekankan bahwa tujuan syariat perlu dibaca dalam hubungan dengan kemaslahatan manusia yang lebih luas.¹⁹²

Dengan demikian, hadis larangan *takhwīf* tidak berhenti pada etika personal. Ia memuat prinsip sosial yang lebih luas, yaitu keharusan menjaga rasa aman orang lain. Rasa aman

¹⁹⁰ Al-Nawawī, *Al-Minhāj*, jld. 16, hlm. 170.

¹⁹¹ Abū Ḥāmid al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl* (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993), 174.

¹⁹² Auda, *Maqasid al-Shariah*, 87.

merupakan kebutuhan dasar manusia. Ketika seseorang sengaja membuat orang lain takut, ia bukan hanya melakukan gangguan emosional, tetapi juga merusak kepercayaan sosial. Inilah titik penting yang membuat hadis tersebut tetap relevan dalam ruang digital, ruang pendidikan, lingkungan kerja, dan hubungan sosial sehari-hari.

3. Dampak Ketakutan dalam Perspektif Neurokardiologi

Ketakutan yang muncul secara mendadak dapat memicu respons tubuh terhadap ancaman. Dalam fisiologi modern, respons ini dikenal sebagai *acute stress response* atau *fight-or-flight response*. Ketika tubuh menginterpretasikan suatu rangsangan sebagai ancaman, sistem saraf simpatis aktif, denyut jantung meningkat, tekanan darah dapat naik, serta hormon stres seperti adrenalin dan kortisol turut dilepaskan.¹⁹³ Pada dasarnya, respons ini bersifat adaptif karena membantu tubuh mempersiapkan diri untuk menghadapi bahaya. Namun, respons yang terlalu kuat, terjadi berulang kali, atau dialami oleh individu yang rentan dapat menimbulkan dampak yang merugikan.

Temuan dalam bidang neurokardiologi menunjukkan adanya hubungan yang erat antara sistem saraf, emosi, dan kerja jantung. Thayer dan Lane menjelaskan bahwa fungsi vagal dan regulasi otonom berhubungan dengan risiko kardiovaskular serta kemampuan tubuh mengatur respons emosional.¹⁹⁴ Dengan demikian, emosi yang kuat tidak hanya merupakan pengalaman psikologis semata, tetapi juga berkaitan dengan sistem biologis yang mengatur fungsi jantung, pembuluh darah, dan respons tubuh terhadap stres.

Literatur kardiologi juga menunjukkan bahwa stres psikologis dapat berkontribusi terhadap peningkatan risiko kardiovaskular melalui berbagai mekanisme, seperti aktivasi sistem saraf simpatis, proses inflamasi, perubahan metabolik, dan perilaku kesehatan yang kurang baik.¹⁹⁵ Osborne dan koleganya menegaskan bahwa hubungan antara stres psikososial dan penyakit kardiovaskular bersifat kompleks. Hubungan tersebut tidak dapat dipahami sebagai sebab tunggal, melainkan sebagai rangkaian mekanisme yang saling berkaitan.¹⁹⁶ Oleh

¹⁹³ Cannon, *The Wisdom of the Body*, 227-250.

¹⁹⁴ Julian F. Thayer and Richard D. Lane, "The Role of Vagal Function in the Risk for Cardiovascular Disease and Mortality," *Biological Psychology* 74, no. 2 (2007): 224-242, <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2005.11.013>.

¹⁹⁵ Steptoe and Kivimäki, "Stress and Cardiovascular Disease," 360-370.

¹⁹⁶ Michael T. Osborne et al., "Disentangling the Links Between Psychosocial Stress and Cardiovascular Disease," *Circulation: Cardiovascular Imaging* 13, no. 8 (2020): e010931, <https://doi.org/10.1161/CIRCIMAGING.120.010931>.

karena itu, pembahasan mengenai dampak ketakutan perlu ditempatkan secara proporsional. Ketakutan akibat *prank* tidak serta-merta menyebabkan penyakit jantung. Akan tetapi, ketakutan yang muncul secara mendadak atau ekstrem dapat memicu respons biologis yang signifikan, terutama pada individu yang memiliki kerentanan medis tertentu.

Kasus *stress cardiomyopathy* atau *Takotsubo syndrome* memberikan gambaran penting mengenai hubungan antara stres emosional dan fungsi jantung. Wittstein dan koleganya menemukan bahwa sebagian pasien mengalami disfungsi sementara pada otot jantung setelah mengalami stres emosional yang mendadak.¹⁹⁷ Templin dan koleganya, berdasarkan data klinis internasional, menjelaskan bahwa sindrom ini dapat dipicu oleh stres fisik maupun emosional, meskipun pada sebagian pasien tidak ditemukan faktor pencetus yang jelas.¹⁹⁸ Assad dan koleganya juga menyebut *Takotsubo syndrome* sebagai disfungsi sementara pada ventrikel kiri yang sering dikaitkan dengan stres emosional maupun fisik.¹⁹⁹

Kajian mengenai hemostasis memberikan dimensi lain dalam memahami dampak stres. Von Känel menunjukkan bahwa stres mental akut dapat memengaruhi sistem hemostasis dan, dalam kondisi tertentu, dapat menggeser respons fisiologis menuju peningkatan risiko vaskular.²⁰⁰ Sekali lagi, temuan ini tidak berarti bahwa setiap rasa takut akan menyebabkan pembekuan darah yang berbahaya. Pernyataan yang lebih tepat adalah bahwa stres mental akut dapat memengaruhi mekanisme biologis tertentu, dan dampaknya perlu dipahami bersama berbagai faktor risiko lainnya.

Aspek Tubuh	Respons terhadap Ketakutan Mendadak	Batas Kehati-hatian Akademik
Sistem saraf otonom	Aktivasi simpatis, peningkatan kewaspadaan, perubahan denyut jantung	Respons ini normal dalam kondisi ancaman, tetapi dapat bermasalah bila ekstrem atau berulang
Hormon stres	Pelepasan adrenalin dan kortisol	Tidak semua peningkatan hormon menyebabkan penyakit
Kardiovaskular	Peningkatan tekanan darah dan beban kerja jantung	Risiko lebih besar pada individu dengan kerentanan medis
Hemostasis	Perubahan pada mekanisme pembekuan dalam konteks stres akut	Perlu dibaca sebagai potensi biologis, bukan akibat otomatis
Psikologis	Takut, panik, malu, atau rasa tidak aman	Dampak berbeda sesuai usia, pengalaman, dan kondisi individu

¹⁹⁷ Wittstein et al., "Neurohumoral Features," 539-548.

¹⁹⁸ Templin et al., "Clinical Features and Outcomes," 929-938.

¹⁹⁹ James Assad, Fadi Femia, and Victor P. Venugopal, "Takotsubo Syndrome: A Review of Presentation, Diagnosis and Management," *Clinical Medicine Insights: Cardiology* 16 (2022): 1-10, <https://doi.org/10.1177/11795468211065782>.

²⁰⁰ Von Känel, "Acute Mental Stress and Hemostasis," S52-S55.

Tabel tersebut menunjukkan bahwa interpretasi medis terhadap dampak ketakutan harus tetap dilakukan secara proporsional. Penelitian ini tidak menyatakan bahwa setiap candaan yang menimbulkan ketakutan pasti menyebabkan gangguan kardiovaskular. Sebaliknya, penelitian ini menegaskan bahwa ketakutan yang muncul secara mendadak atau ekstrem memiliki dasar biologis yang nyata sehingga tidak layak dianggap sepele. Prinsip kehati-hatian inilah yang sejalan dengan larangan Nabi terhadap tindakan yang mengganggu rasa aman orang lain.

4. Analisis Integratif: Hadis, *Hifz al-Nafs*, dan Etika Kontemporer

Analisis integratif dalam penelitian ini menunjukkan bahwa hadis dan neurokardiologi bertemu pada satu titik etis, yaitu perlindungan manusia dari dampak ketakutan yang tidak perlu. Hadis memberikan landasan normatif bahwa menimbulkan rasa takut kepada sesama merupakan tindakan yang tidak dibenarkan. Sementara itu, neurokardiologi menjelaskan bahwa ketakutan yang muncul secara mendadak dapat mengaktifkan respons biologis tertentu yang berpotensi menimbulkan dampak merugikan, terutama pada individu yang memiliki kerentanan medis. Keduanya tidak berada dalam hubungan pembuktian yang bersifat satu arah. Hadis tidak memerlukan validasi medis untuk memiliki otoritas dalam tradisi Islam. Sebaliknya, temuan medis membantu pembaca kontemporer memahami hikmah preventif yang terkandung dalam larangan tersebut.

Hubungan antara perspektif hadis dan neurokardiologi dapat digambarkan sebagai berikut:

Dimensi Hadis	Titik Integrasi	Dimensi Neurokardiologi	Implikasi Etis
Larangan <i>takhwif</i>	Menjaga rasa aman manusia	Ketakutan memicu respons stres akut	Hindari <i>prank</i> ekstrem dan ancaman
Larangan mengambil barang dalam candaan	Menjaga kepemilikan dan ketenangan	Panik dapat memicu respons otonom	Humor tidak boleh merugikan korban
Larangan mengarahkan senjata	Mencegah ancaman dan potensi bahaya	Ancaman kuat meningkatkan beban biologis	Simbol kekerasan tidak boleh dijadikan candaan
<i>Hifz al-nafs</i>	Perlindungan jiwa fisik dan psikologis	Kerentanan individu memengaruhi dampak stres	Etika sosial harus mempertimbangkan kondisi korban

Dalam konteks kontemporer, *prank* ekstrem sering kali diproduksi untuk memperoleh perhatian publik. Logika media sosial menjadikan keterkejutan, kepanikan, dan reaksi korban sebagai komoditas tontonan. Pada titik inilah hadis larangan *takhwif* menemukan relevansinya.

Islam tidak menolak humor sebagai bagian dari interaksi sosial, tetapi menolak humor yang mengorbankan rasa aman orang lain. Ketika seseorang dengan sengaja membuat orang lain takut demi hiburan, ia menempatkan kesenangan pribadi di atas keamanan psikologis korban.

Larangan tersebut juga memiliki relevansi penting dalam lingkungan pendidikan dan keluarga. Anak-anak, remaja, lansia, serta individu yang memiliki riwayat gangguan kecemasan atau penyakit jantung dapat menunjukkan respons yang berbeda terhadap ketakutan. Oleh karena itu, tindakan yang dianggap ringan oleh pelaku dapat menimbulkan dampak yang serius bagi korban. Hadis tentang *takhwīf* mendidik masyarakat agar tidak menilai suatu candaan semata-mata berdasarkan niat pelakunya, tetapi juga berdasarkan kemungkinan dampak yang ditimbulkannya.

Kajian ini juga menunjukkan bahwa nilai *ḥifẓ al-nafs* memiliki ruang penerapan yang sangat luas. Perlindungan jiwa tidak hanya berkaitan dengan pencegahan pembunuhan atau kekerasan fisik, tetapi juga mencakup perlindungan dari ancaman, teror, penghinaan, serta berbagai bentuk gangguan psikologis. Dalam masyarakat digital, prinsip ini dapat diterapkan melalui etika pembuatan konten, etika bercanda, etika pendidikan, dan etika komunikasi publik. Dengan demikian, hadis larangan *takhwīf* tidak hanya memiliki dimensi normatif, tetapi juga mengandung nilai preventif yang tetap relevan dalam kehidupan modern.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil kajian, larangan menimbulkan ketakutan (*takhwīf*) dalam hadis Nabi memiliki dasar yang kuat secara riwayat maupun makna. Hadis utama yang berbunyi: لَا يَجِلُّ memiliki dasar yang kuat secara riwayat maupun makna. Hadis utama yang berbunyi: لَا يَجِلُّ diriwayatkan oleh Abū Dāwud dan Aḥmad, serta didukung oleh hadis larangan mengambil barang milik saudara sesama Muslim dalam candaan dan hadis tentang larangan mengarahkan benda tajam atau senjata kepada sesama Muslim. Korpus hadis tersebut menunjukkan bahwa pendekatan tematik diperlukan agar makna *takhwīf* tidak dipahami secara sempit, melainkan dalam cakupan yang lebih komprehensif.

Dari perspektif syarah hadis, *takhwīf* mencakup setiap tindakan yang dengan sengaja mengganggu rasa aman orang lain, baik melalui candaan, pengambilan barang, ancaman, maupun isyarat yang berpotensi membahayakan. Para ulama menegaskan bahwa candaan tidak

dapat dijadikan alasan untuk menakut-nakuti orang lain karena dampak suatu tindakan harus dilihat dari sisi pihak yang menerimanya, bukan semata-mata dari niat pelakunya. Dalam kerangka *maqāṣid al-syarī'ah*, larangan tersebut berkaitan dengan prinsip *ḥifz al-naḥs*, yaitu perlindungan jiwa, baik secara fisik maupun psikologis.

Literatur neurokardiologi menunjukkan bahwa ketakutan yang muncul secara mendadak atau dalam intensitas yang tinggi dapat memicu respons stres akut, aktivasi sistem saraf otonom, perubahan hormonal, serta peningkatan beban kardiovaskular, terutama pada individu yang memiliki kerentanan tertentu. Temuan tersebut tidak digunakan untuk membuktikan kebenaran hadis, melainkan untuk memberikan konteks ilmiah terhadap hikmah preventif yang terkandung dalam larangan Nabi. Dengan demikian, hadis larangan *takhwīf* memiliki relevansi etis dan preventif dalam kehidupan kontemporer, khususnya dalam menilai fenomena *prank* ekstrem, ancaman yang dikemas sebagai humor, serta berbagai bentuk konten yang secara sengaja menimbulkan ketakutan pada orang lain.

Penelitian ini merekomendasikan agar kajian hadis tentang etika sosial dikembangkan melalui pendekatan yang lebih interdisipliner tanpa mengabaikan kaidah metodologis ilmu hadis. Penelitian selanjutnya dapat memperluas pembahasan melalui pendekatan empiris, misalnya dengan mengkaji dampak *prank* ekstrem terhadap korban dari perspektif psikologi sosial atau meneliti internalisasi adab bercanda dalam keluarga dan lembaga pendidikan dari perspektif pendidikan Islam.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abdullah, M. Amin. *Studi Agama: Normativitas atau Historisitas?* Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2006.

Adha, Rina Rizki Dzakiyyatul, and Hendri Waluyo Lensa. "Penyebaran Hadis Media Sosial: Studi Atas Perkembangan Kajian Shahih Bukhari Via Youtube dari Tahun 2011-2022." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023): 50-64.

<https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/270>.

Abū Dāwud, Sulaymān bin al-Ash'ath al-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwud*. Beirut: Dār al-Risālah al-'Ālamīyyah, 2009.

Aḥmad bin Ḥanbal. *Musnad al-Imām Aḥmad bin Ḥanbal*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah, 2001.

-
- Al-Albānī, Muḥammad Nāṣir al-Dīn. *Ṣaḥīḥ Sunan Abī Dāwūd*. Riyadh: Maktabah al-Ma‘ārif, 1998.
- Al-Būṣīrī, Aḥmad bin Abī Bakr. *Iṭḥāf al-Khiyarah al-Maharah bi Zawā'id al-Masānīd al-'Asharah*. Riyadh: Dār al-Waṭan, 1999.
- Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Uṣūl*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1993.
- Al-Munāwī, 'Abd al-Ra'ūf. *Al-Taysīr bi Sharḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr*. Riyadh: Maktabah al-Imām al-Shāfi'ī, 1988.
- Al-Nawawī, Yahyā bin Sharaf. *Al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bin al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, 1392 H.
- Al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī Ibn Ḥajar. *Fath al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Riyadh: Dār al-Salām, 1421 H.
- Assad, James, Fadi Femia, and Victor P. Venugopal. "Takotsubo Syndrome: A Review of Presentation, Diagnosis and Management." *Clinical Medicine Insights: Cardiology* 16 (2022): 1-10. <https://doi.org/10.1177/11795468211065782>.
- Auda, Jasser. *Maqasid al-Shariah as Philosophy of Islamic Law: A Systems Approach*. London: The International Institute of Islamic Thought, 2008.
- Baidan, Nashruddin. *Metodologi Khusus Penelitian Tafsir*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2016.
- Cannon, Walter B. *The Wisdom of the Body*. New York: W.W. Norton, 1932.
- Kurdian, Nur Kholis bin. "Kontradiksi Hadis Penyakit Menular Perspektif Ulama Hadis dan Relevansinya dengan Dunia Medis." *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 2, no. 1 (2014): 1-32. <https://doi.org/10.37397/almajaalis.v2i1.20>.
- Krippendorff, Klaus. *Content Analysis: An Introduction to Its Methodology*. California: Sage Publications, 2013.
- Lainuvar. "Revolusi Digital dalam Studi Hadis: Takhrij Matan dan Rijal melalui Jawami' al-Kalim." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 1 (2025): 67-92. <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i1.784>.
- Muslim bin al-Ḥajjāj. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī, t.th.
- Osborne, Michael T., Lisa M. Shin, Nehal N. Mehta, Roger K. Pitman, Zahi A. Fayad, and Ahmed Tawakol. "Disentangling the Links Between Psychosocial Stress and Cardiovascular Disease." *Circulation: Cardiovascular Imaging* 13, no. 8 (2020): e010931. <https://doi.org/10.1161/CIRCIMAGING.120.010931>.
- Ramadhan, Abdul Rahman, and Siti Aisyah Nur Sari. "Urgensi Program Studi Ilmu Hadis pada Perguruan Tinggi Islam terhadap Penyebaran Hadis Palsu pada Era Digital dalam Tinjauan Maqashid Syariah." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023): 1-25. <https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v1i1.268>.
- Steptoe, Andrew, and Mika Kivimäki. "Stress and Cardiovascular Disease." *Nature Reviews Cardiology* 9, no. 6 (2012): 360-370. <https://doi.org/10.1038/nrcardio.2012.45>.

- Templin, Christian, Jelena R. Ghadri, Christian Diekmann, et al. "Clinical Features and Outcomes of Takotsubo (Stress) Cardiomyopathy." *The New England Journal of Medicine* 373, no. 10 (2015): 929-938. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa1406761>.
- Thayer, Julian F., and Richard D. Lane. "The Role of Vagal Function in the Risk for Cardiovascular Disease and Mortality." *Biological Psychology* 74, no. 2 (2007): 224-242. <https://doi.org/10.1016/j.biopsycho.2005.11.013>.
- Von Känel, Roland. "Acute Mental Stress and Hemostasis: When Physiology Becomes Vascular Harm." *Thrombosis Research* 135, Suppl. 1 (2015): S52-S55. [https://doi.org/10.1016/S0049-3848\(15\)50444-1](https://doi.org/10.1016/S0049-3848(15)50444-1).
- Wittstein, Ilan S., David R. Thiemann, Joao A.C. Lima, et al. "Neurohumoral Features of Myocardial Stunning Due to Sudden Emotional Stress." *The New England Journal of Medicine* 352, no. 6 (2005): 539-548. <https://doi.org/10.1056/NEJMoa043046>.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



**INTERNALISASI NILAI *AL-RIFQ* DALAM PEMBENTUKAN KARAKTER ANAK
USIA DINI:
(Analisis Hadis dan Praktik Pendidikan)**

Astriyani

Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
astriyani1402@gmail.com

Tazkiyah Nufus

Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
tazkiyahnufuz@gmail.com

Zaenab

Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
canzaenab@gmail.com

ABSTRACT

Character education is a crucial aspect of early childhood development, particularly in shaping children's moral, social, and emotional qualities. In the Islamic tradition, one of the ethical values closely related to character formation is al-rifq (gentleness), which is frequently emphasized in the hadiths of Prophet Muhammad ﷺ. This study examines the concept of al-rifq in the Prophetic traditions and its relevance to character formation among early childhood learners in Indonesia. The objectives of this research are to analyze the concept of al-rifq in the hadiths of the Prophet ﷺ, identify the character values embedded within it, and explore its implementation in early childhood education. This study employs a descriptive-analytical approach using the library research method. The primary data consist of hadiths related to al-rifq and relevant hadith commentaries, while secondary data are drawn from scholarly works on character education, Islamic education, and early childhood education. The findings indicate that al-rifq embodies values such as compassion, empathy, patience, and emotional self-control. These values contribute significantly to children's moral, social, and emotional development and can be

implemented through family-based nurturing practices and child-friendly educational environments. Therefore, al-rifq serves as an important foundation for developing humanistic character education grounded in Prophetic teachings.

Keywords: al-rifq, Prophetic hadith, character education, ECE, Islamic education.

ABSTRAK

Pendidikan karakter merupakan aspek penting dalam pembentukan kepribadian anak usia dini, terutama dalam mengembangkan kemampuan sosial, emosional, dan moral. Dalam perspektif hadis Nabi ﷺ, salah satu nilai yang memiliki relevansi kuat terhadap pembentukan karakter adalah *al-rifq* (kelembutan). Penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ, mengidentifikasi nilai-nilai karakter yang terkandung di dalamnya, serta mengkaji implementasi dan relevansinya dalam pendidikan anak usia dini di Indonesia. Penelitian ini menggunakan pendekatan deskriptif-analitis dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Data primer penelitian berupa hadis-hadis tentang *al-rifq* beserta kitab-kitab syarah yang relevan, sedangkan data sekunder diperoleh dari berbagai literatur mengenai pendidikan karakter, pendidikan Islam, dan pendidikan anak usia dini. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep *al-rifq* mengandung nilai-nilai karakter berupa kasih sayang, empati, kesabaran, dan pengendalian emosi yang berperan penting dalam pembentukan akhlak serta perkembangan sosial-emosional anak. Implementasi nilai *al-rifq* dapat dilakukan melalui pola asuh yang penuh kasih sayang dalam keluarga dan pembelajaran yang ramah anak di lingkungan sekolah. Dengan demikian, *al-rifq* memiliki relevansi yang kuat sebagai landasan pendidikan karakter anak usia dini yang humanis, ramah anak, dan berbasis nilai-nilai hadis Nabi ﷺ.

Kata Kunci: *al-rifq*, hadis Nabi, pendidikan karakter, PAUD, pendidikan Islam.

A. PENDAHULUAN

Pendidikan karakter merupakan salah satu aspek penting dalam pendidikan anak usia dini. Masa anak usia dini merupakan periode yang sangat menentukan perkembangan kepribadian karena pada tahap ini anak mengalami pertumbuhan yang pesat dalam aspek kognitif, emosional, sosial, dan moral. Oleh sebab itu, penanaman nilai-nilai karakter sejak dini menjadi fondasi penting dalam membentuk individu yang berakhlak mulia serta mampu berinteraksi secara positif dengan lingkungan sekitarnya. Pendidikan karakter tidak hanya bertujuan mengembangkan kecerdasan intelektual, tetapi juga membentuk sikap, perilaku, dan kebiasaan yang sejalan dengan nilai-nilai moral dan agama.²⁰¹

²⁰¹ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam* (Amzah, n.d.), <https://tirtabuanamedia.co.id/shop/buku-agama-islam/pendidikan-karakter-islam/>, hlm. 15–17.

Urgensi pendidikan karakter semakin meningkat di tengah berbagai tantangan era modern. Perkembangan teknologi digital, media sosial, serta perubahan pola interaksi sosial memberikan pengaruh besar terhadap perilaku anak. Di satu sisi, kemajuan teknologi memberikan kemudahan dalam memperoleh informasi. Namun, kemajuan tersebut dapat memengaruhi perkembangan karakter anak apabila tidak disertai dengan pembinaan yang tepat. Oleh sebab itu, pendidikan karakter pada anak usia dini perlu memperoleh perhatian serius agar anak memiliki kemampuan untuk mengendalikan diri, menghargai orang lain, serta beradaptasi secara positif dalam kehidupan bermasyarakat.²⁰²

Secara ideal, proses pendidikan anak usia dini seharusnya berlangsung dalam suasana yang aman, penuh kasih sayang, dan menghargai perkembangan psikologis anak. Namun, berbagai kajian menunjukkan bahwa pendidikan karakter anak masih menghadapi tantangan yang cukup kompleks. Perkembangan teknologi digital, perubahan pola interaksi sosial, serta berkurangnya intensitas pendampingan dalam proses pendidikan dapat memengaruhi perkembangan perilaku dan karakter anak apabila tidak diimbangi dengan pembinaan yang memadai. Penelitian berjudul *The Urgency of Early Childhood Character Education Based on the Qur'an and Hadith* (2024) menegaskan bahwa penguatan pendidikan karakter pada anak usia dini menjadi kebutuhan yang semakin mendesak di tengah perubahan sosial dan perkembangan teknologi yang pesat.²⁰³ Sementara itu, penelitian *Strategi Pendidikan Anak Usia Dini dalam Perspektif Hadis: Analisis Nilai-Nilai Keteladanan, Afeksi, dan Spiritualitas* (2025) menunjukkan pentingnya penguatan aspek afeksi, keteladanan, dan kasih sayang dalam proses pendidikan anak usia dini.²⁰⁴ Kondisi tersebut menunjukkan adanya kesenjangan antara idealitas pendidikan karakter yang humanis dengan berbagai tantangan implementasinya di lapangan. Kesenjangan tersebut menuntut adanya penguatan nilai-nilai pendidikan yang mampu membentuk karakter anak secara efektif sekaligus selaras dengan prinsip-prinsip ajaran Islam.

²⁰² Sumarsilah Sumarsilah, "The Urgency of Early Childhood Character Education (Using the Role Play Learning Method) Based on the Qur'an and Hadith in the Present and Future Times", n.d., <https://ejournal.unuja.ac.id/index.php/icesh/article/view/7817>, hlm. 520.

²⁰³ Sumarsilah Sumarsilah.

²⁰⁴ nurchasanah, "Strategi Pendidikan Anak Usia Dini Dalam Perspektif Hadis: Analisis Nilai-Nilai Keteladanan, Afeksi, dan Spiritualitas", n.d., *Pendas Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar* <https://doi.org/https://doi.org/10.23969/jp.v10i02.29960>.

Dalam konteks tersebut, pendekatan pendidikan yang humanis dan penuh kasih sayang menjadi sangat penting. Pendidikan yang mengedepankan kelembutan, penghargaan terhadap anak, serta keteladanan terbukti lebih efektif dalam membentuk karakter dibandingkan dengan pendekatan yang bersifat keras dan otoriter. Islam sebagai agama yang sempurna memberikan perhatian besar terhadap metode pendidikan yang dilandasi kasih sayang dan kelembutan. Nilai-nilai tersebut tidak hanya diajarkan dalam Al-Qur'an, tetapi juga banyak ditemukan dalam hadis-hadis Nabi ﷺ yang menjadi pedoman dalam pembinaan akhlak dan karakter manusia.²⁰⁵

Salah satu konsep penting dalam hadis Nabi ﷺ adalah *al-rifq* (الرِّفْقُ), yaitu sikap lemah lembut, santun, penuh kasih sayang, dan menjauhi kekasaran dalam berinteraksi dengan orang lain. Secara bahasa, *al-rifq* bermakna kelembutan dan kemudahan, sedangkan secara istilah menunjuk pada perilaku yang dilakukan dengan penuh kebijaksanaan, kasih sayang, dan tidak menyakiti pihak lain.²⁰⁶ Rasulullah ﷺ menempatkan *al-rifq* sebagai akhlak yang sangat dianjurkan, bahkan Allah Subhanahu wa ta'ala mencintai kelembutan dan memberikan berbagai kebaikan melalui sikap tersebut. Dalam *Sahih Muslim* disebutkan:

إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ

“Sesungguhnya Allah Maha Lembut dan mencintai kelembutan dalam segala urusan.”
(HR. Muslim).²⁰⁷

Hadis tersebut menunjukkan bahwa kelembutan bukan sekadar sikap sosial, melainkan juga nilai moral yang memiliki landasan normatif dalam Islam. Oleh karena itu, kajian terhadap konsep *al-rifq* menjadi penting untuk memahami bagaimana hadis Nabi ﷺ memberikan pedoman dalam pembentukan karakter manusia, khususnya pada masa anak usia dini yang merupakan fase fundamental dalam perkembangan kepribadian.

²⁰⁵ Uswatun Khasanah, *Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Islam* (Nafal Publishing, n.d.), <https://nafalnusantara.co.id/produk/pendidikan-karakter-dalam-perspektif-islam/>, hlm. 22–25.

²⁰⁶ Amrinuddin, M. Fitriyadi, and Alfian Zuhdi. (2026). "Pola Pendidikan Nabi Dalam Hadis". *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits*, 4(1). <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/1314>.

²⁰⁷ الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، المجلد الأول (تحقيق ودراسة دار التأسيس، 1435).

Penjelasan mengenai makna *al-rifq* dapat ditemukan dalam karya-karya ulama seperti an-Nawawi dalam *Syarah Sahih Muslim*, Ibn Manzur dalam *Lisan al-‘Arab*, serta al-Ghazali dalam *Ihya’ ‘Ulum al-Din* yang menegaskan bahwa kelembutan merupakan salah satu akhlak utama yang melahirkan kasih sayang dan keharmonisan dalam hubungan antarmanusia.²⁰⁸ Dengan demikian, *al-rifq* tidak hanya dipahami sebagai nilai etika individual, tetapi juga sebagai prinsip pendidikan yang dapat diterapkan dalam proses pembentukan karakter anak.

Beberapa penelitian terdahulu telah membahas pendidikan karakter dalam perspektif Islam dan hadis. Penelitian *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik* (2022) menunjukkan bahwa hadis-hadis Nabi ﷺ mengandung berbagai nilai karakter yang relevan bagi pendidikan anak usia dini.²⁰⁹ Penelitian *Living Hadis Budi Pekerti untuk Pembentukan Karakter Anak* (2023) menjelaskan pentingnya implementasi nilai-nilai hadis dalam pembentukan perilaku anak melalui pembiasaan dan keteladanan.²¹⁰ Penelitian *Studi Living Hadis: Pembentukan Karakter Muslim Anak Usia Dini di Yayasan Ummah* (2024) juga menunjukkan bahwa praktik pendidikan berbasis hadis berkontribusi terhadap pembentukan karakter religius dan sosial anak.²¹¹ Sementara itu, penelitian *Strategi Pendidikan Anak Usia Dini dalam Perspektif Hadis: Analisis Nilai-Nilai Keteladanan, Afeksi, dan Spiritualitas* (2025) menegaskan bahwa aspek afeksi dan keteladanan merupakan unsur penting dalam pendidikan karakter anak usia dini.²¹²

Meskipun demikian, penelitian-penelitian tersebut umumnya membahas pendidikan karakter berbasis hadis secara umum dan belum secara khusus memfokuskan kajian pada konsep *al-rifq* sebagai nilai dasar pembentukan karakter anak usia dini. Kajian yang

²⁰⁸ Dar Iḥyāʾ al-tharāʾ al-ʿarabī - Bīrūt) ʾAbū Zakariyya Muḥibb al-dīn Yūḥayyī b. Ṣarf al-nawwī, al-munḥaj šarḥ ṣaḥīḥ Muslim b. al-ḥajj (n.d.), hlm. 144, <https://shamela.ws/book/1711>; ʾLisān al-ʿarab - Bīrūt) Muḥammad b. Muḥammad b. ʿAlī, ʾLisān al-ʿarab (n.d.), hlm. 114-116, <https://shamela.ws/book/1687>; Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn - Iḥyāʾ ʿulūm al-dīn (n.d.), hlm. 53-58, <https://shamela.ws/book/9472>.

²⁰⁹ Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, "Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik", n.d., *Misykah Jurnal Pemikiran dan Studi Islam* <https://jurnal.uibbc.ac.id/index.php/misykah/article/view/4159>.

²¹⁰ Irmawati, "Living Hadis Budi Pekerti Untuk Pembentukan Karakter Anak", n.d., *Transformasi Journal of Management, Administration, Education, and Religious Affairs* <https://transformasi.kemenag.go.id/index.php/journal/id/article/view/289>.

²¹¹ Annisa Fitri Azzahra, Novizal Wendry, and Luqmanul Hakim, "Studi Living Hadis: Pembentukan Karakter Muslim Anak Usia Dini Di Yayasan Ummah", n.d., *El Nubuwwah Jurnal Studi Hadis* <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/elnubuwwah.v2i2.14753>.

²¹² Nurchasanah, "Strategi Pendidikan Anak Usia Dini Dalam Perspektif Hadis: Analisis Nilai-Nilai Keteladanan, Afeksi, dan Spiritualitas". *Pendas Jurnal Ilmiah Pendidikan Dasar*

menghubungkan konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ dengan proses internalisasi nilai dalam praktik pendidikan anak usia dini di Indonesia masih relatif terbatas. Padahal, nilai kelembutan yang terkandung dalam *al-rifq* memiliki relevansi yang kuat dalam membangun lingkungan pendidikan yang ramah anak, humanis, dan mendukung perkembangan karakter secara optimal. Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini memiliki kebaruan pada fokus kajian yang secara khusus menganalisis konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ serta relevansinya dalam proses internalisasi nilai karakter pada anak usia dini di Indonesia.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini bertujuan untuk menganalisis konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ, mengidentifikasi nilai-nilai karakter yang terkandung di dalamnya, serta mengkaji internalisasi nilai *al-rifq* dalam pembentukan karakter anak usia dini di Indonesia. Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi bagi pengembangan kajian pendidikan karakter berbasis hadis serta menjadi referensi bagi orang tua, pendidik, dan pemerhati pendidikan Islam dalam menerapkan pendidikan yang berlandaskan kelembutan, kasih sayang, dan keteladanan.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Penelitian kepustakaan dipilih karena data yang digunakan seluruhnya berasal dari sumber-sumber tertulis yang berkaitan dengan konsep *al-rifq* (kelembutan) dalam hadis Nabi ﷺ serta relevansinya terhadap pembentukan karakter anak usia dini. Pendekatan yang digunakan adalah pendekatan deskriptif-analitis, yaitu mendeskripsikan konsep *al-rifq* berdasarkan hadis-hadis Nabi ﷺ kemudian menganalisis kandungan nilai-nilai karakter yang terdapat di dalamnya serta relevansinya dengan pendidikan anak usia dini di Indonesia.

Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer berupa hadis-hadis Nabi ﷺ yang berkaitan dengan *al-rifq* yang terdapat dalam kitab-kitab hadis *mu'tabar*, khususnya hadis-hadis yang termuat dalam *Sahih al-Bukhari*, *Sahih Muslim*, dan kitab-kitab hadis lainnya yang relevan. Selain itu, digunakan pula kitab-kitab syarah hadis sebagai rujukan utama dalam memahami makna dan

kandungan hadis. Adapun data sekunder diperoleh dari buku, artikel jurnal ilmiah, skripsi, tesis, disertasi, serta berbagai karya akademik yang membahas konsep *al-rifq*, pendidikan karakter, pendidikan Islam, dan pendidikan anak usia dini.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui metode dokumentasi dengan cara menelusuri, mengumpulkan, mengidentifikasi, dan mengklasifikasikan berbagai literatur yang berkaitan dengan tema penelitian. Hadis-hadis yang telah terkumpul kemudian ditelusuri sumbernya serta dikaji berdasarkan penjelasan para ulama dalam kitab-kitab syarah hadis yang relevan.

Teknik analisis data menggunakan analisis isi (*content analysis*). Analisis dilakukan melalui beberapa tahapan, yaitu: (1) mengumpulkan hadis-hadis yang berkaitan dengan *al-rifq*; (2) memahami makna hadis berdasarkan penjelasan para ulama; (3) mengidentifikasi nilai-nilai karakter yang terkandung dalam hadis-hadis tersebut; dan (4) menganalisis relevansi nilai-nilai *al-rifq* terhadap pembentukan karakter anak usia dini dalam konteks pendidikan di Indonesia. Melalui tahapan tersebut, penelitian ini berupaya menghasilkan pemahaman yang komprehensif mengenai konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ serta kontribusinya terhadap pengembangan pendidikan karakter anak usia dini. Melalui metode ini, penelitian diharapkan mampu memberikan gambaran yang sistematis mengenai konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ, nilai-nilai karakter yang terkandung di dalamnya, serta implementasinya dalam pembentukan karakter anak usia dini di Indonesia.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep *Al-Rifq* dalam Hadis Nabi

a) Pengertian *Al-Rifq*

Secara bahasa, *al-rifq* (الرِّفْقُ) berasal dari kata رَفَقَ – يَرْفُقُ – رَفْقًا yang berarti lemah lembut, santun, ramah, dan tidak kasar dalam bertindak maupun berucap. Ibnu Manzhur menjelaskan bahwa *al-rifq* merupakan lawan dari *al-'unf* (kekerasan), yaitu sikap yang menunjukkan kelembutan, kemudahan, dan perlakuan yang baik terhadap orang lain.²¹³

²¹³ محمد بن مكرم بن علي، *لسان العرب*.

Dalam perspektif Islam, *al-rifq* tidak hanya dipahami sebagai sikap lemah lembut secara lahiriah, tetapi juga mencerminkan akhlak mulia yang berlandaskan kasih sayang, kesabaran, dan penghormatan terhadap sesama manusia. Karena itu, *al-rifq* menjadi salah satu karakter penting yang dianjurkan dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk dalam keluarga, pendidikan, dakwah, dan hubungan sosial kemasyarakatan.²¹⁴

Dalam konteks pendidikan, pendekatan yang berlandaskan kelembutan memiliki peran penting dalam membangun hubungan yang positif antara pendidik dan peserta didik. Pendidikan yang dilaksanakan dengan kasih sayang akan membantu anak merasa aman, dihargai, dan lebih mudah menerima nilai-nilai yang diajarkan. Oleh karena itu, kelembutan dapat menjadi landasan dalam pembentukan karakter yang efektif sejak usia dini.²¹⁵

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa *al-rifq* bukan sekadar sikap ramah dalam interaksi sosial, melainkan sebuah prinsip moral yang mengintegrasikan kasih sayang, kesabaran, dan kebijaksanaan dalam bertindak. Dalam perspektif pendidikan karakter, konsep ini memiliki fungsi strategis karena menciptakan suasana belajar yang mendukung perkembangan emosional dan sosial anak. Dengan demikian, *al-rifq* dapat diposisikan sebagai salah satu nilai fundamental dalam proses pembentukan karakter anak usia dini.

b) Hadis-Hadis tentang *Al-Rifq*

Konsep *al-rifq* memperoleh perhatian besar dalam hadis Nabi ﷺ ‘alaihi wasallam. Salah satu hadis yang paling masyhur adalah sabda Rasulullah ﷺ ‘alaihi wasallam:

عَنْ عَائِشَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهَا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: (إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ)

Dari Aisyah radhiyallahu anha, Rasulullah ﷺ ‘alaihi wasallam bersabda: “Sesungguhnya Allah Maha Lembut dan mencintai kelembutan dalam segala urusan.” (HR. Al-Bukhari dan Muslim).²¹⁶

²¹⁴ Nasarudin, dkk, *Pendidikan Karakter Dalam Hadis Nabawi Perspektif Semantik & Pragmatik* (Deepublish, n.d.), <https://tirtabuanamedia.co.id/shop/buku-pendidikan/pendidikan-agama-islam/pendidikan-karakter-dalam-hadis-nabawi-perspektif-semantik-pragmatik/>, hlm. 41.

²¹⁵ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*.

²¹⁶ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري، كتاب صحيح البخاري (ن عطاءات العلم، ١٤٣٧ هـ).

Hadis ini menunjukkan bahwa kelembutan merupakan sifat yang dicintai Allah Subhanahu wa ta'ala. Bahkan, Imam an-Nawawi menjelaskan bahwa hadis tersebut menjadi dasar anjuran untuk bersikap lembut dalam seluruh urusan selama tidak bertentangan dengan syariat.²¹⁷

Jika dianalisis lebih lanjut, hadis tersebut menunjukkan bahwa *al-rifq* bukan hanya etika sosial, tetapi juga memiliki dimensi teologis. Kelembutan dipandang sebagai perilaku yang selaras dengan sifat yang dicintai Allah Subhanahu wa ta'ala, sehingga penerapannya memiliki nilai ibadah. Dalam konteks pendidikan anak usia dini, hal ini menunjukkan bahwa penggunaan pendekatan yang lembut bukan hanya didasarkan pada pertimbangan psikologis, tetapi juga memiliki legitimasi normatif dalam ajaran Islam.

Dalam riwayat lain Rasulullah ﷺ bersabda:

مَا كَانَ الرَّفْقُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ، وَلَا نُزِعَ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا شَانَهُ

“Tidaklah kelembutan ada pada sesuatu melainkan akan menghiasinya, dan tidaklah kelembutan dicabut dari sesuatu melainkan akan membuatnya buruk.” (HR. Muslim: 2594).²¹⁸

Hadis ini menegaskan bahwa kelembutan merupakan nilai yang memperindah perilaku manusia. Sebaliknya, kekasaran dan kekerasan justru dapat merusak hubungan sosial serta mengurangi efektivitas komunikasi dan pendidikan.

Dari hadis tersebut dapat dipahami bahwa keberadaan *al-rifq* berfungsi sebagai faktor yang memperkuat kualitas hubungan antarmanusia. Dalam dunia pendidikan, khususnya pendidikan anak usia dini, hubungan yang baik antara pendidik dan anak merupakan salah satu faktor utama keberhasilan proses internalisasi nilai. Oleh karena itu, hadis ini memberikan dasar bahwa pembentukan karakter akan lebih efektif apabila dilakukan melalui pendekatan yang penuh kelembutan dibandingkan dengan pendekatan yang mengedepankan tekanan atau hukuman.

Selain itu, Rasulullah ﷺ juga bersabda:

إِنَّ الرَّفْقَ لَا يَكُونُ فِي شَيْءٍ إِلَّا زَانَهُ

²¹⁷ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*، ص. 145.

²¹⁸ الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، *صحيح مسلم*.

“*Sesungguhnya kelembutan tidak berada pada sesuatu kecuali akan menghiasinya.*”

(HR. Muslim).²¹⁹

Pesan hadis tersebut menunjukkan bahwa kelembutan merupakan prinsip universal yang dapat diterapkan dalam berbagai bidang kehidupan. Dalam pendidikan, kelembutan menjadi sarana untuk menumbuhkan kedekatan emosional antara pendidik dan peserta didik sehingga proses penanaman nilai berlangsung lebih efektif.

Temuan ini menunjukkan bahwa hadis-hadis tentang *al-rifq* tidak hanya berbicara mengenai hubungan interpersonal secara umum, tetapi juga mengandung prinsip-prinsip pendidikan yang relevan untuk diterapkan dalam pembentukan karakter anak. Kelembutan berfungsi sebagai sarana untuk menanamkan nilai moral tanpa menimbulkan rasa takut atau penolakan pada diri anak.

c) Makna *Al-Rifq* Menurut para Ulama

Para ulama memberikan perhatian khusus terhadap konsep *al-rifq* karena erat kaitannya dengan pembentukan akhlak manusia. Imam an-Nawawi menjelaskan bahwa *al-rifq* berarti mengambil jalan yang mudah dan baik dalam suatu urusan tanpa menggunakan kekerasan atau sikap yang berlebihan. Menurut beliau, kelembutan merupakan salah satu sebab diperolehnya kebaikan dan keberhasilan dalam kehidupan.²²⁰

Ibnu Hajar al-'Asqalani juga menerangkan bahwa *al-rifq* merupakan akhlak yang mencerminkan kebijaksanaan seseorang dalam berinteraksi dengan orang lain. Sikap lembut bukan berarti lemah, melainkan kemampuan mengendalikan diri sehingga tindakan yang dilakukan menghasilkan maslahat yang lebih besar.²²¹

Pandangan serupa dikemukakan oleh Al-Ghazali yang menjelaskan bahwa kelembutan merupakan bagian dari akhlak terpuji yang lahir dari hati yang bersih dan penuh kasih sayang. Melalui kelembutan, seseorang mampu mengarahkan, menasihati, dan mendidik orang lain tanpa menimbulkan kebencian maupun penolakan.²²²

Apabila pandangan para ulama tersebut dibandingkan, terlihat adanya kesamaan bahwa *al-rifq* bukanlah sikap pasif atau bentuk kelemahan, melainkan kemampuan mengelola

²¹⁹ الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري.

²²⁰ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج.

²²¹ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري (n.d.), المكتبة السلفية - مصر، <https://shamela.ws/book/1673>.

²²² أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين.

perilaku secara bijaksana demi mencapai kemaslahatan. Kelembutan dipandang sebagai metode yang lebih efektif dalam memengaruhi perilaku dibandingkan dengan kekerasan. Perspektif ini memiliki relevansi yang kuat dengan teori pendidikan modern yang menekankan pentingnya lingkungan belajar yang aman, suportif, dan menghargai perkembangan psikologis anak.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat dipahami bahwa *al-rifq* merupakan sikap lemah lembut, penuh kasih sayang, santun, dan bijaksana yang dianjurkan dalam Islam. Nilai ini tidak hanya menjadi bagian dari akhlak pribadi seorang Muslim, tetapi juga menjadi prinsip penting dalam pendidikan karena mampu menciptakan suasana yang nyaman, humanis, dan mendukung pembentukan karakter anak secara optimal.²²³

Dengan demikian, temuan penelitian menunjukkan bahwa konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ mengandung dimensi teologis, moral, dan pedagogis sekaligus. Ketiga dimensi tersebut menjadikan *al-rifq* sebagai landasan yang relevan dalam pembentukan karakter anak usia dini karena tidak hanya mengajarkan kelembutan sebagai nilai akhlak, tetapi juga sebagai metode pendidikan yang efektif dalam menanamkan berbagai nilai karakter kepada anak.

2. Nilai-Nilai Karakter yang Terkandung dalam Konsep *Al-Rifq*

Konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ mengandung berbagai nilai karakter yang penting dalam pembentukan kepribadian anak. Kelembutan yang diajarkan Rasulullah ﷺ tidak hanya berkaitan dengan sikap santun dalam berinteraksi, tetapi juga mencerminkan nilai-nilai moral yang dapat membentuk karakter positif sejak usia dini. Pendidikan karakter yang berlandaskan nilai-nilai Islam bertujuan menumbuhkan akhlak mulia yang tercermin dalam perilaku sehari-hari anak.²²⁴

Berdasarkan analisis terhadap hadis-hadis tentang *al-rifq*, ditemukan bahwa konsep tersebut mengandung sejumlah nilai karakter yang relevan dengan tujuan pendidikan anak usia dini. Nilai-nilai tersebut tidak hanya memiliki dimensi moral dan spiritual, tetapi juga berperan dalam mendukung perkembangan sosial dan emosional anak. Adapun nilai-nilai

²²³ أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح البخاري؛ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*; Nasarudin, dkk, *Pendidikan Karakter Dalam Hadis Nabawi Perspektif Semantik & Pragmatik*, hlm. 117.

²²⁴ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*, hlm, 17.

karakter yang terkandung dalam konsep *al-rifq* meliputi kasih sayang (*rahmah*), empati, kesabaran, dan pengendalian emosi.²²⁵

a) Kasih Sayang (*Rahmah*)

Salah satu nilai utama yang terkandung dalam konsep *al-rifq* adalah kasih sayang (*rahmah*). Sikap lemah lembut yang dicontohkan Rasulullah ﷺ menunjukkan bahwa hubungan antarmanusia hendaknya dibangun atas dasar kasih sayang, bukan kekerasan atau paksaan. Dalam pendidikan anak usia dini, kasih sayang menjadi fondasi penting karena memberikan rasa aman, nyaman, dan dihargai kepada anak.²²⁶

Pendidikan yang dilandasi kasih sayang membantu anak mengembangkan kepercayaan diri serta membangun hubungan sosial yang sehat dengan lingkungan sekitarnya. Anak yang tumbuh dalam suasana penuh perhatian dan kelembutan cenderung lebih mudah menerima nilai-nilai moral yang diajarkan oleh orang tua maupun pendidik.²²⁷

Selain itu, kasih sayang yang dilandasi kelembutan dapat membentuk sikap saling menghargai, peduli terhadap sesama, dan menghormati perbedaan. Nilai ini penting ditanamkan sejak usia dini karena menjadi dasar terbentuknya karakter sosial yang positif dalam kehidupan bermasyarakat.²²⁸

Berdasarkan analisis terhadap konsep *al-rifq*, nilai kasih sayang merupakan fondasi utama dalam pembentukan karakter anak usia dini. Kelembutan yang diajarkan dalam hadis Nabi ﷺ menunjukkan bahwa proses pendidikan akan lebih efektif apabila dilakukan melalui pendekatan yang penuh perhatian dan penghargaan terhadap anak. Nilai kasih sayang tidak hanya membentuk hubungan yang harmonis antara anak dan lingkungan sekitarnya, tetapi juga menjadi dasar bagi berkembangnya karakter-karakter positif lainnya.

b) Empati

²²⁵ Amrinuddin, M. Fitriyadi, and Alfian Zuhdi, *Pola Pendidikan Nabi Dalam Hadis*. Hlm. 14-16.

²²⁶ Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, "Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik", n.d., hlm. 10-17. <https://jurnal.uibbc.ac.id/index.php/misykah/article/view/4159>.

²²⁷ Samsul Hadi and Samsudin, *The Role of Hadith in Learner Character Building: An Analysis of The Tradition of Muslim Family Education*, n.d., <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6256>.

²²⁸ Wahyuningrum, *Ayat-Ayat Alquran Dan Hadis Sahih Penguatan Pendidikan Karakter* (CV. Pustaka MediaGuru, n.d.), <https://bintangpusnas.perpusnas.go.id/konten/BK30806/ayat-ayat-alquran-dan-hadis-sahih-penguatan-pendidikan-karakter>.

Nilai karakter berikutnya yang terkandung dalam *al-rifq* adalah empati. Empati merupakan kemampuan memahami dan merasakan keadaan orang lain sehingga seseorang mampu menunjukkan kepedulian terhadap sesamanya. Sikap lembut yang diajarkan Rasulullah ﷺ mendorong seseorang untuk memperhatikan kondisi orang lain serta menghindari tindakan yang dapat menyakiti perasaan mereka.²²⁹

Dalam konteks pendidikan anak usia dini, empati membantu anak belajar memahami perasaan teman, berbagi, bekerja sama, dan menghargai hak orang lain. Pembiasaan perilaku yang lembut dan penuh perhatian akan membantu anak mengembangkan kepekaan sosial yang sangat dibutuhkan dalam kehidupan bermasyarakat.²³⁰

Penanaman empati sejak dini juga berperan dalam mencegah munculnya perilaku agresif maupun tindakan yang merugikan orang lain. Oleh karena itu, nilai empati merupakan salah satu unsur penting dalam pendidikan karakter berbasis hadis Nabi ﷺ.²³¹

Hasil analisis menunjukkan bahwa empati merupakan manifestasi nyata dari penerapan *al-rifq* dalam kehidupan sosial. Kemampuan memahami dan merasakan keadaan orang lain menjadi salah satu indikator keberhasilan internalisasi nilai kelembutan pada diri anak. Oleh karena itu, empati tidak hanya berfungsi sebagai keterampilan sosial, tetapi juga sebagai bentuk implementasi ajaran hadis dalam interaksi sehari-hari.

c) Kesabaran

Kesabaran merupakan nilai karakter yang tidak dapat dipisahkan dari konsep *al-rifq*. Sikap lemah lembut menuntut kemampuan mengendalikan diri ketika menghadapi situasi yang tidak sesuai harapan. Dalam hadis-hadis Nabi ﷺ, kelembutan sering kali dikaitkan dengan kemampuan seseorang untuk tidak terburu-buru dan tidak bertindak secara kasar.²³²

²²⁹ Usep Malik and Anidah Inayah, *Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW*, n.d., hlm.37-48.
<https://doi.org/https://doi.org/10.30599/18ht9n07>.

²³⁰ Irmawati, *Living Hadis Budi Pekerti Untuk Pembentukan Karakter Anak*, n.d., hlm. 137-157.
<https://transformasi.kemenag.go.id/index.php/journal/id/article/view/289>.

²³¹ Annisa Fitri Azzahra, Novizal Wendry, and Luqmanul Hakim, *Studi Living Hadis: Pembentukan Karakter Muslim Anak Usia Dini Di Yayasan Ummah*, n.d., hlm. 129-154.
<https://doi.org/https://doi.org/10.19105/elnubuwwah.v2i2.14753>, hlm. 129-154.

²³² أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*.

Dalam pendidikan anak usia dini, kesabaran sangat diperlukan baik oleh pendidik maupun peserta didik. Guru dan orang tua yang bersikap sabar akan lebih mampu membimbing anak secara efektif tanpa menggunakan kekerasan. Sebaliknya, anak yang dibiasakan bersikap sabar akan lebih mudah menghadapi tantangan, menghargai proses, dan mengendalikan keinginannya.²³³ Kesabaran juga menjadi salah satu karakter penting dalam pembentukan akhlak mulia karena membantu anak mengembangkan sikap tangguh, disiplin, dan bertanggung jawab dalam kehidupan sehari-hari.²³⁴

Dari temuan penelitian dapat dipahami bahwa kesabaran menjadi unsur penting yang mendukung terwujudnya sikap *al-rifq*. Kelembutan tidak dapat dipisahkan dari kemampuan mengendalikan diri dalam menghadapi berbagai situasi. Dalam konteks pendidikan anak usia dini, pembiasaan sikap sabar berperan dalam membentuk karakter yang tangguh, disiplin, dan mampu menyelesaikan permasalahan secara bijaksana.²³⁵

d) Pengendalian Emosi

Nilai lain yang terkandung dalam *al-rifq* adalah kemampuan mengendalikan emosi. Kelembutan mengajarkan seseorang untuk tidak mudah marah, tidak bertindak secara impulsif, dan mampu menyelesaikan masalah dengan cara yang bijaksana. Sikap ini sangat penting dalam membangun hubungan sosial yang harmonis.²³⁶

Pada masa anak usia dini, kemampuan mengelola emosi merupakan bagian penting dari perkembangan sosial dan emosional. Anak yang mampu mengendalikan emosinya akan lebih mudah beradaptasi dengan lingkungan, menjalin pertemanan, dan menyelesaikan konflik secara damai. Oleh karena itu, pendidikan yang mengedepankan kelembutan dapat membantu anak mengembangkan keterampilan sosial yang positif.²³⁷ Sikap lembut juga membantu

²³³ Eko Suwanto and Zainudin, *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Perspektif AL-Quran Dan Hadist*, n.d., hlm. 405-425. <https://doi.org/https://doi.org/10.24256/igro.v8i1.6909>.

²³⁴ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*.

²³⁵ Mohammad Fajar Alchusyairi and Ibnu Hajar Ansori, "The Term Dekengane Pusat and its Relevance to the Hadith of Al-Bukhari No. 6502: A Study of Fazlur Rahman's Hadith Hermeneutics," *International Journal of Religion and Social Community* 2, no. 2 (September 2024): 105–22, <https://doi.org/10.30762/ijoresco.v2i2.3510>.

²³⁶ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*.

²³⁷ Samsul Hadi and Samsudin, *The Role of Hadith in Learner Character Building: An Analysis of The Tradition of Muslim Family Education*, n.d., hlm. 65-81. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6256>.

terbentuknya pribadi yang seimbang, tidak mudah emosional, serta mampu menghargai dan menghormati orang lain dalam berbagai situasi kehidupan.²³⁸

Analisis terhadap nilai pengendalian emosi menunjukkan bahwa *al-rifq* tidak hanya berkaitan dengan perilaku lahiriah, tetapi juga kemampuan mengelola kondisi psikologis secara positif. Kemampuan mengendalikan emosi membantu anak membangun hubungan sosial yang sehat dan mengurangi kecenderungan munculnya perilaku agresif. Dengan demikian, pengendalian emosi menjadi salah satu indikator penting keberhasilan pendidikan karakter berbasis nilai *al-rifq*.

Berdasarkan hasil analisis, konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ mengandung empat nilai karakter utama, yaitu kasih sayang (*rahmah*), empati, kesabaran, dan pengendalian emosi. Keempat nilai tersebut saling berkaitan dan berkontribusi terhadap pembentukan akhlak mulia serta perkembangan sosial-emosional anak. Temuan ini menunjukkan bahwa *al-rifq* tidak hanya berfungsi sebagai ajaran moral dalam Islam, tetapi juga memiliki dimensi pedagogis yang relevan dengan tujuan pendidikan anak usia dini. Dengan demikian, *al-rifq* dapat menjadi salah satu landasan penting dalam pengembangan pendidikan karakter berbasis hadis Nabi ﷺ.²³⁹

3. Implementasi Nilai *Al-Rifq* dalam Pendidikan Anak Usia Dini

Implementasi nilai *al-rifq* dalam pendidikan anak usia dini di Indonesia merupakan bentuk aktualisasi ajaran hadis Nabi ﷺ dalam kehidupan sehari-hari. Nilai kelembutan yang terkandung dalam *al-rifq* tidak hanya dipahami sebagai konsep moral, tetapi juga diterapkan dalam proses pendidikan melalui lingkungan keluarga dan sekolah. Berdasarkan analisis terhadap konsep *al-rifq* serta berbagai kajian pendidikan karakter, ditemukan bahwa internalisasi nilai kelembutan berkontribusi terhadap pembentukan karakter anak yang lebih empatik, santun, dan mampu membangun hubungan sosial yang positif.

a) Implementasi dalam Keluarga

Keluarga merupakan lingkungan pendidikan pertama dan utama bagi anak. Dalam keluarga, orang tua berperan sebagai pendidik yang bertanggung jawab menanamkan nilai-

²³⁸ Rizkan Abqa, *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Dalam Perspektif Alquran Dan Hadis: Studi Tafsir Q.S. Luqman Ayat 12–19*, n.d., hlm. 96-102. <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/khatulistiwa.v6i2.10575>.

²³⁹ Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, "Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik", hlm. 10-17; Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*, hlm. 40.

nilai karakter sejak usia dini melalui keteladanan, pembiasaan, dan interaksi sehari-hari. Nilai *al-rifq* dapat diwujudkan melalui sikap lembut dalam berbicara, memberikan arahan dengan penuh kasih sayang, serta menghargai perasaan anak dalam proses pendidikan. Pendekatan yang demikian membantu anak merasa aman dan dihargai sehingga lebih mudah menerima nilai-nilai moral yang diajarkan.²⁴⁰

Penerapan *al-rifq* dalam keluarga juga dapat dilakukan melalui pembiasaan perilaku saling menghormati, menolong, dan berempati terhadap sesama anggota keluarga. Pendidikan karakter yang dibangun melalui suasana penuh kasih sayang terbukti berkontribusi terhadap pembentukan akhlak anak sejak usia dini. Oleh karena itu, keluarga menjadi fondasi utama dalam internalisasi nilai-nilai kelembutan yang diajarkan dalam Islam.²⁴¹

Hasil analisis menunjukkan bahwa keluarga memiliki peran paling mendasar dalam proses internalisasi nilai *al-rifq*. Hal ini karena anak memperoleh pengalaman pendidikan pertama melalui interaksi langsung dengan orang tua. Ketika sikap lembut, kasih sayang, dan penghargaan terhadap perasaan anak diterapkan secara konsisten, anak akan lebih mudah mengembangkan karakter positif seperti empati, kepedulian, dan rasa hormat kepada orang lain. Dengan demikian, keteladanan orang tua menjadi faktor utama dalam keberhasilan penanaman nilai *al-rifq* sejak usia dini.

b) Implementasi dalam Sekolah

Selain keluarga, sekolah memiliki peran penting dalam memperkuat nilai-nilai karakter yang telah ditanamkan di rumah. Guru PAUD tidak hanya bertugas menyampaikan materi pembelajaran, tetapi juga menjadi teladan dalam menunjukkan sikap kasih sayang, kesabaran, dan kelembutan kepada peserta didik. Melalui interaksi yang positif, guru dapat membantu anak mengembangkan kemampuan sosial dan emosional secara optimal.²⁴²

Implementasi *al-rifq* di sekolah dapat dilakukan melalui penggunaan bahasa yang santun, pemberian apresiasi terhadap usaha anak, pembiasaan kerja sama, serta penyelesaian konflik secara damai. Pendekatan pendidikan yang menekankan afeksi, keteladanan, dan

²⁴⁰ Marzuki, *Pendidikan Karakter Islam*, hlm. 64.

²⁴¹ Usep Malik and Anidah Inayah, "Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW", *Pendidikan Islam Nusantara Fakultas Agama Islam Universitas Nurul Huda*, Vol. 04, No. 01, 2025, hlm. 37-48.

²⁴² Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, "Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik", hlm. 10-17.

hubungan yang hangat antara guru dan peserta didik terbukti mendukung pembentukan karakter positif pada anak usia dini.²⁴³

Selain itu, lingkungan belajar yang ramah anak dan bebas dari kekerasan akan membantu anak merasa nyaman dalam mengikuti proses pembelajaran. Kondisi tersebut memungkinkan nilai-nilai *al-rifq* terinternalisasi secara lebih efektif melalui pengalaman belajar sehari-hari.²⁴⁴

Berdasarkan hasil analisis, sekolah berfungsi sebagai lingkungan penguat nilai yang telah diperoleh anak dalam keluarga. Interaksi yang hangat antara guru dan peserta didik memberikan kesempatan bagi anak untuk mempraktikkan nilai-nilai seperti kesabaran, empati, dan penghormatan terhadap orang lain. Dengan demikian, implementasi *al-rifq* di sekolah tidak hanya berperan sebagai metode pembelajaran, tetapi juga sebagai sarana pembentukan budaya sekolah yang mendukung perkembangan karakter anak secara berkelanjutan.²⁴⁵

c) Faktor Pendukung dan Tantangan Implementasi

Keberhasilan implementasi nilai *al-rifq* dipengaruhi oleh kerja sama antara keluarga, sekolah, dan lingkungan sosial. Keteladanan orang tua dan guru menjadi faktor utama karena anak cenderung meniru perilaku yang mereka lihat secara langsung. Dukungan lingkungan yang positif juga berperan dalam memperkuat proses internalisasi karakter berbasis kelembutan.²⁴⁶

Di sisi lain, implementasi *al-rifq* menghadapi berbagai tantangan, seperti pengaruh media digital, menurunnya kualitas interaksi sosial, serta pola pengasuhan yang masih cenderung otoriter. Oleh karena itu, diperlukan sinergi yang berkelanjutan antara keluarga dan sekolah agar nilai-nilai kelembutan, kasih sayang, dan penghormatan terhadap sesama dapat diterapkan secara konsisten dalam kehidupan anak.²⁴⁷

²⁴³ nurchasanah, "Strategi Pendidikan Anak Usia Dini dalam Perspektif Hadis: Analisis Nilai-Nilai Keteladanan, Afeksi, dan Spiritualitas". n.d., hlm. 270-296 <https://doi.org/https://doi.org/10.23969/jp.v10i02.29960>.

²⁴⁴ Irmawati, "Living Hadis Budi Pekerti Untuk Pembentukan Karakter Anak", hlm. 137-157.

²⁴⁵ Alehusyairi and Ansori, "The Term Dekengane Pusat and its Relevance to the Hadith of Al-Bukhari No. 6502."

²⁴⁶ Samsul Hadi and Samsudin, "The Role of Hadith in Learner Character Building: An Analysis of The Tradition of Muslim Family Education", hlm. 65-81.

²⁴⁷ Sumarsilah Sumarsilah, "The Urgency of Early Childhood Character Education (Using the Role Play Learning Method) Based on the Qur'an and Hadith in The Present and Future Times", hlm. 516-520.

Analisis penelitian menunjukkan bahwa keberhasilan internalisasi nilai *al-rifq* tidak hanya ditentukan oleh pemahaman terhadap konsep tersebut, tetapi juga oleh konsistensi penerapannya dalam kehidupan sehari-hari. Ketika keluarga dan sekolah menerapkan nilai kelembutan secara selaras, proses pembentukan karakter anak akan berlangsung lebih efektif. Sebaliknya, ketidaksesuaian antara nilai yang diajarkan dan praktik yang diterima anak berpotensi menghambat proses internalisasi karakter.

Berdasarkan keseluruhan temuan penelitian, implementasi nilai *al-rifq* dalam pendidikan anak usia dini di Indonesia dapat dilakukan melalui sinergi antara keluarga, sekolah, dan lingkungan sosial. Nilai kelembutan yang diajarkan dalam hadis Nabi ﷺ memiliki relevansi yang kuat dalam membentuk karakter anak, khususnya dalam menumbuhkan sikap kasih sayang, empati, kesabaran, dan penghormatan terhadap sesama. Temuan ini menunjukkan bahwa *al-rifq* tidak hanya berfungsi sebagai nilai moral dalam Islam, tetapi juga sebagai pendekatan pendidikan yang relevan dan aplikatif dalam pembentukan karakter anak usia dini di Indonesia.

4. Relevansi Nilai *Al-Rifq* dalam Pembentukan Karakter Anak Usia Dini di Era Modern

a) Tantangan Karakter Anak di Era Modern

Perkembangan teknologi dan globalisasi membawa berbagai perubahan dalam kehidupan anak usia dini. Kemudahan akses informasi memberikan banyak manfaat, tetapi juga menghadirkan tantangan berupa menurunnya intensitas interaksi sosial secara langsung, meningkatnya kecenderungan individualisme, serta paparan berbagai perilaku yang tidak selalu sesuai dengan nilai-nilai moral. Kondisi ini menuntut adanya penguatan pendidikan karakter sejak usia dini agar anak mampu berkembang secara seimbang dalam aspek intelektual, sosial, dan moral.²⁴⁸

Dalam konteks tersebut, pendidikan karakter tidak hanya berfungsi membentuk perilaku yang baik, tetapi juga menjadi sarana untuk membekali anak agar mampu menghadapi perubahan sosial secara bijaksana. Oleh karena itu, nilai-nilai karakter yang bersumber dari ajaran Islam tetap relevan untuk diterapkan dalam pendidikan anak usia dini.²⁴⁹

²⁴⁸ Sumarsilah Sumarsilah, hlm. 516-520.

²⁴⁹ Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, "Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik", hlm. 10-17.

Berdasarkan hasil analisis, tantangan yang dihadapi anak pada era modern tidak hanya berkaitan dengan perkembangan teknologi, tetapi juga perubahan pola interaksi sosial yang memengaruhi proses pembentukan karakter. Kemudahan akses informasi yang tidak diimbangi dengan penguatan nilai moral berpotensi memunculkan perilaku individualis, rendahnya empati, serta lemahnya kemampuan mengendalikan emosi. Oleh karena itu, pendidikan karakter berbasis nilai-nilai hadis menjadi semakin penting sebagai upaya membangun keseimbangan antara perkembangan intelektual dan perkembangan moral anak.

b) Relevansi *Al-Rifq* terhadap Pembentukan Karakter

Nilai *al-rifq* memiliki relevansi yang kuat dalam membentuk karakter anak pada era modern. Sikap lembut, kasih sayang, kesabaran, dan empati merupakan karakter yang dibutuhkan untuk membangun hubungan sosial yang sehat di tengah masyarakat yang semakin kompleks. Melalui penerapan *al-rifq*, anak belajar menghargai orang lain, mengendalikan emosi, serta menyelesaikan permasalahan dengan cara yang baik.²⁵⁰

Selain itu, pendidikan yang dilandasi kelembutan membantu anak mengembangkan rasa aman, kepercayaan diri, dan kemampuan berinteraksi secara positif dengan lingkungan sekitarnya. Nilai-nilai tersebut menjadi fondasi penting bagi pembentukan karakter yang kuat dan berakhlak mulia.²⁵¹

Hasil penelitian menunjukkan bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam *al-rifq* memiliki keterkaitan yang erat dengan kebutuhan pendidikan karakter pada masa kini. Kasih sayang berperan dalam membangun kepedulian sosial, empati membantu anak memahami orang lain, kesabaran melatih pengendalian diri, sedangkan kemampuan mengelola emosi mendukung terciptanya hubungan sosial yang harmonis. Temuan ini menunjukkan bahwa konsep *al-rifq* tidak hanya relevan dalam konteks masyarakat pada masa Nabi ﷺ, tetapi juga memiliki nilai aplikatif dalam menjawab tantangan pendidikan anak usia dini di era modern.

c) Kontribusi *Al-Rifq* bagi Pendidikan yang Humanis

²⁵⁰ Usep Malik and Anidah Inayah, "Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW", hlm. 37-48.

²⁵¹ Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida, Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Berbasis Hadis Nabi: Studi Tematik, hlm. 10-17.

Nilai *al-rifq* berkontribusi dalam menciptakan pendidikan yang humanis, yaitu pendidikan yang menghargai martabat anak sebagai individu yang memiliki potensi untuk berkembang. Pendekatan yang penuh kelembutan memungkinkan proses pendidikan berlangsung secara lebih efektif karena anak merasa diterima, dihargai, dan didukung dalam proses belajarnya.²⁵²

Di samping itu, penerapan *al-rifq* dapat menjadi salah satu upaya pencegahan terhadap perilaku agresif, kekerasan, dan perundungan di lingkungan pendidikan. Keteladanan Rasulullah ﷺ dalam memperlakukan anak-anak dengan penuh kasih sayang menunjukkan bahwa kelembutan merupakan prinsip pendidikan yang tidak hanya bernilai religius, tetapi juga relevan dengan kebutuhan pendidikan modern.²⁵³

Analisis terhadap berbagai kajian menunjukkan bahwa pendidikan yang berorientasi pada kelembutan mampu menciptakan lingkungan belajar yang lebih kondusif bagi perkembangan anak. Anak tidak hanya memperoleh pengetahuan, tetapi juga mengalami proses pembentukan karakter melalui interaksi yang positif dengan pendidik dan lingkungan sekitarnya. Dengan demikian, *al-rifq* berfungsi tidak hanya sebagai nilai akhlak, tetapi juga sebagai pendekatan pendidikan yang mendukung terwujudnya suasana belajar yang ramah anak dan berpusat pada pengembangan potensi peserta didik. Dengan demikian, *al-rifq* bukan sekadar ajaran akhlak dalam Islam, tetapi juga menjadi landasan penting dalam membangun pendidikan yang humanis, ramah anak, dan berorientasi pada pembentukan karakter anak usia dini di era modern.²⁵⁴

Berdasarkan keseluruhan temuan penelitian, nilai *al-rifq* memiliki relevansi yang sangat kuat dalam pembentukan karakter anak usia dini di era modern. Nilai kelembutan yang terkandung di dalamnya mampu menjadi solusi terhadap berbagai tantangan karakter yang muncul akibat perkembangan zaman. Temuan ini menunjukkan bahwa *al-rifq* tidak hanya memiliki dimensi normatif sebagai ajaran hadis Nabi ﷺ, tetapi juga

²⁵² Irmawati, "Living Hadis Budi Pekerti Untuk Pembentukan Karakter Anak", hlm. 137-157.

²⁵³ أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي، المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج; Annisa Fitri Azzahra, Novizal Wendry, and Luqmanul Hakim, *Studi Living Hadis: Pembentukan Karakter Muslim Anak Usia Dini Di Yayasan Ummah*.

²⁵⁴ Rizkan Abqa, *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Dalam Perspektif Alquran Dan Hadis: Studi Tafsir Q.S. Luqman Ayat 12-19*, hlm. 96-102.

memiliki dimensi praktis yang dapat diterapkan dalam pengembangan pendidikan karakter yang humanis, adaptif, dan sesuai dengan kebutuhan anak usia dini di Indonesia.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa konsep *al-rifq* dalam hadis Nabi ﷺ merupakan prinsip akhlak yang mengandung dimensi teologis, moral, dan pedagogis sekaligus. Dalam perspektif hadis, *al-rifq* tidak hanya bermakna kelembutan, kasih sayang, dan kesantunan dalam berinteraksi, tetapi juga menjadi metode pendidikan yang efektif dalam membentuk karakter anak usia dini. Hasil analisis menunjukkan bahwa konsep *al-rifq* mengandung empat nilai karakter utama, yaitu kasih sayang (*rahmah*), empati, kesabaran, dan pengendalian emosi. Keempat nilai tersebut memiliki kontribusi yang signifikan terhadap pembentukan akhlak mulia, perkembangan sosial-emosional, serta kemampuan anak dalam membangun hubungan yang positif dengan lingkungan sekitarnya.

Penelitian ini juga menemukan bahwa internalisasi nilai *al-rifq* dapat dilakukan melalui sinergi antara keluarga, sekolah, dan lingkungan sosial sebagai tiga pusat pendidikan anak. Dalam keluarga, nilai *al-rifq* diwujudkan melalui pola pengasuhan yang penuh kasih sayang dan keteladanan, sedangkan di sekolah diterapkan melalui interaksi edukatif yang humanis, ramah anak, dan bebas dari kekerasan. Di tengah berbagai tantangan era modern, seperti perkembangan teknologi digital, menurunnya kualitas interaksi sosial, dan kecenderungan individualisme, nilai *al-rifq* tetap memiliki relevansi yang kuat sebagai landasan pendidikan karakter. Oleh karena itu, *al-rifq* dapat dijadikan sebagai paradigma pendidikan karakter berbasis hadis yang tidak hanya berorientasi pada pembentukan akhlak, tetapi juga mendukung terwujudnya pendidikan yang humanis, inklusif, dan sesuai dengan kebutuhan perkembangan anak usia dini di Indonesia.

E. DAFTAR PUSTAKA

Alchusyairi, Mohammad Fajar, and Ibnu Hajar Ansori. "The Term Dekengane Pusat and its Relevance to the Hadith of Al-Bukhari No. 6502: A Study of Fazlur Rahman's Hadith Hermeneutics." *International Journal of Religion and Social Community* 2, no. 2 (September 2024): 105–22. <https://doi.org/10.30762/ijoresco.v2i2.3510>.

- Amrinuddin, M. Fitriyadi, and Alfian Zuhdi. *Pola Pendidikan Nabi Dalam Hadis*. Vol. 4 No. 1 2026 (n.d.). <https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/1314>.
- Annisa Fitri Azzahra, Novizal Wendry, and Luqmanul Hakim. *Studi Living Hadis: Pembentukan Karakter Muslim Anak Usia Dini Di Yayasan Ummah*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.19105/elnuwuwwah.v2i2.14753>.
- Eko Suwanto and Zainudin. *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Perspektif AL-Quran Dan Hadist*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.24256/iqro.v8i1.6909>.
- Irmawati. *LIVING HADIS BUDI PEKERTI UNTUK PEMBENTUKAN KARAKTER ANAK*. n.d. <https://transformasi.kemenag.go.id/index.php/journal/id/article/view/289>.
- Marzuki. *Pendidikan Karakter Islam*. Amzah, n.d. <https://tirtabuanamedia.co.id/shop/buku-agama-islam/pendidikan-karakter-islam/>.
- Nasarudin, dkk. *Pendidikan Karakter Dalam Hadis Nabawi Perspektif Semantik & Pragmatik*. Deepublish, n.d. <https://tirtabuanamedia.co.id/shop/buku-pendidikan/pendidikan-agama-islam/pendidikan-karakter-dalam-hadis-nabawi-perspektif-semantik-pragmatik/>.
- nurchasanah. *STRATEGI PENDIDIKAN ANAK USIA DINI DALAM PERSPEKTIF HADIS: ANALISIS NILAI-NILAI KETELADANAN, AFEKSI, DAN SPIRITUALITAS*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.23969/jp.v10i02.29960>.
- Qorina Widadiyah and Dini Qurrotunnida. *PENDIDIKAN KARAKTER ANAK USIA DINI BERBASIS HADIS NABI: STUDI TEMATIK*. n.d. <https://jurnal.uibbc.ac.id/index.php/misykah/article/view/4159>.
- Rizkan Abqa. *Pendidikan Karakter Anak Usia Dini Dalam Perspektif Alquran Dan Hadis: Studi Tafsir Q.S. Luqman Ayat 12–19*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.55606/khatulistiwa.v6i2.10575>.
- Samsul Hadi and Samsudin. *The Role of Hadith in Learner Character Building: An Analysis of The Tradition of Muslim Family Education*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.14421/livinghadis.2025.6256>.
- Sumarsilah Sumarsilah. *THE URGENCY OF EARLY CHILDHOOD CHARACTER EDUCATION (USING THE ROLE PLAY LEARNING METHOD) BASED ON THE QUR'AN AND HADITH IN THE PRESENT AND FUTURE TIMES*. n.d. <https://ejournal.unuja.ac.id/index.php/icesh/article/view/7817>.
- Usep Malik and Anidah Inayah. *Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Hadis Nabi SAW*. n.d. <https://doi.org/https://doi.org/10.30599/18ht9n07>.
- Uswatun Khasanah. *PENDIDIKAN KARAKTER DALAM PERSPEKTIF ISLAM*. Nafal Publishing, n.d. <https://nafalnusantara.co.id/produk/pendidikan-karakter-dalam-perspektif-islam/>.
- Wahyuningrum. *Ayat-Ayat Alquran Dan Hadis Sahih Penguatan Pendidikan Karakter*. CV. Pustaka MediaGuru, n.d. <https://bintangpusnas.perpusnas.go.id/konten/BK30806/ayat-ayat-alquran-dan-hadis-sahih-penguatan-pendidikan-karakter>.
- أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي. *إحياء علوم الدين*. دار المعرفة - بيروت n.d. <https://shamela.ws/book/9472>.
- أبو زكريا محيي الدين يحيى بن شرف النووي. *المنهاج شرح صحيح مسلم بن الحجاج*. دار إحياء التراث العربي - بيروت n.d. <https://shamela.ws/book/1711>.
- أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري. *كتاب صحيح البخاري*. ن عطاءات العلم ١٤٣٧ هـ.
- أحمد بن علي بن حجر العسقلاني. *فتح الباري بشرح البخاري*. المكتبة السلفية - مصر n.d. <https://shamela.ws/book/1673>.

الإمام أبو الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري. صحيح مسلم. المجلد الأول. تحقيق ودراسة دار التّأصيل، 1435.

محمد بن مكرم بن علي. لسان العرب. دار صادر - بيروت n.d. <https://shamela.ws/book/1687>.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



KONSEP *TABAYYUN* DALAM HADIS
(Analisis Tematik terhadap Fenomena Informasi Digital Keagamaan)

Syarifah Awaliah Jazilah

Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir
Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar
Syilah1604@gmail.com

Tasmin Tangareng

Ilmu Hadis
Universitas Islam Negeri Alauddin Makassar
tasmin.tangareng64@gmail.com

Fakhul Ulum

Pendidikan Bahasa Arab
Universitas Negeri Makassar
fakhululum@unm.ac.id

ABSTRACT

The rapid development of digital media has transformed the circulation of information, including religious content, which is now disseminated quickly, virally, and often without adequate context. This condition has generated various problems, such as the spread of religious information without clear sources, decontextualized hadith quotations, and anonymous religious claims that may lead to public misunderstanding. This study aims to examine the concept of *tabayyun* from the perspective of hadith and to analyze its relevance to contemporary digital information phenomena. This research employs a qualitative approach using library research methods. Primary data are derived from classical hadith compilations containing narrations related to verification, caution, and responsibility in conveying information, while secondary data consist of academic books and journal articles discussing digital media and religious information. Data analysis is conducted through descriptive-analytical methods using a thematic (*maudhu'i*) approach. The findings indicate that *tabayyun* in hadith encompasses principles of information selectivity, source verification, caution in dissemination, and consideration of the potential impact of information before it is shared. These principles are highly relevant in addressing the fast-paced and fragmented nature of digital information.

Therefore, *tabayyun* can serve as a foundational ethical framework for Islamic digital literacy, particularly in responding to religious information in digital spaces.

Keywords: Tabayyun, Hadith, Digital Information, Islamic Communication Ethics.

ABSTRAK

Perkembangan media digital telah mengubah pola penyebaran informasi, termasuk informasi keagamaan, yang kini berlangsung cepat, viral, dan sering kali terlepas dari konteks yang utuh. Kondisi ini memunculkan berbagai persoalan, seperti beredarnya berita agama tanpa sumber yang jelas, potongan hadis tanpa konteks, serta klaim keagamaan anonim yang berpotensi menimbulkan kesalahpahaman di tengah masyarakat. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji konsep *tabayyun* dalam perspektif hadis serta relevansinya terhadap fenomena informasi digital. Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode studi pustaka (*library research*). Sumber data primer berupa kitab-kitab hadis yang memuat hadis-hadis tentang kehati-hatian dan verifikasi informasi, sedangkan sumber data sekunder meliputi buku dan artikel jurnal yang membahas media digital dan informasi keagamaan. Teknik analisis data yang digunakan adalah deskriptif-analitis dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*). Hasil penelitian menunjukkan bahwa *tabayyun* dalam hadis mencakup prinsip selektivitas informasi, verifikasi sumber, kehati-hatian dalam penyampaian, serta pertimbangan dampak informasi sebelum disebarluaskan. Prinsip-prinsip tersebut memiliki relevansi yang kuat dalam menghadapi karakter informasi digital yang cepat dan fragmentaris, sehingga *tabayyun* dapat dijadikan sebagai landasan etika komunikasi dan literasi digital keislaman, khususnya dalam menyikapi informasi keagamaan di ruang digital.

Kata kunci: Tabayyun, Hadis, Informasi Digital, Etika Komunikasi Islam.

A. PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi informasi digital telah membawa perubahan signifikan bagi manusia dalam memproduksi, menerima, dan menyebarkan informasi. Media digital, khususnya media sosial, memungkinkan arus informasi berlangsung secara cepat, luas, dan tanpa batas ruang. Dalam konteks keagamaan, digitalisasi ini turut memengaruhi cara ajaran agama disampaikan dan dipahami oleh masyarakat. Informasi keagamaan kini tidak hanya bersumber dari otoritas keilmuan formal, tetapi juga dari akun personal, potongan ceramah, kutipan ayat dan hadis yang tersebar luas di ruang digital.

Secara normatif (*das sollen*), ajaran Islam menekankan pentingnya kehati-hatian dalam menerima dan menyampaikan informasi. Islam mengajarkan agar setiap berita diverifikasi terlebih dahulu sebelum dipercaya dan disebarluaskan, demi menghindari kesalahan, kebohongan, dan dampak sosial yang merugikan. Prinsip ini dikenal dengan konsep *tabayyun*,

yaitu sikap klarifikasi dan verifikasi terhadap informasi yang diterima. Dalam kerangka etika Islam, *tabayyun* berfungsi sebagai mekanisme penjaga kebenaran dan keadilan dalam komunikasi sosial.²⁵⁵

Namun, realitas empiris (*das sein*) di ruang digital menunjukkan kondisi yang berlawanan. Berbagai penelitian dan laporan menunjukkan maraknya penyebaran informasi keagamaan yang tidak diverifikasi,²⁵⁶ seperti berita agama tanpa sumber yang jelas, potongan hadis tanpa konteks, hingga hadis palsu yang diklaim sebagai sabda Nabi. Karakter media digital yang menyebar cepat sering kali mendorong pengguna untuk menyebarkan informasi tanpa proses klarifikasi yang memadai. Fenomena ini tidak hanya menimbulkan kesalahpahaman keagamaan, tetapi juga berpotensi melahirkan konflik, polarisasi, dan praktik keberagamaan yang tidak berdasar pada sumber otoritatif.

Dalam tradisi Islam, prinsip *tabayyun* dikenal sebagai sikap kehati-hatian dalam menerima dan menyampaikan berita serta verifikasi informasi, namun kebanyakan penelitian yang ada lebih menekankan *tabayyun* dari perspektif Al-Qur'an, khususnya dalam konteks ayat QS al-Hujurat [49]: 6 untuk menangkal penyebaran hoaks di media sosial. Misalnya, pada kajian tersebut menyoroti konsep *tabayyun* dalam Al-Qur'an sebagai cara menangani penyebaran informasi di sosial media melalui pendekatan tafsir tematik dan deskriptif-analitik, namun masih berbasis Qur'ani.²⁵⁷

Penelitian lain juga membahas *tabayyun* dalam konteks etika komunikasi islami di media sosial dan literasi digital, tetapi tidak secara eksklusif membangun landasan normatifnya dari sumber hadis sebagai fokus utama analisis. Misalnya, kajian yang mengidentifikasi prinsip etika media sosial dari perspektif hadis menyebutkan *tabayyun* sebagai salah satu unsur etika

²⁵⁵ Deddy Ilyas Muhamad Dimas Pratama, Halimatussa'diyah, 'Misinterpretasi Kebebasan Berekspresi Remaja Terhadap Etika Sosial Analisis QS. Al-Hujurat Ayat 6', *Al-Fakr: Journal For Islamic Studies*, 8.2 (2025), hlm. 1893.

²⁵⁶ Agus Edy Laksono Rico Setyo Nugroho, M. Dliya'Ulami', 'Konsep Tabayyun Untuk Menyikapi Media Sosial Dalam Kajian Pendidikan Islam', *Al-Ulya: Jurnal Pendidikan Islam*, 7.2 (2022), hlm. 130.

²⁵⁷ Rizal Faturohman Purnama, 'The Concept Of Tabayyūn In The Qur'ān: Efforts To Address The Spread Of Information On Social Media', *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 6.1 (2021), 40–58>.

komunikasi, namun penelitian ini memiliki cakupan yang lebih luas terhadap nilai-nilai lainnya seperti kejujuran dan menghindari fitnah.²⁵⁸

Dengan demikian, riset yang secara khusus mengkaji konsep *tabayyun* dari hadis Nabi secara tematik sebagai dasar etika verifikasi informasi digital masih relatif sedikit. Hadis-hadis yang relevan, seperti larangan menyampaikan berita tanpa ilmu dan prinsip kehati-hatian dalam menyebarkan informasi, perlu dikategorikan secara sistematis untuk menjadi basis kerangka konseptual yang kuat. Penelitian ini kemudian membedakan diri dari studi sebelumnya dengan menempatkan hadis sebagai sumber utama pembentukan etika *tabayyun* sebelum diterapkan pada fenomena informasi digital yang spesifik seperti kabar keagamaan yang viral dan beredar tanpa sumber yang jelas atau potongan hadis yang disebarkan tanpa kontekstualisasi ilmiah.

Berdasarkan hal tersebut, penelitian ini mencoba mengisi kesenjangan tersebut dengan mengkaji *tabayyun* secara mendalam dari perspektif hadis melalui pendekatan tematik (*maudhu'i*), kemudian menganalisis relevansinya terhadap fenomena informasi keagamaan di ruang digital. Melalui kajian ini, diharapkan dapat dirumuskan etika *tabayyun* berbasis hadis yang kuat sebagai dasar normatif untuk verifikasi informasi di era digital.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kualitatif dengan metode studi pustaka (*library research*). Sumber data dalam penelitian ini terdiri atas sumber primer dan sekunder. Sumber primer berupa kitab-kitab hadis yang memuat hadis-hadis terkait konsep *tabayyun*, sedangkan sumber sekunder meliputi buku-buku akademik, artikel jurnal, serta laporan dan berita digital yang relevan dengan fenomena informasi di media digital.

Teknik analisis data yang digunakan adalah deskriptif-analitis dengan pendekatan tematik (*maudhu'i*), yaitu menghimpun hadis-hadis yang berkaitan dengan *tabayyun*, mengkaji kandungan maknanya, serta mengklasifikasikannya berdasarkan tema tertentu. Selanjutnya, konsep *tabayyun* yang dirumuskan dari hadis tersebut dianalisis relevansinya terhadap praktik pemberian dan penyebaran informasi di media digital pada masa kini.

²⁵⁸ Salim Rosyad Maryamah, Muhammad Alif, 'Etika Media Sosial Dalam Perspektif Hadis (Aplikasi Desain Penelitian Tematik Hadis)', *Al-Isnad: Journal Of Indonesian Hadis Studies*, 6.2 (2025), 144–57.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Konsep *Tabayyun* dalam Hadis Nabi

Secara etimologis, kata *tabayyun* berasal dari akar kata (*fi'il mujarrad*) يَبَيِّنُ - بَانَ yang bermakna 'menjadi jelas', 'tampak', atau 'terungkap'. Kemudian berubah ke bentuk *mazid* mengikuti wazan *tafa'ala* menjadi تَبَيَّنَ - يَتَبَيَّنُ - تَبَيَّنًا, maka kata ini menunjukkan makna usaha aktif untuk mencari kejelasan dan kebenaran, bukan sekadar menerima informasi secara pasif. Ibnu Manzur menjelaskan dalam kitabnya *Lisān al-'Arab*, bahwa *tabayyun* adalah sikap berhati-hati dan menelaah suatu perkara hingga jelas.²⁵⁹ Adapun dalam *Mu'jam al-Mufahras*, kata *tabayyun* dan derivasinya ditunjukkan pada ayat-ayat yang berkaitan dengan klarifikasi informasi, khususnya QS al-Hujurat [49]: 6.²⁶⁰ Kata ini dihubungkan dengan sikap tidak tergesa-gesa dalam menerima kabar, terutama yang berasal dari sumber yang tidak terpercaya.

Adapun secara terminologi *tabayyun* secara istilah sebagaimana dipahami oleh para ulama, bahwasannya *tabayyun* merupakan salah-satu bentuk prinsip ketelitian dalam periwayatan, penyampaian informasi, dan etika keilmuan Islam. Meskipun para ulama jarang mendefinisikan *tabayyun* sebagai istilah teknis yang berdiri sendiri, konsep ini tersebar dalam pembahasan tentang *tathabbut al-khabar*, *taḥarrī al-ṣidq*, dan *al-taḥqīq fī al-riwāyah*. Al-Marāḡī ketika menafsirkan QS. al-Hujurat [49]: 6, menjelaskan makna dari ayat tersebut bahwa:

ولا تعتمدوا على قوله، فإن من لا يبالي بالفسق فهو أجدر ألا يبالي بالكذب ولا يتحاماها - خشية إصابتكم بالأذى قوما أنتم جاهلون حالهم، فتندموا على ما فرط منكم وتتمنوا أن لو لم تكونوا فعلتم ذلك.

Artinya:

Dan janganlah kalian bergantung pada perkataannya, karena sesungguhnya orang yang tidak peduli melakukan kefasikan lebih pantas lagi untuk tidak peduli berbohong dan tidak menghindarinya. (Jangan sampai) karena takut menimpakan bahaya kepada suatu kaum yang

²⁵⁹ Abu Fadal Jamaluddin Muhammad bin Makram bin Manzur al-Afriqi Al-Misri, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Dar Sadir), hlm 69.

²⁶⁰ Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Mu'jam Al Mufahras Al-Fasu Al-Qur'an Al-Karim* (Beirut: Dar al-Fikr, 1992), hlm. 142.

kalian tidak mengetahui keadaan mereka, lalu kalian menyesal atas apa yang telah kalian lakukan dan berharap seandainya kalian tidak melakukan hal itu.²⁶¹

Penjelasan ini menunjukkan untuk tidak langsung percaya kepada perkataan orang fasik, karena orang yang berani berbuat fasik biasanya juga tidak peduli untuk berbohong. Jika langsung bertindak tanpa memastikan kebenaran, bisa saja menyakiti suatu kaum yang sebenarnya tidak bersalah, lalu akhirnya menimbulkan penyesalan. Ulama menekankan prinsip kehati-hatian dalam menyampaikan hadis:

إِنَّ هَذَا الْعِلْمَ دِينٌ، فَانْظُرُوا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ دِينَكُمْ

Artinya:

“Sesungguhnya ilmu ini adalah agama, maka perhatikan dari siapa kalian mengambil agama kalian.”²⁶²

Walaupun kata *tabayyun* tidak disebutkan secara eksplisit, prinsip ini merupakan substansi *tabayyun*, yaitu verifikasi sumber sebelum menerima informasi keagamaan. Adapun Imam al-Ghazālī menjelaskan bahwa menyampaikan informasi tanpa kepastian termasuk perbuatan tercela karena berpotensi menyesatkan orang lain:

نَقْلُ الْخَبَرِ بِلَا تَثَبُّتٍ مِنْ أَسْبَابِ الْفَسَادِ فِي الدِّينِ

Artinya:

“Menyampaikan berita tanpa verifikasi termasuk sebab-sebab kerusakan dalam agama.”²⁶³

Pandangan ini menempatkan *tabayyun* sebagai etika moral dan intelektual, bukan sekadar prosedur teknis. Berdasarkan pandangan para ulama tersebut, maka dalam penelitian ini *tabayyun* didefinisikan sebagai sikap kehati-hatian dan verifikasi aktif terhadap informasi dengan meneliti sumber, isi, dan dampaknya sebelum menerima atau menyebarkannya, berdasarkan prinsip-prinsip yang diajarkan dalam hadis Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam*.

²⁶¹ Ahmad bin Mustafa Al-Maragi, *Tafsir Al-Maragi*, Juz 26 (1946), hlm. 127.

²⁶² Muslim bin Al-Ḥajjāj, *Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim*, (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī), hlm. 14.

²⁶³ Imam Abu Hamid Muhammad Al-Ghazali, *Ihya Ulum Al-Din*, Jilid 1, (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah), hlm. 95.

Definisi ini akan menjadi kerangka analisis dalam mengkaji hadis-hadis tentang *tabayyun* serta relevansinya terhadap praktik penyebaran informasi di media digital.

قَالَ الْإِمَامُ الْبُخَارِيُّ: حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُعَاذٍ الْعَنْبَرِيُّ، حَدَّثَنَا أَبِي، ح وَحَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْمُثَنَّى، حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ مَهْدِيٍّ قَالَا: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ خُبَيْبِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ حَفْصِ بْنِ عَاصِمٍ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «كَفَى بِالْمَرْءِ كَذِبًا أَنْ يُحَدِّثَ بِكُلِّ مَا سَمِعَ»²⁶⁴

Artinya:

Al-Imam Al-Bukhari mengatakan: telah menceritakan kepada kami ‘Ubaidullāh bin Mu‘āz al-‘Anbarī, telah menceritakan kepada kami ayahku; dan (diriwayatkan pula) telah menceritakan kepada kami Muḥammad bin al-Muṣannā, telah menceritakan kepada kami ‘Abdurrahmān bin Mahdī; keduanya berkata: telah menceritakan kepada kami Syu‘bah, dari Khubaib bin ‘Abdirrahmān, dari Ḥafṣ bin ‘Āṣim, dari Abū Hurairah, beliau berkata: Rasulullah bersabda: “Cukuplah seseorang dianggap berdusta apabila ia menceritakan setiap apa yang ia dengar.”

Imam an-Nawawi memberikan penjelasan terkait hadis tersebut bahwasanya, “Adapun makna hadis ini dan makna *atsar-atsar* yang semisalnya adalah peringatan dari menyampaikan setiap informasi yang didengar oleh seseorang, karena biasanya ia mendengar kabar yang benar dan yang dusta. Maka jika ia menyampaikan setiap yang ia dengar, berarti ia telah berdusta karena menyampaikan sesuatu yang tidak terjadi.”²⁶⁵

Hadis tersebut menunjukkan *tabayyun* sebagai prinsip dasar Islam, yaitu kewajiban untuk memilih informasi. Hadis ini menunjukkan bahwa kebohongan tidak selalu berasal dari pemalsuan yang disengaja, tetapi juga dapat berasal dari sikap tergesa-gesa dalam memberikan informasi tanpa memeriksanya. Dengan demikian, meskipun seseorang hanya menyampaikan informasi, mereka tetap dapat berbohong. Dalam Islam, prinsip ini menjadi dasar etika komunikasi, terutama dalam hal penyebaran informasi yang cepat dan besar.

²⁶⁴ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhari, *Al-Jami Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umuri Rasulullah*, Juz 1 (Damaskus: Dar Tauqi al-Najah, 1442), hlm. 10.

²⁶⁵ Imam Al-Nawawi, *Syarh Sahih Muslim*, Juz 1 (Jakarta: Daru al-Sunnah, 2013), hlm. 75.

قال الإمام مسلم : حَدَّثَنَا أَبُو الْوَلِيدِ، قَالَ: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ جَامِعِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنْ عَامِرِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الزُّبَيْرِ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: قُلْتُ لِلزُّبَيْرِ: إِنِّي لَا أَسْمَعُكَ تُحَدِّثُ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَمَا يُحَدِّثُ فُلَانٌ وَفُلَانٌ؟ قَالَ: أَمَا إِنِّي لَمْ أَفَارِقْهُ، وَلَكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَّبِعُوا مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ»²⁶⁶

Artinya:

Al-Imam Muslim mengatakan: "Telah menceritakan kepada kami Abu al-Walid, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Syu'bah, dari Jami' bin Syaddad, dari 'Amir bin 'Abdullah bin az-Zubair, dari ayahnya, ia berkata: Aku berkata kepada az-Zubair, 'Sesungguhnya aku tidak mendengarmu banyak meriwayatkan hadis dari Rasulullah sebagaimana fulan dan fulan.' Ia menjawab, 'Adapun aku tidak pernah berpisah dengannya, tetapi aku mendengarnya bersabda: "Barang siapa berdusta atas namaku, maka hendaklah ia menempati tempat duduknya di neraka."'"

Hadis tersebut menunjukkan sikap kehati-hatian para sahabat dalam meriwayatkan hadis ditunjukkan oleh hadis yang mengancam mereka yang berdusta atas nama Nabi. Meskipun dia dekat dengan Rasulullah, al-Zubair menyadari beratnya tanggung jawab moral dan ilmiah, jadi ia memilih untuk tidak banyak meriwayatkan hadis. Hadis ini menunjukkan bahwa tabayyun memiliki tanggung jawab bukan hanya untuk menerima informasi tetapi juga untuk menyebarkannya, terutama informasi keagamaan karena dapat memengaruhi pemahaman dan praktik keagamaan masyarakat.

قال الإمام البخاري: حَدَّثَنَا إِسْمَاعِيلُ، قَالَ: مَالِكٌ: مِثْلُهُ، وَزَادَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيَصْمُتْ»²⁶⁷

Artinya:

Al-Imam Al-Bukhari mengatakan: telah menceritakan kepada kami Ismā'īl, ia berkata: telah menceritakan kepadaku Mālik dengan lafaz yang semisal, dan ia menambahkan sabda Nabi: "Barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata yang baik atau diam."

²⁶⁶ Muslim bin al-Hajjaj Abu Hasan al-Qusyairi Al-Naisaburi, *Musnad Sahih Al-Mukhtasar*, juz 1 (Beirut: Dar Ihya al-Tirasi al-'Arabi), hlm. 33.

²⁶⁷ Muhammad bin Ismail Abu Abdillah Al-Bukhari, *Al-Jami Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umuri Rasulullah*, Juz 8 (Damaskus: Dar Tauqi al-Najah, 1442), hlm 32.

Adapun *asbab al-wurud* hadis tersebut adalah sebagai berikut “Dari Muhammad bin Abdullah bin Salam pernah menemui Nabi Muhammad dan mengatakan: “Aku disakiti (diusik) oleh tetanggaku. Nabi bersabda: Sabarlah! Abdullah bin Salam datang menemui Nabi untuk kedua kalinya: Aku disakiti (diusik) oleh tetanggaku. Nabi bersabda: Bersabarlah! Kemudian ia datang untuk ketiga kalinya: Aku disakiti (diusik) oleh tetanggaku. Beliau bersabda: Lepaskan (sedikit) kesenanganmu lalu berikan kepadanya untuk menjinaknya. Jika seseorang mendatangimu dan menyakitimu, maka katakanlah: Dia menyakitiku, maka pantaslah laknat terhadapnya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah dia memuliakan tetangganya, dan barang siapa beriman kepada Allah dan hari akhir hendaklah berkata baik atau diamlah”²⁶⁸

Hadis tersebut mengandung prinsip kemandirian berbicara. Hadis ini memberikan standar moral untuk berbicara atau menyampaikan informasi berdasarkan manfaat dan kebenaran. Sangat disarankan untuk tetap diam jika ada informasi yang tidak jelas kebenarannya atau dapat berdampak negatif. Konsep *tabayyun* sebagai strategi untuk mencegah penyebaran informasi yang salah atau merugikan diperkuat oleh ide ini.

2. Fenomena Informasi Keagamaan di Dunia Digital

Informasi digital sangat berbeda dari informasi tradisional. Ciri paling mencolok adalah kecepatan penyebaran informasi, yang dapat terjadi dalam hitungan detik melalui media sosial dan platform daring lainnya. Ini memungkinkan informasi yang belum terverifikasi untuk tersebar ke khalayak luas tanpa kontrol editorial formal. Fenomena ini terkait dengan istilah *misinformasi* (*misinformation*) dan *disinformasi* (*disinformation*), yang dalam kajian komunikasi digital sering digunakan untuk merujuk pada informasi yang salah atau menyesatkan yang tersebar di media sosial dengan cepat dan tanpa filter formal. Studi menunjukkan bahwa platform digital memungkinkan informasi menyebar secara cepat melalui fitur berbagi dan partisipasi pengguna, sehingga konten, baik benar maupun salah, dapat mencapai jutaan orang dalam waktu singkat. Metode ini menunjukkan bahwa viralitas menjadi salah satu ciri utama informasi daring, di mana konten yang mudah dipercaya atau memicu

²⁶⁸ Ibnu Hamzah Al-Husaini Al-Hanafi Al-Dimasyqi, *Asbab Wurud: Latar Belakang Historis Timbulnya Hadis-Hadis Rasul*, ed. by terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim (Jakarta: Kalam Mulia, 2002).

emosi cenderung menerima lebih banyak postingan ulang daripada konten yang lebih akurat. Studi ini juga menunjukkan bahwa kecepatan dan luasnya penyebaran menjadi tantangan utama dalam mengendalikan misinformasi di era digital.²⁶⁹

Media digital juga dikenal karena seringkali dibuat dalam potongan-potongan pendek (seperti *twit*, *status*, atau *reels*), terlepas dari konteks sumber aslinya. Karena tidak cukup ruang untuk penjelasan lengkap atau argumen, kondisi ini seringkali membuat pemaknaan teks atau klaim menjadi terdistorsi dan membuat pengguna yang menerima informasi tanpa proses verifikasi dapat salah memahaminya.²⁷⁰

Berikut beberapa fenomena karakteristik informasi digital yang melahirkan beberapa bentuk masalah utama yang relevan dengan prinsip *tabayyun*:

a. Berita Agama Tanpa Sumber yang Jelas

Informasi keagamaan yang tidak memiliki rujukan atau sumber terpercaya sering beredar di platform daring, terutama di media sosial. Konten jenis ini dapat berupa pesan singkat atau kutipan yang muncul tanpa atribut yang jelas, membuat sulit bagi pembaca untuk menilai kredibilitasnya. Literasi digital menunjukkan bahwa literasi yang baik mendorong orang untuk memeriksa sumber informasi sebelum mempercayainya atau menyebarkannya. Ini berarti bahwa kemampuan pengguna untuk membandingkan berita dari berbagai sumber dapat membantu mengurangi dampak negatif dari berita yang tidak jelas sumbernya.²⁷¹

Menurut sudut pandang informan WS, banyak informasi di media sosial berasal dari sumber yang tidak kredibel, yang dapat menyebabkan penyebaran hoaks. Selain itu, di era modern, jurnalisme warga semakin berkembang, di mana orang-orang dapat menyebarkan informasi yang mereka peroleh tanpa mengikuti aturan pemberitaan yang baku, seperti unsur

²⁶⁹ Liwei Zhang Chen, Kelin, Yuni Luo, Anyang Hu, Ji Zhao, 'Characteristics of Misinformation Spreading on Social Media During the COVID-19 Outbreak in China : A Descriptive Analysis', *Risk Management and Healthcare Policy*, 14 (2021), 1869–79 <<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8121282/pdf/rmhp-14-1869.pdf>>.

²⁷⁰ Yogi Ariska Fauziah, Iin Soraya, 'Media Komunikasi Efektif Pengaruh Nilai Berita Dan Kerdebitilitas Media Dalam Akun Instagram @ Liputan6 . Com Terhadap Pemenuhan Media Komunikasi Efektif', *Jurnal Media Komunikasi*, 2.2 (2025), 86–92 <<https://jurnal.bsi.ac.id/index.php/mke/article/view/10230/2430>>.

²⁷¹ Hafri Yuliani, 'Literasi Digital Dalam Menangkal Berita Hoax Di Media Sosial (Studi Pada Mahasiswa Fisip Komunikasi Universitas Muhammadiyah Bengkulu)', *Jurnal Humas Dan Media Kontemporer*, 2.1 (2021), 20–25 <https://jurnal.umb.ac.id/index.php/madia/article/view/3041?utm_source=chatgpt.com>.

5W+1H. Hal ini semakin menunjukkan betapa pentingnya literasi media untuk memastikan bahwa informasi yang disampaikan disampaikan dengan benar.²⁷²

Dalam komisi fatwa Majelis Ulama Indonesia juga dijelaskan bahwasannya ketentuan hukum setiap muslim yang bermuamalah melalui media sosial diharamkan untuk menyebarkan hoax serta informasi bohong meskipun dengan tujuan baik, seperti info tentang kematian orang yang masih hidup.²⁷³

b. Potongan Hadis tanpa Konteks

Selain berita umum, media digital sering menampilkan potongan teks agama, termasuk hadis, yang dipisahkan dari konteksnya. Potongan seperti ini berpotensi memunculkan pemahaman yang keliru karena tidak menunjukkan kondisi asli, sanad, atau konteks materinya. Informasi keagamaan tanpa rujukan atau sumber terpercaya sering kali beredar di platform digital, terutama di media sosial. Kondisi ini dapat menyebabkan interpretasi yang parsial dan tidak kontekstual, yang dapat berdampak besar pada pemahaman audiens tentang keislaman. Karakteristik media sosial yang menuntut penyampaian pesan secara ringkas dan visual menarik memperparah fenomena fragmentasi makna hadis ini. Konten dakwah yang terlalu singkat dan sederhana dapat mengabaikan kompleksitas konteks historis dan ilmu hadis yang mendalam, meskipun hal ini mempermudah penyebaran pesan. Akibatnya, pesan keislaman di TikTok seringkali terlalu sederhana, yang mengurangi nilai pembelajarannya.²⁷⁴ Ini menjadi tantangan serius dalam era digital karena konten agama yang salah konteks sering kali dipercayai secara luas tanpa verifikasi sumber atau pemahaman kontekstual yang tepat, sehingga *tabayyun* menjadi penting untuk mengembalikan konteks informasi tersebut.

c. Klaim Keagamaan Anonim

²⁷² Anang Anas Azhar Husnia Amro Br Sinaga1, 'Literasi Media Sebagai Solusi Tabayyun Berita Hoax Di Media Sosial Pada Mahasiswa FDK', *Mukasi: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 4.2 (2025), hlm. 470. 464–75 <https://www.researchgate.net/publication/393486470_Literasi_Media_sebagai_Solusi_Tabayyun_Berita_Hoax_di_Media_Sosial_pada_Mahasiswa_FDK>.

²⁷³ Majelis Ulama Indonesia, 'Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum Dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial' (Jakarta: majelis Ulama Indonesia, 2017), hlm. 13 <<https://ppidkemkominfo.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/06/fatwa-nomor-24-2017-ttg-medsos.pdf>>.

²⁷⁴ Nisa Ulpina Lubis Zulfirman Manik, Yumnah Radesi, Rifda Riby Septiani, Wahda Ayu Sakinah, 'Fragmentasi Makna Hadis Dalam Konten Dakwah Media Sosial: Studi Kritis Terhadap Pesan Keislaman Di Tiktok', *Jurnal Syiar-Syiar*, 5.1 (2025), hlm. 105-106.

Salah satu bentuk problem informasi digital yang relevan dengan prinsip *tabayyun* adalah klaim keagamaan anonim, yaitu penyebaran konten agama melalui akun atau situs tanpa identitas yang jelas. Dalam konteks ini, anonimitas memberi peluang kepada pihak tertentu untuk menyajikan pandangan atau interpretasi keagamaan secara luas tanpa kredensial yang dapat diverifikasi. Hal ini mempersulit proses verifikasi sumber dan otoritas ilmu, terutama ketika konten-konten tersebut memperoleh keterlibatan audiens yang tinggi. Sebagai contoh, fenomena situs dan akun agama anonim yang populer menunjukkan bahwa anonimitas dapat digunakan untuk membingkai konten agama sebagai “kebenaran universal” tanpa dasar otoritatif, sehingga menuntut sikap *tabayyun* pengguna informasi digital untuk memastikan keabsahan sumber tersebut.²⁷⁵

Di era digital seperti sekarang ini telah terjadi pergeseran otoritas dari basis keilmuan menjadi basis popularitas. Seorang influencer tidak hanya menjadi penghubung pada informasi keagamaan, akan tetapi juga menjadi orang yang membentuk keragaman serta praktik keagamaan pada masyarakat. Maka dari itu, diperlukan literasi keagamaan yang lebih besar sehingga masyarakat dapat memutuskan mana konten yang benar secara keilmuan dan mana yang hanya pendapat pribadi. Untuk memastikan bahwa dakwah yang disampaikan berdasarkan hadis atau tafsir berada dalam koridor yang sah dan bertanggung jawab, ulama, akademisi, dan praktisi digital harus bekerja sama.²⁷⁶

Dalam Fatwa MUI no 24 tahun 2017 dijelaskan pada pedoman verifikasi konten/informasi bahwasanya Setiap orang yang memperoleh konten/informasi melalui media sosial (baik yang positif maupun negatif) tidak boleh langsung menyebarkannya sebelum diverifikasi dan dilakukan proses *tabayyun* serta dipastikan kemanfaatannya. Adapun proses *tabayyun* terhadap konten/informasi bisa dilakukan dengan langkah sebagai berikut:

- a. Dipastikan aspek sumber informasi (sanad)nya, yang meliputi kepribadian, reputasi, kelayakan dan keterpercayaannya.
- b. Dipastikan aspek kebenaran konten (matan)nya, yang meliputi isi dan maksudnya.

²⁷⁵ Avi Astor and Rosa Martinez-Cuados Khirallah, Ghufuran, ‘Anonymity and Digital Islamic Authority’, *Jurnal Religion*, 15.12 (2024), hlm. 5-6.

²⁷⁶ Aulia Karimatul Ma’rifat, ‘Fenomena Influencer Muslim Dan Otoritas Penafsiran Al-Qur’an Di Era Digital’, *Jurnal Pusaka*, 1.15 (2025), hlm. 55
<https://ejournal.alqolam.ac.id/index.php/jurnal_pusaka/article/view/1965/1202>.

- c. Dipastikan konteks tempat dan waktu serta latar belakang saat informasi tersebut disampaikan.

Selain itu perlu dilakukan upaya untuk memastikan kebenaran informasi dengan cara bertanya kepada sumber informasi jika diketahui serta permintaan klarifikasi kepada pihak-pihak yang memiliki otoritas dan kompetensi. Upaya *tabayyun* dilakukan secara tertutup kepada pihak yang terkait, tidak dilakukan secara terbuka di ranah publik (seperti melalui group media sosial), yang bisa menyebabkan konten/informasi yang belum jelas kebenarannya tersebut beredar luar ke publik. Konten/informasi yang berisi pujian, sanjungan, dan atau hal-hal positif tentang seseorang atau kelompok belum tentu benar, karenanya juga harus dilakukan *tabayyun*.²⁷⁷

3. Relevansi Konsep *Tabayyun* Hadis Terhadap Informasi Digital

Karakter utama informasi digital yang bersifat cepat, tersebar luas, dan fragmentaris menjadikan proses verifikasi seringkali terabaikan. Dalam kondisi seperti ini, pengguna media digital cenderung lebih menekankan kecepatan berbagi dibandingkan ketepatan informasi. Akibatnya, informasi keagamaan yang belum jelas sumber dan konteksnya dapat tersebar luas dan membentuk pemahaman keagamaan publik. Situasi ini menunjukkan bahwa prinsip *tabayyun* tidak hanya relevan, tetapi menjadi kebutuhan mendesak dalam menghadapi arus informasi digital.

Hadis Nabi. yang menyatakan bahwa “*cukuplah seseorang dianggap berdusta apabila ia menyampaikan setiap apa yang ia dengar*” memiliki relevansi langsung dengan fenomena viralitas informasi digital. Dalam konteks media sosial, tindakan membagikan ulang (*reshare*) informasi tanpa verifikasi sejatinya dapat masuk dalam kategori kebohongan, meskipun pelakunya tidak bermaksud berdusta. Hadis ini menegaskan bahwa tanggung jawab moral tidak hanya terletak pada pencipta informasi, tetapi juga pada penyebarannya. Oleh karena itu, *tabayyun* berfungsi sebagai mekanisme pengendali agar pengguna tidak menjadi bagian dari rantai penyebaran informasi yang keliru.

²⁷⁷ Majelis Ulama Indonesia, ‘Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum Dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial’ (Jakarta: majelis Ulama Indonesia, 2017), hlm. 16 <<https://ppidkemmkominfo.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/06/fatwa-nomor-24-2017-ttg-medsos.pdf>>.

Lebih lanjut, ancaman keras terhadap orang yang berdusta atas nama Nabi saw. menunjukkan bahwa penyampaian informasi keagamaan memiliki konsekuensi moral dan teologis yang serius. Fenomena potongan hadis tanpa konteks yang banyak beredar di media digital berpotensi menyesatkan pemahaman umat, terutama ketika hadis disampaikan tanpa penjelasan sanad, konteks, dan penafsiran ulama. Dalam hal ini, *tabayyun* menuntut kehati-hatian ekstra terhadap konten keagamaan digital, karena kesalahan dalam menyampaikan hadis tidak hanya berdampak pada individu, tetapi juga pada praktik keagamaan masyarakat secara luas.

Prinsip “*berkata baik atau diam*” juga memiliki relevansi penting dalam menghadapi klaim keagamaan anonim di ruang digital. Anonimitas memungkinkan seseorang menyampaikan pandangan keagamaan tanpa tanggung jawab keilmuan yang jelas. Hadis ini memberikan standar etika komunikasi, bahwa diam lebih utama daripada menyampaikan informasi yang tidak jelas kebenarannya atau berpotensi menimbulkan kerusakan. Dengan demikian, *tabayyun* tidak hanya mengatur aspek verifikasi, tetapi juga mengajarkan pengendalian diri dalam berpartisipasi di ruang publik digital.

Berdasarkan uraian tersebut, dapat disimpulkan bahwa konsep *tabayyun* dalam hadis Nabi saw berfungsi sebagai etika verifikasi dan komunikasi yang relevan untuk menjawab tantangan informasi digital. *Tabayyun* menuntut kehati-hatian dalam menerima, menyaring, dan menyebarkan informasi, khususnya informasi keagamaan. Prinsip ini dapat menjadi landasan normatif bagi literasi digital keislaman agar praktik keberagamaan di ruang digital tetap berada dalam koridor keilmuan dan tanggung jawab moral.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan pembahasan yang telah dilakukan, dapat disimpulkan bahwa konsep *tabayyun* dalam hadis Nabi Muhammad saw merupakan prinsip etika dan epistemologi yang menekankan kehati-hatian, verifikasi, dan tanggung jawab dalam menerima serta menyampaikan informasi. Hadis-hadis yang melarang penyampaian semua informasi tanpa seleksi, memberikan ancaman terhadap pendustaan atas nama Nabi, serta menganjurkan untuk berkata baik atau diam, menunjukkan bahwa Islam memberikan perhatian serius terhadap akurasi dan dampak informasi.

Dalam konteks media digital, karakter informasi yang cepat, tersebar luas, dan fragmentaris sering kali mendorong penyebaran informasi tanpa proses verifikasi yang memadai. Fenomena seperti berita keagamaan tanpa sumber yang jelas, potongan hadis tanpa konteks, dan klaim keagamaan anonim menunjukkan adanya kesenjangan antara idealitas *tabayyun* sebagai prinsip kehati-hatian (*das sollen*) dengan realitas praktik penyebaran informasi digital (*das sein*). Oleh karena itu, prinsip *tabayyun* dalam hadis menjadi sangat relevan untuk dijadikan landasan etika komunikasi dan literasi digital keislaman.

Penelitian ini menegaskan bahwa *tabayyun* tidak hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dalam menjawab tantangan informasi digital. Dengan menjadikan hadis sebagai basis etika verifikasi informasi, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi dalam penguatan kesadaran kritis umat Islam terhadap informasi keagamaan di media digital, sehingga praktik keberagamaan di ruang digital tetap berada dalam koridor keilmuan, tanggung jawab moral, dan nilai-nilai Islam.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Al-Bukhari, Muhammad bin Ismail Abu Abdillah, *Al-Jami Al-Musnad Al-Sahih Al-Mukhtasar Min Umuri Rasulullah* (Damaskus: Dar Tauqi al-Najah, 1442)
- Al-Dimasyqi, Ibnu Hamzah Al-Husaini Al-Hanafī, *Asbab Wurud: Latar Belakang Historis Timbulnya Hadis-Hadis Rasul*, ed. by terj. Suwarta Wijaya dan Zafrullah Salim (Jakarta: Kalam Mulia, 2002)
- Al-Ghazali, Imam Abu Hamid Muhammad, *Ihya Ulum Al-Din* (Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmiyah)
- Al-Ḥajjāj, Muslim bin, *Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim*, (Bairut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arabī)
- Al-Maragi, Ahmad bin Mustafa, *Tafsir Al-Maragi*, 1946
- Al-Misri, Abu Fadal Jamaluddin Muhammad bin Makram bin Manzur al-Afriqi, *Lisan Al-Arab* (Beirut: Dar Sadir)
- Al-Naisaburi, Muslim bin al-Hajjaj Abu Hasan al-Qusyairi, *Musnad Sahih Al-Mukhtasar*, juz 4 (Beirut: Dar Ihya al-Tirasi al-'Arabī)
- Al-Nawawi, Imam, *Syarh Sahih Muslim*, Juz 1 (Jakarta: Darul-Sunnah, 2013)
- Astor, Avi, and Rosa Martinez-Cuados Khir-allah, Ghufuran, 'Anonymity and Digital Islamic

- Authority', *Jurnal Religion*, 15.12 (2024), 1–12
- Baqi, Muhammad Fuad Abdul, *Mu'jam Al Mufahras Al-Fasu Al-Qur'an Al-Karim* (Bairut: Dar al-Fikr, 1992)
- Chen, Kelin, Yuni Luo, Anyang Hu, Ji Zhao, Liwei Zhang, 'Characteristics of Misinformation Spreading on Social Media During the COVID-19 Outbreak in China : A Descriptive Analysis', *Risk Management and Healthcare Policy*, 14 (2021), 1869–79 <<https://pmc.ncbi.nlm.nih.gov/articles/PMC8121282/pdf/rmhp-14-1869.pdf>>
- Fauziah, Iin Soraya, Yogi Ariska, 'Media Komunikasi Efektif Pengaruh Nilai Berita Dan Kerdebitilitas Media Dalam Akun Instagram @ Liputan6 . Com Terhadap Pemenuhan Media Komunikasi Efektif', *Jurnal Media Komunikasi*, 2.2 (2025), 86–92 <<https://jurnal.bsi.ac.id/index.php/mke/article/view/10230/2430>>
- Husnia Amro Br Sinaga1, Anang Anas Azhar, 'Literasi Media Sebagai Solusi Tabayyun Berita Hoax Di Media Sosial Pada Mahasiswa FDK', *Mukasi: Jurnal Ilmu Komunikasi*, 4.2 (2025), 464–75 <https://www.researchgate.net/publication/393486470_Literasi_Media_sebagai_Solusi_Tabayyun_Berita_Hoax_di_Media_Sosial_pada_Mahasiswa_FDK>
- Indonesia, Majelis Ulama, 'Komisi Fatwa Majelis Ulama Indonesia Nomor 24 Tahun 2017 Tentang Hukum Dan Pedoman Bermuamalah Melalui Media Sosial' (Jakarta: majelis Ulama Indonesia, 2017), pp. 1–20 <<https://ppidkemkominfo.wordpress.com/wp-content/uploads/2017/06/fatwa-nomor-24-2017-ttg-medsos.pdf>>
- Ma'rifat, Aulia Karimatul, 'Fenomena Influencer Muslim Dan Otoritas Penafsiran Al-Qur'an Di Era Digital', *Jurnal Pusaka*, 1.15 (2025), 51–61 <https://ejournal.alqolam.ac.id/index.php/jurnal_pusaka/article/view/1965/1202>
- Maryamah, Muhammad Alif, Salim Rosyad, 'Etika Media Sosial Dalam Perspektif Hadis (Aplikasi Desain Penelitian Tematik Hadis)', *Al-Isnad: Journal of Indonesian Hadis Studies*, 6.2 (2025), 144–57 <<https://jurnal.idaqu.ac.id/index.php/al-isnad/article/view/715/455>>
- Muhamad Dimas Pratama, Halimatussa'diyah, Deddy Ilyas, 'Misinterpretasi Kebebasan Berekspresi Remaja Terhadap Etika Sosial Analisis QS. Al-Hujurat Ayat 6', *Al-Fakr: Journal For Islamic Studies*, 8.2 (2025), 1891–1906

<<https://doi.org/10.31943/afkarjournal.v8i2.2237.Misinterpretation>>

Purnama, Rizal Faturhman, 'The Concept Of Tabayyūn In The Qur'ān: Efforts To Address The Spread Of Information On Social Media', *Jurnal At-Tibyan: Jurnal Ilmu Al-Qur'an Dan Tafsir*, 6.1 (2021), 40–58 <<https://doi.org/10.32505/at-tibyan.v6i1.2372>>

Rico Setyo Nugroho, M. Dliya'Ulami', Agus Edy Laksono, 'Konsep Tabayyun Untuk Menyikapi Media Sosial Dalam Kajian Pendidikan Islam', *Al-Ulya: Jurnal Pendidikan Islam*, 7.2 (2022), 128–41

Yuliani, Hafri, 'Literasi Digital Dalam Menangkal Berita Hoax Di Media Sosial (Studi Pada Mahasiswa Fisip Komunikasi Universitas Muhammadiyah Bengkulu)', *Jurnal Humas Dan Media Kontemporer*, 2.1 (2021), 20–25
<https://jurnal.umb.ac.id/index.php/madia/article/view/3041?utm_source=chatgpt.com>

Zulfirman Manik, Yumnah Radesi, Rifda Riby Septiani, Wahda Ayu Sakinah, Nisa Ulpina Lubis, 'Fragmentasi Makna Hadis Dalam Konten Dakwah Media Sosial: Studi Kritis Terhadap Pesan Keislaman Di Tiktok', *Jurnal Syiar-Syiar*, 5.1 (2025), 104–21



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



WALĀYAH DAN PEMBENTUKAN KARAKTER RELIGIUS (Suatu Kajian Konseptual Kritis Terhadap Hadis Qudsi)

Vivi Dwi Clarisa

Pendidikan Bahasa Arab

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Bandar Lampung

vivi.clarisa12@gmail.com

Ahmad Aviv Al Mumtaz

Pendidikan Bahasa Arab

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Bandar Lampung

almumtazaviv@gmail.com

Muhammad Akmansyah

Pendidikan Bahasa Arab

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Raden Intan Bandar Lampung

akmansyah@radenintan.ac.id

Robaiyadi

Manajemen Dakwah

Pascasarjana Universitas Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta

robaiyadi@gmail.com

ABSTRACT

Amid global challenges marked by moral crises and value disorientation, Islamic education is required not only to produce intellectually capable students but also those who are spiritually mature. This article aims to examine the concept of walāyah, as described in a hadith qudsi, as a conceptual framework for developing religious character in Islamic education. Walāyah is understood as an existential closeness between a servant and Allah Subhanahu wa ta'ala, cultivated through adherence to Islamic law (sharia), consistency in performing recommended acts of worship (sunnah), and ultimately culminating in divine love (mahabbah ilahiyyah). This research employs a qualitative method using a library research approach, integrated with a descriptive-analytical design. The findings indicate that walāyah is not only a spiritual dimension but also carries pedagogical implications in fostering honest, patient, sincere, and responsible character traits. Therefore, integrating walāyah values into the design of Islamic education is highly relevant to nurture students with God-consciousness and strong moral

integrity. This article recommends that Islamic education place greater emphasis on spiritual internalization in the learning process to address the challenges of a modern era characterized by superficial and transient values.

Keywords: *Walāyah, Religious Character, Hadith Qudsi*

ABSTRAK

Di tengah tantangan global yang ditandai dengan krisis moral dan disorientasi nilai, pendidikan Islam dituntut untuk tidak hanya mencetak peserta didik yang cerdas secara intelektual, tetapi juga matang secara spiritual. Artikel ini bertujuan mengkaji konsep *walāyah* sebagaimana dijelaskan dalam Hadis Qudsi, sebagai kerangka konseptual dalam pembentukan karakter religius dalam pendidikan Islam. *Walāyah* dipahami sebagai hubungan eksistensial yang erat antara seorang hamba dengan Allah Subhanahu wa ta'ala yang ditumbuhkan melalui kepatuhan terhadap syariat, konsistensi dalam mengamalkan ibadah sunnah, serta puncaknya pada cinta ilahi (*mahabbah ilahiyyah*). Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan kajian pustaka dengan desain deskriptif-analitis. Hasil kajian menunjukkan bahwa *walāyah* tidak hanya berdimensi spiritual, tetapi juga memiliki implikasi pedagogis dalam membina karakter yang jujur, sabar, ikhlas, dan bertanggung jawab. Oleh karena itu, pengintegrasian nilai-nilai *walāyah* dalam desain pendidikan Islam sangat relevan untuk melahirkan peserta didik yang memiliki kesadaran ilahiah dan integritas moral yang kuat. Artikel ini merekomendasikan agar pendidikan Islam lebih menekankan penghayatan spiritual dalam proses pembelajaran guna menjawab tantangan era modern yang dangkal serta fana secara nilai.

Kata Kunci: *Walāyah, Karakter Religius, Hadis Qudsi*

A. PENDAHULUAN

Di tengah krisis moral dan disorientasi nilai yang melanda masyarakat modern, pendidikan menghadapi tantangan serius dalam membentuk karakter religius peserta didik.²⁷⁸ Pendidikan yang hanya menekankan pada aspek kognitif dan keterampilan praktis sering kali mengabaikan dimensi spiritual dan transendental, padahal dimensi inilah yang menjadi fondasi utama dalam membangun integritas, empati, dan ketulusan dalam bertindak.²⁷⁹ Dalam konteks pendidikan Islam, karakter religius bukan hanya soal kepatuhan terhadap norma-norma formal agama, melainkan cerminan dari hubungan spiritual yang dalam antara manusia dengan Tuhan.²⁸⁰

²⁷⁸ Lathifah Ummul Fauzieyah and Suyatno Suyatno, "Pendidikan Karakter Religius Di Sekolah Dasar Islam Terpadu" 8, no. 1 (2024): 306–18.

²⁷⁹ Siswanto, "BERBASIS NILAI-NILAI RELIGIUS Pendahuluan Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Bertujuan Untuk Berkembangnya Potensi Peserta Didik Agar Menjadi Manusia Yang Beriman Dan Bertakwa Kepada Tuhan Yang Maha Esa ,," *Tadrîs* 8 Nomor 1 (2013): 92–107.

²⁸⁰ A Qurroti et al., "Implementasi Pendidikan Spiritual Keagamaan Dalam Mengembangkan Karakter Religius Di SMA Islam Nusantara" 30, no. 01 (2023): 16–23.

Salah satu konsep sentral dalam spiritualitas Islam yang relevan dengan pembentukan karakter religius adalah *walāyah*, yaitu kedekatan eksistensial antara seorang hamba dengan Allah Subhanahu wa ta'ala.²⁸¹ *Walāyah* bukan sekadar hubungan ritualistik, melainkan sebuah ikatan batiniah yang menjadikan Allah sebagai pusat orientasi hidup.²⁸²

Dalam kerangka ini, kedekatan dengan Allah menjadi sumber nilai, motivasi, dan kendali internal dalam diri seseorang. Relasi ini membentuk kesadaran ilahiah (*ilahiyah consciousness*) yang pada gilirannya melahirkan sikap jujur, sabar, ikhlas, bertanggung jawab, dan penuh kasih sayang—nilai-nilai inti dalam karakter religius.²⁸³

Hadis qudsi sebagai salah satu bentuk komunikasi langsung dari Allah kepada hamba-Nya melalui lisan Nabi, memberikan wawasan mendalam tentang makna *walāyah*.²⁸⁴ Hadis qudsi mengandung dimensi spiritual yang sangat kuat, yang menggambarkan bagaimana Allah membalas kedekatan hamba-Nya dengan kedekatan yang lebih besar lagi. Ini bukan hanya konsep teologis, tetapi juga memiliki implikasi psikologis dan pedagogis dalam konteks pembinaan karakter.²⁸⁵

Salah satu hadis qudsi yang sangat relevan adalah sabda Nabi Muhammad ﷺ alaihi wa sallam:

“Siapa yang memusuhi wali-Ku maka Aku telah mengumumkan perang kepadanya. Dan tidaklah hamba-Ku mendekatkan diri kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai melebihi apa yang sudah Aku wajibkan kepadanya, dan hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan mengerjakan ibadah-ibadah sunah hingga Aku mencintainya. Jika Aku telah mencintainya maka Aku adalah pendengarannya yang dengannya dia mendengar, penglihatannya yang dengannya dia melihat, tangannya yang dengannya dia bertindak, dan kakinya yang dengannya dia berjalan. Jika dia meminta kepada-Ku, sungguh Aku akan memberikannya, dan jika dia berlindung kepada-Ku, sungguh Aku akan melindunginya. Tidaklah Aku ragu pada sesuatu yang Aku kerjakan seperti keraguan-Ku untuk mencabut nyawa seorang mukmin yang membenci kematian padahal Aku tidak suka menyakitinya” (HR. al-Bukhari, Hadis Qudsi no. 6502).²⁸⁶

²⁸¹ Yunasril Ali, “KEWALIAN DALAM TASAWUF NUSANTARA” 3, no. 2 (2021): 201–17.

²⁸² Suteja, *Kepribadian Sang Wali Allah*, Cirebon Publishing, vol. 14, 2023.

²⁸³ Robertus Suraji and Istianingsih Sastrodiharjo, “Peran Spiritualitas Dalam Pendidikan Karakter Peserta Didik” 7, no. 4 (2021): 570–75.

²⁸⁴ Abdul Fatah Idris, “HADIS QUDSI DALAM PERSPEKTIF” 29, no. 1 (2021): 141–64.

²⁸⁵ A L Ahadith et al., “Al-ahadith Al-qudsiyyah,” *Jurnal Ilmiah*, 2023.

²⁸⁶ Mohammad Fajar Alchusyairi and Ibnu Hajar Ansori, “THE TERM DEKENGANE PUSAT AND ITS RELEVANCE TO THE HADITH OF AL-BUKHARI NO . 6502 : A STUDY OF FAZLUR RAHMAN ’ S HADITH HERMENEUTICS” 2, no. 2 (2024): 105–22, <https://doi.org/10.30762/ijoresco.v2i2.3510>.

Hadis ini menjelaskan tahapan-tahapan *taqarrub* (pendekatan diri kepada Allah) melalui kewajiban dan sunnah, hingga mencapai derajat *mahabbah ilahiyyah* (cinta Allah), yang berujung pada keterhubungan total antara hamba dan Tuhannya. Dalam perspektif ini, karakter religius lahir dari proses kedekatan spiritual yang intens, bukan dari tekanan eksternal semata.

Dengan demikian, artikel ini bertujuan untuk mengkaji secara konseptual dan kritis bagaimana konsep *walāyah* dalam hadis qudsi dapat menjadi landasan spiritual dalam pembentukan karakter religius, terutama dalam konteks pendidikan Islam kontemporer.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan telaah kepustakaan (*library research*). Sumber data yang dipakai berupa literatur sekunder, meliputi buku, artikel jurnal, dan dokumentasi lain yang relevan, baik yang telah maupun belum dipublikasikan.

Proses penelitian dilakukan melalui empat tahap, yaitu: (1) pengumpulan data dari berbagai sumber literatur, (2) analisis data untuk mengkaji substansi kajian, (3) verifikasi guna menilai keabsahan dan relevansi informasi, serta (4) sintesis untuk merumuskan keterkaitan antar konsep.²⁸⁷

Hasil kajian kemudian disajikan secara deskriptif-analitis melalui interpretasi penulis, sehingga diperoleh kesimpulan komprehensif mengenai hadis qudsi tentang *walāyah* dan pembentukan karakter religius, sebuah ikatan batiniah yang menjadikan Allah sebagai pusat orientasi hidup. Dalam kerangka ini, kedekatan dengan Allah menjadi sumber nilai, motivasi, dan kendali internal dalam diri seseorang. Relasi ini membentuk kesadaran ilahiah (*ilahiyah consciousness*) yang pada gilirannya melahirkan sikap jujur, sabar, ikhlas, bertanggung jawab, dan penuh kasih sayang—nilai-nilai inti dalam karakter religius.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Kepatuhan Terhadap Syariat sebagai Dasar *Walāyah*

²⁸⁷ Zulfikah Nur, Umar Sulaiman, and Ulfiani Rahman, “METODOLOGI PENELITIAN: ANALISIS KONSEPTUAL UNTUK MEMAHAMI HAKIKAT, TUJUAN, PROSEDUR, DAN KLASIFIKASI PENELITIAN” 4, no. 1 (2024): 34–45.

Menurut Ibnu Taimiyah, *al-walāyah* atau kewalian dimaknai sebagai bentuk cinta dan kedekatan. Sebaliknya, lawan dari *al-walāyah* adalah permusuhan, yang bersumber dari kebencian dan rasa jauh. Dalam konteks kesempurnaan manusia, akal dan hati merupakan anugerah fundamental yang menjadi tolok ukur kebijaksanaan secara primordial, selain pedoman agama dan kesepakatan sosial (*al-'uqūd*). Hati memiliki fungsi spiritual yang penting, yaitu sebagai sarana untuk mendekatkan diri dan bertemu dengan Allah. Dalam tradisi tasawuf, kedekatan ini dikenal dengan berbagai istilah, seperti *al-ittihād*, *al-hulūl*, *al-ma'rifah*, *al-mahabbah*, dan lain sebagainya. Relasi kedekatan inilah yang mengangkat derajat manusia sebagai hamba pilihan dan sekaligus sebagai wali Allah.²⁸⁸

Mani' bin Hammad al-Juhaini menjelaskan bahwa *al-waliyy* adalah seseorang yang mengenal Allah, senantiasa taat kepada-Nya, mencintai segala sesuatu yang dicintai-Nya, serta membenci apa yang tidak diridhai oleh-Nya.²⁸⁹ Selain istilah *walāyah*, penjelasan mengenai konsep ini juga dapat ditemukan dalam berbagai ayat Al-Qur'an, serta hadis qudsi dan hadis Nabi yang memperkuat maknanya. Salah satunya tergambar dalam hadis berikut:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ ، قَالَ : قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ : مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ بِالْحَرْبِ ، وَمَا تَقَرَّبَ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُهُ عَلَيْهِ ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ ، فَإِذَا أَحْبَبْتُهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يُبْصِرُ بِهِ ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا ، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا ، وَإِنْ سَأَلَنِي لِأَعْطِيَتْهُ وَلَئِنْ اسْتَعَاذَنِي لَأُعِيذَنَّهُ

Dari Abu Hurairah radhiyallahu 'anhu, Rasulullah ﷺ menyampaikan sabda Allah Subhanahu wa ta'ala bahwa siapa saja yang memusuhi wali (kekasih)-Nya, maka Allah menyatakan perang terhadap orang tersebut. Allah juga menegaskan bahwa tidak ada cara bagi seorang hamba untuk mendekat kepada-Nya yang lebih dicintai selain melalui amalan-amalan yang diwajibkan. Setelah itu, jika sang hamba terus-menerus mendekat kepada Allah dengan amalan-amalan sunnah, maka Allah akan mencintainya. Ketika hamba tersebut telah dicintai Allah, maka Allah akan menjadi pendengarannya, penglihatannya, tangannya, dan kakinya—yakni Allah akan membimbing dan menuntun seluruh anggota tubuhnya dalam kebaikan. Jika hamba itu

²⁸⁸ Muhammad Fery, "Konsep Dan Karakteristik Wali Allah Dalam Surat Yunus Ayat 62," *Tafhim Al- 'Ilmi* 14, no. 2 (2023): 279–91, <https://doi.org/10.37459/tafhim.v14i2.6546>.

²⁸⁹ Muhammad Syiqqa Ashfi, "Konsep Wali Allah Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Analisis Tafsir Rûh Al-Ma'âni Karya Al-Alusi)," 2023, 1–92, repository.ptiq.ac.id.

memohon sesuatu, maka Allah akan mengabulkannya; dan jika ia meminta perlindungan, maka Allah akan melindunginya.²⁹⁰

Dalam upaya mencapai kedekatan kepada Allah, para wali Allah terbagi ke dalam dua kategori. Pertama, mereka yang sepenuhnya fokus menjalankan ibadah wajib (*ibadah mahdhah*) tanpa menambah atau menggabungkannya dengan amalan sunah lainnya. Mereka juga menjaga diri dari segala bentuk larangan Allah, tanpa sedikit pun mencoba mendekatinya. Golongan ini berpegang teguh pada pelaksanaan kewajiban sebagaimana ditetapkan oleh Allah dan Rasul-Nya. Kedua, adalah mereka yang tidak hanya menjalankan ibadah wajib, tetapi juga aktif mengamalkan berbagai ibadah sunah dan kebaikan lainnya (*amaliat al-hasanah*), selama masih berada dalam koridor Al-Qur'an dan Sunnah. Sebab, tanpa bimbingan dari dua sumber utama tersebut, segala bentuk ibadah tidak akan bernilai di sisi Allah. Contohnya adalah kaum musyrik yang melakukan ritual peribadatan melalui perantara patung-patung yang mereka anggap sebagai tuhan, namun sesungguhnya tidak memiliki dasar kebenaran.²⁹¹

Kepatuhan terhadap syariat merupakan dimensi pertama yang mendasar dalam konsep walayah sebagaimana tercermin dalam Hadis Qudsi yang menyatakan:

تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ وَمَا

"Tidaklah seorang hamba-Ku mendekat kepada-Ku dengan sesuatu yang lebih Aku cintai daripada kewajiban yang telah Aku fardhukan kepadanya." (HR. al-Bukhari)²⁹²

Berdasarkan hadis di atas, dapat dipahami bahwa amalan fardu memiliki kedudukan yang lebih utama dibandingkan amalan sunah, meskipun keutamaannya tidak selalu disebutkan secara eksplisit. Seorang muslim yang mampu menjalankan kewajiban-kewajiban tersebut dengan sempurna sejatinya telah memiliki bekal yang cukup untuk meraih surga.

Pernyataan ini menegaskan bahwa pelaksanaan kewajiban agama, seperti salat lima waktu, puasa Ramadan, zakat, dan haji, merupakan prasyarat awal dalam membangun hubungan spiritual yang dekat dengan Allah. Kepatuhan terhadap syariat tidak sekadar

²⁹⁰ Muhammad Fery et al., "Konsep Dan Karakter Waliyullah Dalam Surat Yunus Ayat 62" 14, no. 2 (2023): 279–91.

²⁹¹ Dzul, "PERAN MUSYRIF UNTUK MENINGKATKAN KESADARAN BERIBADAH MAHASANTRI MABNA AL-KHAWARIZMI," *Skripsi*, 2024, <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v7i1.3767>.

²⁹² Arif Syibromalisi et al., "THE CONCEPT OF AT-TARĪQ ILĀ ALLĀH (THE PATH TO ALLAH) ACCORDING TO SHEIKH ZAKARIYYĀ AL-ANṢĀRĪ IN THE AL-FUTŪḤĀT AL-ILĀHIYYAH MANUSCRIPT," 2023, 587–614, <https://doi.org/10.31291/jlka.v21.i2.1090>.

kewajiban hukum, melainkan merupakan landasan pembentukan karakter religius yang kokoh.²⁹³ Menurut Imam al-Ghazali, syariat berfungsi sebagai pondasi moral dan spiritual yang mengatur tata perilaku manusia dalam kehidupan sehari-hari agar selaras dengan kehendak Ilahi.²⁹⁴

Kepatuhan ini menjadi bentuk penghambaan yang nyata dan pengakuan atas otoritas Allah dalam seluruh aspek kehidupan. Tanpa kepatuhan pada syariat, kedekatan spiritual tidak mungkin terbentuk secara stabil, karena syariat menjadi media formal yang mengarahkan manusia kepada kesucian jiwa dan keselarasan sosial.²⁹⁵ Dalam konteks pendidikan, penerapan kepatuhan syariat harus dipahami sebagai fondasi awal yang harus ditanamkan secara sistematis agar pembentukan karakter religius dapat berlangsung efektif.

Konsistensi dalam Amalan Sunah sebagai Ekspresi Cinta

Dimensi kedua yang penting dalam *walāyah* adalah konsistensi dalam mengamalkan ibadah sunah, yang merupakan perwujudan rasa cinta dan kerinduan kepada Allah di luar kewajiban formal. Hadis qudsi menegaskan:

وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أُحِبَّهُ، فَإِذَا أَحَبَبْتُهُ

"Hamba-Ku senantiasa mendekatkan diri kepada-Ku dengan amalan-amalan sunnah hingga Aku mencintainya."²⁹⁶

Seorang muslim yang rutin melaksanakan amalan-amalan sunah setelah menunaikan kewajiban (amalan fardhu) akan mendapatkan kecintaan dari Allah. Selain itu, amalan sunah juga berfungsi sebagai pelengkap atau penyempurna terhadap kekurangan dalam amalan fardhu. Dalam sebuah hadis qudsi, Nabi ﷺ bersabda bahwa Allah berfirman:

"Lihatlah, apakah hamba-Ku memiliki amalan sunnah. Maka, dengan amalan sunnah itu akan disempurnakan kekurangan dari amalan fardhunya."²⁹⁷

²⁹³ Colin Brock, "Perspectives on the Contribution of Higher Education To Education As A" 1, no. 1 (2020): 13–22.

²⁹⁴ M Hasan, "Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Islam (Jakarta: Kencana, 2018), Hlm. 72., " *Jurnal TAUJIH* 14, no. 01 (2021): 72.

²⁹⁵ Vol Tahun et al., "Jurnal Tarbi" 1, no. 55 (2022): 108–17.

²⁹⁶ Idris, "HADIS QUDSI DALAM PERSPEKTIF."

²⁹⁷ Universitas Islam, Negeri Syarif, and Hidayatullah Jakarta, "Studi Komparatif: Hadis Nabawi Dan Hadis Qudsi" 2, no. 3 (2025): 386–93.

Amalan sunah, seperti salat malam (tahajud), puasa sunnah, membaca Al-Qur'an, dan sedekah sunah, bukan hanya sekadar aktivitas tambahan, tetapi menjadi sarana penting dalam menumbuhkan kedekatan spiritual. Dalam pandangan tasawuf, amalan sunah adalah alat untuk membersihkan hati dan mengangkat derajat spiritual sehingga seorang hamba dapat mencapai *maqam* (tingkatan) yang lebih tinggi dalam hubungannya dengan Allah.²⁹⁸

Konsistensi dalam amalan sunah menandai kedewasaan spiritual seseorang dan menunjukkan adanya keikhlasan yang tulus dalam beribadah. Hal ini sejalan dengan pendapat Imam al-Ghazali yang menyatakan bahwa ibadah yang berkelanjutan dan tidak tergantung pada keadaan hati dapat membawa seseorang pada tingkat spiritual yang mendalam.²⁹⁹ Dalam pendidikan karakter, penguatan amalan sunah harus diintegrasikan agar peserta didik dapat menginternalisasi nilai-nilai religius secara mendalam dan bukan hanya sekadar formalitas.

Cinta Ilahi Sebagai Puncak *Walāyah*

Puncak dari proses *walāyah* adalah cinta Allah yang diwujudkan dalam hadis sebagai:

*"Apabila Aku telah mencintainya, maka Aku menjadi pendengarannya yang dengannya ia mendengar, penglihatannya yang dengannya ia melihat, tangannya yang dengannya ia bertindak, dan kakinya yang dengannya ia berjalan."*³⁰⁰

Pernyataan ini menggambarkan transformasi total dalam diri seorang hamba, ketika seluruh aspek keberadaannya terintegrasi sepenuhnya dengan nilai-nilai Ilahi. Konsep ini menandai tingkatan tertinggi dalam spiritualitas Islam, yaitu *mahabbah ilahiyyah*, ketika Allah menjadi pusat dan penggerak seluruh aktivitas manusia.³⁰¹

Rabi'ah al-Adawiyah terkenal karena mengenalkan konsep *mahabbah*, yaitu menjadikan cinta kepada Allah sebagai dasar sekaligus prinsip seorang hamba dalam menuju

²⁹⁸ M. ALAN AL FARISI, "698-Article Text-1956-1-10-20230904," *Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf* 9 (2023): 258–78, <https://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id/index.php/spiritualis/issue/archive>.

²⁹⁹ Erna Puspita Sari, "Metode Tazkiyatun Nafs Melalui Ibadah Salat Dalam Kitab Ihya Ulumuddin," 2019, 180.

³⁰⁰ Alchusyairi and Ansori, "THE TERM DEKENGANE PUSAT AND ITS RELEVANCE TO THE HADITH OF AL-BUKHARI NO . 6502 : A STUDY OF FAZLUR RAHMAN ' S HADITH HERMENEUTICS."

³⁰¹ Ulfatunaimah, "Mahabbah Kepada Allah Dalam Al-Qur'an," *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 103–15, <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.647>.

Tuhannya. Pengabdian kepada Tuhan dilakukan semata-mata tanpa mengharapkan pahala dan tanpa rasa takut terhadap siksa.³⁰²

Dzunnun al-Mishri menempatkan *mahabbah* pada posisi awal dalam kajian tasawuf. Konsep *mahabbah* yang dikemukakannya menempatkan cinta kepada Rasulullah sejajar dengan cinta kepada Allah. Hal ini karena orang yang mencintai Allah harus tetap mengikuti sunah Rasulullah serta tidak mengabaikan syariat. Menurutnya, terdapat tiga simbol *mahabbah*, yaitu rida terhadap hal-hal yang tidak disenangi, berprasangka baik terhadap perkara yang belum diketahui, serta berperilaku baik dalam menentukan pilihan dan menyikapi hal-hal yang diperingatkan.³⁰³

Secara psikologis, fenomena ini dapat dipahami sebagai keadaan kesadaran ilahiah yang memungkinkan individu bertindak dengan motivasi yang murni dan kesadaran penuh terhadap kehendak Allah. Secara etis, hal ini melahirkan karakter religius yang kuat dengan sifat-sifat seperti kejujuran, kesabaran, ketulusan, dan tanggung jawab sosial yang tinggi. Oleh karena itu, cinta Ilahi bukan hanya merupakan pengalaman spiritual pribadi, melainkan juga fondasi bagi perilaku sosial yang beretika dan penuh kasih.

Transformasi Spiritual dalam Pembentukan Karakter Religius

Ketiga dimensi *walāyah* tersebut, yaitu kepatuhan terhadap syariat, konsistensi dalam mengamalkan sunah, dan cinta Ilahi secara berkelanjutan, membentuk suatu proses transformasi spiritual yang holistik. Proses ini menghasilkan karakter religius yang tidak hanya taat secara ritual, tetapi juga memiliki kedalaman spiritual dan integritas moral.³⁰⁴

Dalam konteks pendidikan, pembentukan karakter religius yang berlandaskan *walāyah* tidak hanya berfokus pada transfer pengetahuan agama secara teoretis, tetapi juga menekankan internalisasi nilai-nilai spiritual ke dalam pengalaman batiniah peserta didik secara mendalam. Proses ini dilakukan melalui pembiasaan ibadah, keteladanan guru, serta penguatan nilai-nilai

³⁰² Logan Thrasher Collins, "Mahabbah," *After Dinner Conversation* 6, no. 6 (2025): 82–99, <https://doi.org/10.5840/adc20256661>.

³⁰³ Mina Wati, "Konsep Mahabbah Dan Ma'rifah Dalam Tasaquf Dzunnun Al-Mishri," *Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 2020, 2013–15.

³⁰⁴ Hasan Basri, Andewi Suhartini, and Siti Nurhikmah, "Pembentukan Karakter Religius Peserta Didik Melalui Pembiasaan Kegiatan Keagamaan Di MA Miftahul Ulum Kabupaten Purwakarta," *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 2 (2023): 1521–34, <https://doi.org/10.30868/ei.v12i02.4269>.

akhlak sehingga ajaran agama tidak berhenti pada pemahaman kognitif, melainkan menjadi bagian dari kesadaran dan perilaku sehari-hari.³⁰⁵

Dengan pendekatan tersebut, karakter religius yang terbentuk menjadi lebih kuat, stabil, dan tahan terhadap tekanan sosial, khususnya di tengah arus modernisasi dan tantangan moral yang semakin kompleks. Selain itu, pendidikan berbasis *walāyah* juga membantu peserta didik memiliki identitas keagamaan yang positif sehingga mereka mampu bersikap selektif terhadap pengaruh budaya luar tanpa kehilangan jati diri. Pada akhirnya, proses ini berkontribusi dalam melahirkan individu yang berakhlak mulia serta mendukung terciptanya masyarakat yang harmonis, berkeadaban, dan berlandaskan nilai-nilai spiritual.

Implikasi Konsep *Walāyah* dalam Pendidikan Islam Kontemporer

Implementasi konsep *walāyah* dalam pendidikan Islam kontemporer menjadi sangat penting dalam menghadapi tantangan moral dan spiritual di era globalisasi. Pendidikan karakter religius yang hanya menekankan aspek normatif dan ritualistik berpotensi menghasilkan siswa yang hanya taat secara lahiriah tanpa kesadaran spiritual yang mendalam.³⁰⁶

Melalui pendekatan *walāyah*, pendidikan Islam dapat membangun keseimbangan antara aspek syariat, tasawuf, dan akhlak dalam proses pembelajaran. Guru dan pendidik berperan sebagai fasilitator spiritual yang mendorong peserta didik untuk mengenal, mengalami, dan mencintai Allah secara pribadi dan menyeluruh.³⁰⁷ Hal ini memungkinkan lahirnya generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga matang secara spiritual dan memiliki karakter religius yang autentik.

Dengan mengintegrasikan dimensi-dimensi *walāyah* dalam kurikulum dan metode pembelajaran, pendidikan Islam dapat menjadi wahana efektif dalam membentuk pribadi yang

³⁰⁵ Jurnal Penelitian and D A N Pemikiran, "IMPLEMENTASI KARAKTER MORAL DALAM MEMBENTUK AKHLAKUL" 9, no. 1 (2022): 103–10.

³⁰⁶ Muslim et al., "Manajemen Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Dalam Mewujudkan Karakter Religius Pada Peserta Didik," *EDUKASI ISLAMI: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 1 (2023): 917–32, <https://www.jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/ei/article/view/6609%0Ahttps://www.jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/ei/article/download/6609/2540>.

³⁰⁷ Ilman Nafi'a, Muhammad Ziyau Naufal, and Septi Gumindari, "Urgensi Pendidikan Tasawuf Pada Remaja Milenial," *AL-TARBIYAH: Jurnal Pendidikan (The Educational Journal)* 32, no. 1 (2022): 63, <https://doi.org/10.24235/ath.v32i1.10788>.

beriman dan bertakwa, sekaligus mampu mengaktualisasikan nilai-nilai religius dalam kehidupan sosial dan budaya yang dinamis.

D. KESIMPULAN

Konsep *walāyah* dalam tradisi Islam bukan hanya mencerminkan hubungan kedekatan spiritual antara hamba dengan Allah, tetapi juga memuat dimensi moral dan etis yang sangat relevan dalam pembentukan karakter religius. Sebagai kerangka nilai, *walāyah* menekankan pentingnya iman, ketakwaan, cinta kepada Allah, serta komitmen dalam menjalankan syariat dan menjauhi larangan-Nya. Hal ini menunjukkan bahwa *walāyah* memiliki potensi besar untuk dijadikan sebagai dasar konseptual dalam merancang model pendidikan Islam yang tidak hanya bersifat kognitif, tetapi juga afektif dan spiritual.

Dengan mengintegrasikan nilai-nilai *walāyah* ke dalam desain pendidikan Islam, proses pembentukan karakter tidak semata berfokus pada penguasaan pengetahuan keagamaan, tetapi juga diarahkan pada internalisasi nilai-nilai ilahiah yang menumbuhkan kesadaran diri sebagai hamba Allah. Oleh karena itu, *walāyah* dapat memperkaya pendekatan pendidikan Islam kontemporer dengan memberikan penekanan pada aspek penghayatan, kedekatan dengan Tuhan, serta pembentukan kepribadian yang mencerminkan akhlak para wali Allah.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Ahadith, A L, A L Qudsiyyah, Divine Narratives, Al- Iman Book Shop, D A R Al, and Kitab Al. "Al·ahadith Al·qudsiyyah." *Jurnal Ilmiah*, 2023.
- Alchusyairi, Mohammad Fajar, and Ibnu Hajar Ansori. "THE TERM DEKENGANE PUSAT AND ITS RELEVANCE TO THE HADITH OF AL-BUKHARI NO . 6502 : A STUDY OF FAZLUR RAHMAN ' S HADITH HERMENEUTICS" 2, no. 2 (2024): 105–22. <https://doi.org/10.30762/ijoresco.v2i2.3510>.
- Ali, Yunasril. "KEWALIAN DALAM TASAWUF NUSANTARA" 3, no. 2 (2021): 201–17.
- Ashfi, Muhammad Syiqqa. "Konsep Wali Allah Dalam Perspektif Al-Qur'an (Studi Analisis Tafsir Rûh Al-Ma'âni Karya Al-Alusi)," 2023, 1–92. repository.ptiq.ac.id.
- Atin, Sri, and Maemonah. "Internalization of Religious Character Value Through Learning of Akidah Akhlak at Madrasah Ibtidaiyah." *EDUKASI: Jurnal Penelitian Pendidikan Agama Dan Keagamaan* 3, no. 3 (2022): 323–37. <http://jurnaledukasikemenag.org>.

- Basri, Hasan, Andewi Suhartini, and Siti Nurhikmah. "Pembentukan Karakter Religius Peserta Didik Melalui Pembiasaan Kegiatan Keagamaan Di MA Miftahul Ulum Kabupaten Purwakarta." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 2 (2023): 1521–34. <https://doi.org/10.30868/ei.v12i02.4269>.
- Brock, Colin. "Perspectives on the Contribution of Higher Education To Education As A" 1, no. 1 (2020): 13–22.
- Collins, Logan Thrasher. "Mahabbah." *After Dinner Conversation* 6, no. 6 (2025): 82–99. <https://doi.org/10.5840/ad20256661>.
- Dzul. "PERAN MUSYRIF UNTUK MENINGKATKAN KESADARAN BERIBADAH MAHASANTRI MABNA AL-KHAWARIZMI." *Skripsi*, 2024. <https://doi.org/10.34005/tahdzib.v7i1.3767>.
- Erna Puspita Sari. "Metode Tazkiyatun Nafs Melalui Ibadah Salat Dalam Kitab Ihya Ulumuddin," 2019, 180.
- FARISI, M. ALAN AL. "698-Article Text-1956-1-10-20230904." *Jurnal Pemikiran Islam Dan Tasawuf* 9 (2023): 258–78. <https://ejurnal.iaipd-nganjuk.ac.id/index.php/spiritualis/issue/archive>.
- Fauzieyah, Lathifah Ummul, and Suyatno Suyatno. "Pendidikan Karakter Religius Di Sekolah Dasar Islam Terpadu" 8, no. 1 (2024): 306–18.
- Fery, Muhammad. "Konsep Dan Karakteristik Wali Allah Dalam Surat Yunus Ayat 62." *Tafhim Al-Ilmi* 14, no. 2 (2023): 279–91. <https://doi.org/10.37459/tafhim.v14i2.6546>.
- Fery, Muhammad, Universitas Islam, Zainul Hasan, and Genggong Probolinggo. "Konsep Dan Karakter Waliyullah Dalam Surat Yunus Ayat 62" 14, no. 2 (2023): 279–91.
- Hasan, M. "Pendidikan Karakter Dalam Perspektif Islam (Jakarta: Kencana, 2018), Hlm. 72." *Jurnal TAUIH* 14, no. 01 (2021): 72.
- Idris, Abdul Fatah. "HADIS QUDSI DALAM PERSPEKTIF" 29, no. 1 (2021): 141–64.
- Islam, Universitas, Negeri Syarif, and Hidayatullah Jakarta. "Studi Komparatif : Hadis Nabawi Dan Hadis Qudsi" 2, no. 3 (2025): 386–93.
- Muslim, Ika Kartika, Sony Kuswandi, Silvi Herawati, Anna Ropitasari, and Agus Salim. "Manajemen Pembelajaran Pendidikan Agama Islam Dalam Mewujudkan Karakter Religius Pada Peserta Didik." *EDUKASI ISLAMI: Jurnal Pendidikan Islam* 12, no. 1 (2023): 917–32. <https://www.jurnal.staialhidayahbogor.ac.id/index.php/ei/article/view/6609%0>

- Nafi'a, Iman, Muhammad Ziyau Naufal, and Septi Gumindari. "Urgensi Pendidikan Tasawuf Pada Remaja Milenial." *AL-TARBIYAH: Jurnal Pendidikan (The Educational Journal)* 32, no. 1 (2022): 63. <https://doi.org/10.24235/ath.v32i1.10788>.
- Nur, Zulfikah, Umar Sulaiman, and Ulfiani Rahman. "METODOLOGI PENELITIAN: ANALISIS KONSEPTUAL UNTUK MEMAHAMI HAKIKAT, TUJUAN, PROSEDUR, DAN KLASIFIKASI PENELITIAN" 4, no. 1 (2024): 34–45.
- Penelitian, Jurnal, and D A N Pemikiran. "IMPLEMENTASI KARAKTER MORAL DALAM MEMBENTUK AKHLAKUL" 9, no. 1 (2022): 103–10.
- Qurroti, A, Fida Ulil Istiqomah, Nadia Zayyanan Nafisa, Devina Kuncoro, Windi Ovi, and Sri Rahayu. "Implementasi Pendidikan Spiritual Keagamaan Dalam Mengembangkan Karakter Religius Di SMA Islam Nusantara" 30, no. 01 (2023): 16–23.
- Siswanto. "BERBASIS NILAI-NILAI RELIGIUS Pendahuluan Dalam Undang-Undang Republik Indonesia Nomor 20 Tahun 2003 Bertujuan Untuk Berkembangnya Potensi Peserta Didik Agar Menjadi Manusia Yang Beriman Dan Bertakwa Kepada Tuhan Yang Maha Esa ,." *Tadrīs* 8 Nomor 1 (2013): 92–107.
- Suraji, Robertus, and Istianingsih Sastrodiharjo. "Peran Spiritualitas Dalam Pendidikan Karakter Peserta Didik" 7, no. 4 (2021): 570–75.
- Suteja. *Kepribadian Sang Wali Allah. Cirebon Publishing*. Vol. 14, 2023.
- Syibromalisi, Arif, Ali Akbar, Nurman Kholis, Alfian Firmanto, and Cecep Soleh Kurniawan. "THE CONCEPT OF AT-TARĪQ ILĀ ALLĀH (THE PATH TO ALLAH) ACCORDING TO SHEIKH ZAKARIYYĀ AL-ANṢĀRĪ IN THE AL-FUTŪḤĀT AL-ILĀHIYYAH MANUSCRIPT," 2023, 587–614. <https://doi.org/10.31291/jlka.v21.i2.1090>.
- Tahun, Vol, Metode Demonstrasi, D I Tpq, A L Mujahidin, and Desa Kaleng. "Jurnal Tarbi" 1, no. 55 (2022): 108–17.
- Ulfatunaimah. "Mahabbah Kepada Allah Dalam Al-Qur'an." *Ta'wiluna: Jurnal Ilmu Al-Qur'an, Tafsir Dan Pemikiran Islam* 3, no. 1 (2022): 103–15. <https://doi.org/10.58401/takwiluna.v3i1.647>.
- Wati, Mina. "Konsep Mahabbah Dan Ma'rifah Dalam Tasaquf Dzunnun Al-Mishri." *Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga*, 2020, 2013–15.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



POLA PENDIDIKAN NABI DALAM HADIS

Amrinuddin

Pendidikan Bahasa Arab, Program Pasca Sarjana
Universitas Islam Negeri Syarif Kasim Riau
amrinuddinharahap@gmail.com

Alfanzuhdi

Pendidikan Bahasa Arab, Program Pasca Sarjana
Universitas Islam Negeri Syarif Kasim Riau
Alfanzuhdi01@gmail.com

M. Fitriyadi

Universitas Islam Negeri Syarif Kasim Riau
muhammad.fitriyadi@uin-suska.ac.id

ABSTRACT

The educational model of the Prophet in his hadiths is one source of education that needs to be studied, understood, and practiced. This is especially true in the current educational context, where Islamic education has begun to lose its direction and many have started to adopt Western-style education, abandoning the authenticity of Islamic culture. Therefore, today's education must have a standard source of education, and the Prophet's educational model in the hadiths is one of the sources of Islamic education that we should adopt as a source of education for the younger generation. This study presents the educational model practiced by the Prophet during his lifetime. Understanding how the Prophet educated his companions from the early days of Islam in Mecca to the migration to Medina, from Islamic education that was carried out secretly to openly, there is an educational pattern that we need to explore for application in today's education. This research is based on hadiths related to the education carried out by the Prophet. The purpose of this study is to analyze the Prophet's educational patterns in the hadith. The type of research used in this study is qualitative with a descriptive approach. The results of the study show that the educational patterns practiced by the Prophet were very varied and contextual. Starting from the education practiced by the Prophet at the beginning of Islam to when Islam was developing, namely in the Medina phase, the educational patterns were very different.

Keywords: Educational patterns, Prophets, Hadith.

ABSTRAK

Pola pendidikan nabi dalam hadis-hadisnya adalah salah satu sumber pendidikan yang perlu dikaji, dipahami, dan diamalkan. Terkhusus dalam konteks pendidikan saat ini, di mana pendidikan Islam mulai kehilangan haluannya dan tidak sedikit mulai mengadopsi pendidikan ala barat dan meninggalkan keautentikan budaya keIslamannya. Maka pendidikan hari ini harus mempunyai sumber pendidikan yang baku, maka pola pendidikan nabi dalam Hadis adalah salah satu sumber pendidikan Islam yang sudah seharusnya kita adopsi sebagai sumber pendidikan generasi. Kajian ini menawarkan pola pendidikan yang dilakukan oleh nabi semasa hidupnya. Memahami bagaimana nabi mendidik para sahabat dari era Islam awal di mekkah, sampai hijrah ke Madinah, dari pendidikan Islam yang dilakukan secara sembunyi-sembunyi sampai dengan terang-terangan, di dalamnya ada pola pendidikan yang perlu kita dalami untuk diterapkan pada pendidikan hari ini. Penelitian ini bersumber pada hadis-hadis yang berkaitan dengan pendidikan yang dilakukan oleh nabi. Adapun tujuan penelitian ini adalah menganalisis pola-pola pendidikan nabi dalam hadis. Jenis penelitian yang dipakai dalam kajian ini adalah kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Adapun hasil penelitian menunjukkan bahwasanya pola pendidikan yang dilakukan oleh nabi sangat bervariasi dan kontekstual. Dimulai dari pendidikan yang dilakukan nabi pada awal Islam hingga pada saat Islam semakin berkembang yaitu pada fase Madinah memiliki pola pendidikan yang sangat berbeda.

Kata Kunci; Pola pendidikan, Nabi, Hadis.

A. PENDAHULUAN

Pendidikan merupakan kebutuhan fundamental manusia sepanjang hayat.³⁰⁸ Melalui pendidikan, manusia tidak hanya mengembangkan potensi intelektual, tetapi juga membangun kepribadian, moralitas, dan spiritualitas. Dalam pandangan Islam, pendidikan *tarbiyah* tidak sekadar dimaknai sebagai proses pengajaran (taklim), tetapi juga sebagai proses pembinaan (*ta'dīb*) dan penyucian jiwa (*tazkiyah al-nafs*) yang berorientasi pada pembentukan insan kamil, yaitu manusia yang seimbang antara aspek jasmani, akal, dan rohani.³⁰⁹ Oleh karena itu, pendidikan Islam bersumber dari nilai-nilai wahyu dan keteladanan Nabi Muhammad

³⁰⁸ Hamalik, *Proses Belajar Mengajar*.

³⁰⁹ Al-Attas, *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*.

Shallallahu 'alaihi wasallam, yang diutus sebagai *rahmatan lil 'alamin* dan berperan sebagai guru besar bagi seluruh umat manusia.³¹⁰

Sebagai utusan dan pendidik, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* tidak hanya mengajarkan metode pendidikan yang teoritis, tetapi juga sangat praktis dan kontekstual. Pola pendidikan yang Nabi terapkan bersumber dari wahyu Allah dan diperkuat oleh keteladanan pribadi yang sempurna.³¹¹ Dalam hadis-hadisnya, tertulis berbagai prinsip dan metode pendidikan seperti keteladanan (*uswah hasanah*), pembiasaan (*ta'wīd*), pemberian nasihat (*mau'izhah*), diskusi interaktif (*hiwār*), pemberian motivasi (*targhīb wa tarhīb*), dan pendekatan kasih sayang (*rahmah*). Rasulullah tidak hanya mendidik dengan kata, tetapi juga dengan sikap dan tindakan nyata. Pola ini menjadikan pendidikan beliau menyentuh seluruh dimensi kehidupan, mulai dari akidah, ibadah, akhlak, hingga sosial kemasyarakatan.³¹² Secara historis, keberhasilan Rasulullah dalam membentuk generasi sahabat merupakan bukti konkret efektivitas pola pendidikan beliau.³¹³ Generasi sahabat merupakan representasi nyata dari sistem pendidikan berbasis keteladanan, kasih sayang, dan pembinaan spiritual yang berkelanjutan.³¹⁴ Mereka tidak hanya unggul dalam ilmu agama, tetapi juga menjadi pionir peradaban Islam yang membawa kemajuan dalam bidang ilmu pengetahuan, pemerintahan, dan moralitas sosial.

Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan yang dilandasi nilai-nilai kenabian mampu melahirkan manusia berkarakter kuat, berilmu luas, dan berakhlak luhur. Dengan demikian, pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* bukan hanya bersifat normatif, tetapi juga aplikatif dalam membentuk masyarakat yang beradab.³¹⁵

Dalam konteks kekinian, dunia pendidikan menghadapi berbagai tantangan serius seperti degradasi moral, krisis spiritual, materialisme, dan dehumanisasi akibat modernisasi dan globalisasi.³¹⁶ Banyak sistem pendidikan modern yang menekankan aspek kognitif semata,

³¹⁰ Al-Syaibani, *Falsafat Al-Tarbiyah Al-Islamiyyah*.

³¹¹ ÂSIK EV, "LEARNING-TEACHING METHODS OF THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH)."

³¹² Yasin, "The Teaching Methods of the Prophet Muhammad to His Companions and Their Relevance to Islamic Religious Education in Schools."

³¹³ Al-Azhari, "Teaching Method of Prophet (SAAS) to His Followers: An Overview."

³¹⁴ Zakkiyah et al., "Assessment Design and Analysis of Arabic Reading Skills Instructional Materials."

³¹⁵ Husni, "Integration of the Civil Society Development of the Prophet Muhammad: Historical Perspective."

³¹⁶ Anwar and Suryadi, "Potret Pendidikan Di Era Globalisasi: Teknosentrisme Dan Proses Dehumanisasi."

sementara aspek moral dan spiritual sering terabaikan.³¹⁷ Kondisi ini menimbulkan disorientasi nilai dan krisis identitas di kalangan peserta didik. Oleh karena itu, nilai-nilai pendidikan yang dicontohkan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* sangat relevan untuk dihidupkan kembali. Sebab pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* yang berlandaskan kasih sayang, keadilan, dan kebijaksanaan dapat menjadi solusi terhadap problematika pendidikan modern, karena menekankan keseimbangan antara ilmu dan iman, intelektual dan akhlak, teori dan praktik.³¹⁸

Kajian tentang pola pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* dalam hadis bukan sekadar upaya akademis, melainkan juga ikhtiar spiritual dan moral untuk mengembalikan ruh pendidikan Islam yang autentik.³¹⁹ Makalah ini diharapkan mampu memberikan kontribusi bagi pengembangan paradigma pendidikan Islam yang humanistik, integral, dan transformatif. Dengan demikian, pemahaman mendalam terhadap pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* dapat menjadi landasan kuat dalam membangun sistem pendidikan yang berorientasi pada pembentukan insan yang berilmu, berakhlak, serta berkarakter Al-Qur'an dan Sunah.

Penelitian terdahulu telah membahas hadis mengenai pola pendidikan Nabi, di antaranya adalah Umi Fitri Lestari yang membahas pola pendidikan Nabi secara rahasia dan perorangan, secara terbuka dan terang-terangan, serta pendidikan dilakukan secara meluas. Periode Makkah dan Madinah yang memiliki perbedaan dan persamaan. Di fase Makkah ada dua lembaga, yaitu rumah Arqam dan *kuttab*. Sedangkan di fase Madinah, lembaga pendidikannya adalah rumah para sahabat dan masjid. Umi Fitri Lestari menyimpulkan bahwa pendidikan yang diajarkan Nabi adalah pola pendidikan yang paling sempurna. Sehingga apabila pendidik di era sekarang mampu mengimplementasikan pola tersebut, siswa akan memperoleh kualitas pendidikan yang unggul, baik dari aspek adab maupun pengetahuan.³²⁰

Hairun Nisa Siagian mengidentifikasi dan menganalisis nilai-nilai pendidikan yang terkandung dalam hadis Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam*. Hasil kajian menunjukkan bahwa

³¹⁷ Kenan, "The Missing Dimension of Modern Education: Values Education."

³¹⁸ Badrasawi et al., "THE CONCEPT OF MURABBI IN MUSLIM EDUCATION WITH REFERENCE TO SELECTED TEACHING METHODS OF THE PROPHET MUHAMMAD (...)."

³¹⁹ Hasan and Rahman, "Reconstruction of the Concept of Islamic Education in the Hadith: Integration of Morals, Knowledge, and Human Nature."

³²⁰ Lestari, Fitriyadi, and Sahbana, "Pola Pendidikan Nabi SAW Dalam Hadis."

nilai-nilai pendidikan dalam hadis mencakup dimensi spiritual (ibadah), moral (akhlak), sosial (hubungan antarindividu), dan psikologis (tahapan perkembangan anak).³²¹

M. Amin Nuromi dalam kajiannya, mengkaji hakikat pendidikan berdasarkan perspektif hadis Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*. Beliau menyoroti perintah menuntut ilmu, keutamaan belajar dan mengajar, serta urgensi ilmu dalam kehidupan manusia. Menurut Nuromi, hakikat pendidikan dalam Islam menekankan pentingnya proses pembinaan yang berkelanjutan, yang mencakup pengembangan potensi jasmani, rohani, intelektual, dan spiritual manusia dalam rangka membentuk pribadi muslim yang berilmu, berakhlak, dan bertanggung jawab sebagai hamba dan khalifah Allah di bumi. Berdasarkan tiga kajian terdahulu belum ada yang membahas pola pendidikan Nabi dalam hadis secara komprehensif, untuk itu kajian kali ini akan memfokuskan mengenai pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* dalam hadis secara komprehensif

B. METODE PENELITIAN

Kajian ini menggunakan penelitian kualitatif dengan pendekatan deskriptif. Adapun metode pengumpulan dan sumber data didapatkan dari buku, artikel jurnal serta berbagai artikel di internet yang memiliki hubungan dengan pola pendidikan Nabi dalam hadis. Berbagai data dikumpulkan, dibaca lalu dideskripsikan kemudian diolah menjadi data penelitian. Jenis penelitian dan pendekatan ini dipakai karena cocok untuk mengkaji naskah-naskah dan literatur ilmiah secara mendalam yang tidak berkaitan dengan data numerik.³²²

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Pola Pendidikan Nabi Rahasia dan Perorangan

Pada tahap awal dakwah Islam di Makkah, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* menerapkan pola pendidikan yang bersifat rahasia dan perorangan. Strategi ini dilakukan dengan penuh kehati-hatian mengingat kondisi sosial-politik saat itu yang menentang ajaran tauhid. Dalam suasana seperti itu, pendekatan personal menjadi langkah yang efektif

³²¹ Nisa, "(Jurnal Pendidikan Islam)."

³²² Oakley, "Qualitative Research and Scientific Inquiry."

untuk menanamkan nilai-nilai keimanan dan akhlak kepada para pengikut Nabi di awal dakwah Islam.³²³

Fase pendidikan rahasia ini memiliki peran penting dalam membangun fondasi keyakinan dan kepercayaan diri spiritual di kalangan sahabat Nabi. Melalui interaksi yang intens dan bersifat pribadi, Nabi mampu menciptakan hubungan emosional yang erat dan suasana belajar yang aman. Dalam lingkungan tersebut, para sahabat dapat dengan bebas menyampaikan pertanyaan, keraguan, maupun pengalaman spiritual mereka tanpa rasa takut terhadap ancaman eksternal.³²⁴

Seiring bertambahnya jumlah pengikut dan semakin kuatnya landasan keimanan para sahabat Nabi, pola pendidikan ini kemudian beralih ke bentuk yang lebih terbuka dan kolektif. Perubahan ini merupakan respons strategis terhadap dinamika sosial dan meningkatnya tantangan dari pihak luar. Pendidikan yang semula dilakukan secara pribadi berkembang menjadi pembelajaran berbasis komunitas, di mana masjid berperan sebagai pusat kegiatan intelektual dan spiritual umat Islam.³²⁵

Melalui forum seperti ini, pendidikan tidak hanya berfokus pada pengajaran ajaran agama, tetapi juga meliputi pembentukan moral, etika sosial, dan kesadaran kolektif. Pendekatan tersebut memperkuat solidaritas dan identitas umat, menjadikan komunitas Muslim awal sebagai masyarakat yang memiliki integritas, ketahanan moral, dan kesatuan visi.³²⁶ Pendidikan yang dibangun Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* tidak semata-mata berorientasi pada hafalan dan penguasaan dogma, tetapi juga menekankan pentingnya pemikiran kritis dan refleksi filosofis. Melalui budaya dialog dan bertanya, para sahabat diajak untuk memahami ajaran Islam secara mendalam dan kontekstual. Model ini menumbuhkan kemandirian berpikir, memperkuat penalaran moral, dan mempersiapkan umat Islam untuk menghadapi kompleksitas kehidupan sosial dengan dasar nilai-nilai yang kokoh.³²⁷

³²³ Hasibuan, "DAKWAH RASULULLAH SECARA SEMBUNYI-SEMBUNYI."

³²⁴ Syamhudi, "Pendidikan Agama Islam Zaman Mekah Awal (Di Antara Dua Peradaban Jahiliyah Dan Romawi/Persi)."

³²⁵ Wahyuningsih, "Optimalisasi Peran Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Non Formal Dalam Perkembangan Umat Muslim."

³²⁶ Abbas, Rochmawan, and Astoko, "The Role of Classical Islamic Educational Institutions before the Emergence of Madrasah."

³²⁷ Habibi and Ibrahim, "THE MODEL OF ISLAMIC EDUCATION DURING THE PROPHET MUHAMMAD'S ERA AND ITS RELEVANCE IN THE MODERN ERA."

Dengan demikian, pola pendidikan Nabi pada fase rahasia dan perorangan mencerminkan strategi pedagogis yang adaptif dan transformatif. Dimulai dengan pembinaan iman secara personal, lalu berkembang menjadi pendidikan komunal yang menumbuhkan kesadaran sosial dan intelektual. Pendekatan bertahap ini menunjukkan kebijaksanaan Nabi dalam membangun sistem pendidikan yang humanis, kontekstual, dan berkelanjutan, serta relevan bagi pengembangan pendidikan Islam di era modern.³²⁸

Pola Pendidikan Nabi Terbuka dan Terang-terangan

Pendidikan merupakan aspek penting dalam membentuk pribadi dan masyarakat yang beradab. Dalam sejarah Islam, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* menjadi teladan utama dalam menerapkan sistem pendidikan yang komprehensif dan kontekstual. Setelah melewati fase dakwah secara rahasia, beliau mulai mengembangkan pola pendidikan yang terbuka dan terang-terangan. Pendekatan ini tidak hanya berorientasi pada penyebaran ilmu agama, tetapi juga menekankan nilai-nilai keadilan, kesetaraan, dan partisipasi sosial dalam proses belajar.³²⁹

Dalam fase pendidikan terbuka ini, Nabi Muhammad menciptakan lingkungan belajar yang inklusif dan dialogis. Semua kalangan memiliki kesempatan untuk belajar dan bertanya, tanpa memandang status sosial atau latar belakang.³³⁰ Nabi menggunakan metode pengajaran yang komunikatif dalam mengajukan pertanyaan, memberikan contoh konkret, serta membangun diskusi dua arah. Hal ini menjadikan pendidikan Islam bukan sekadar proses transfer pengetahuan, tetapi juga proses transformasi pemikiran dan pembentukan karakter.³³¹

Pendekatan terbuka Nabi juga menunjukkan transparansi dan keterlibatan komunitas. Masjid digunakan sebagai pusat pendidikan dan menjadi ruang publik tempat berlangsungnya pembelajaran, musyawarah, dan penguatan moral masyarakat. Melalui kegiatan seperti

³²⁸ Tarigan, "Sejarah Pendidikan Islam."

³²⁹ Tarigan, Ramadhani, and Paramitha, "Sejarah Pendidikan Islam Pada Masa Nabi Muhammad Saw: Sejarah Pendidikan Islam."

³³⁰ ÂŞIK EV, "LEARNING-TEACHING METHODS OF THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH)."

³³¹ Fahm, "Transmitting the Teachings of Islam in Contemporary Times: Glimpses from Prophetic Approach."

ceramah, diskusi, dan pengajaran Al-Qur'an, pendidikan berperan sebagai sarana untuk membangun kesadaran kolektif dan tanggung jawab sosial umat Islam.³³²

Lebih jauh, pola pendidikan yang diterapkan Nabi Muhammad mencerminkan prinsip-prinsip yang kini dikenal dalam teori pedagogi modern, seperti pembelajaran berpusat pada peserta didik (*student-centered learning*) dan pembelajaran aktif (*active learning*).³³³ Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* tidak hanya mengajarkan ilmu, tetapi juga mendorong untuk berpikir kritis dan reflektif di kalangan pengikutnya. Pertanyaan dan dialog terbuka menjadi bagian penting dalam proses belajar, karena melalui itulah peserta didik dapat memahami nilai-nilai Islam secara lebih mendalam dan kontekstual.³³⁴

Selain pengembangan intelektual, Nabi juga menekankan pentingnya dimensi moral dan spiritual dalam pendidikan. Beliau menanamkan nilai-nilai kejujuran, tanggung jawab, dan kasih sayang sebagai dasar perilaku. Integrasi antara aspek intelektual dan etika ini membentuk model pendidikan holistik, yang tidak hanya mengembangkan kemampuan berpikir, tetapi juga membentuk kepribadian yang berakhlak.³³⁵ Prinsip ini tetap relevan bagi dunia pendidikan modern yang berupaya menyeimbangkan antara kecerdasan kognitif dan karakter moral di tengah tantangan globalisasi dan perubahan sosial yang cepat.

Pola Pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* Periode Makkah

Periode Makkah merupakan fase awal dalam sejarah dakwah dan pendidikan Islam yang dijalankan oleh Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam*. Pada masa ini, kondisi sosial masyarakat Arab sangat dipengaruhi oleh sistem kesukuan, perbedaan kelas sosial, dan tradisi jahiliah yang kuat. Dalam hal ini, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* menerapkan

³³² Karimullah, "The Role of Mosques as Centers for Education and Social Engagement in Islamic Communities."

³³³ Arfani and Iskari, "The Urgency of the Teaching Method of the Prophet Muhammad and Its Implications for Millennial Era Learning Models."

³³⁴ Al-Sharaf, "Developing Scientific Thinking Methods and Applications in Islamic Education."

³³⁵ Zaman and Mursyada, "The Concept of the Islamic Education Model in the Time of the Prophet Saw and Reconstruction for the Present Time: Konsep Model Pendidikan Islam Di Masa Rasulullah SAW Dan Rekonstruksi Untuk Masa Sekarang."

pendekatan pendidikan yang bertahap dan kontekstual, menyesuaikan strategi pembelajaran dengan situasi sosial dan tingkat kesiapan masyarakat.³³⁶

Pada fase awal dakwah, pendidikan Islam dilakukan secara rahasia dan perorangan. Nabi memulai dengan mendidik orang-orang terdekatnya, seperti Khadijah binti Khuwailid, Ali bin Abi Thalib, Abu Bakar As-Siddiq, dan Zaid bin Haritsah. Tujuan utama dari pendidikan tahap ini adalah menanamkan dasar keimanan dan akidah tauhid secara mendalam. Proses belajar dilakukan melalui dialog, pembacaan wahyu, dan pembinaan akhlak secara personal. Pendekatan ini mencerminkan pentingnya pembentukan karakter dan keimanan individu sebelum pendidikan disampaikan ke masyarakat luas.³³⁷

Setelah jumlah pengikut Islam mulai bertambah dan ketahanan iman mereka menguat, pendidikan berkembang menjadi lebih terbuka dan komunal. Rumah Al-Arqam bin Abi Al-Arqam di Bukit Shafa menjadi pusat pendidikan pertama dalam sejarah Islam, tempat Nabi mengajarkan Al-Qur'an, nilai moral, dan prinsip kehidupan Islami kepada para sahabat. Dalam kondisi ini, pendidikan berperan sebagai sarana pembentukan komunitas beriman yang solid dan terorganisir. Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* menekankan pentingnya persaudaraan, solidaritas, serta tanggung jawab sosial antarumat.³³⁸

Pendidikan pada periode Makkah juga berorientasi pada transformasi spiritual dan moral. Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* banyak menekankan aspek keesaan Allah, keadilan, kesabaran, dan kejujuran. Fokus utama pendidikan bukan pada aspek hukum atau sosial politik, tetapi pada pembentukan akidah dan akhlak sebagai fondasi bagi peradaban Islam di masa depan. Melalui pengajaran yang berkelanjutan dan keteladanan pribadi, Nabi menanamkan nilai-nilai universal yang mampu mengubah cara pandang masyarakat terhadap kemanusiaan, keadilan, serta tanggung jawab sosial.³³⁹

Metode pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* pada periode Makkah mengandung prinsip-prinsip pedagogis modern seperti pembelajaran kontekstual, pendekatan humanistik, dan bimbingan berbasis keteladanan. Nabi bukan hanya seorang pengajar, tetapi

³³⁶ Hasugian, Mukti, and Dahlan, "Dinamika Pembentukan Kebijakan Melalui Metode Dakwah Pada Kajian Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw: Studi Literatur."

³³⁷ Nova, "Implementasi Pendidikan Islam Masa Nabi Muhammad SAW."

³³⁸ Nurbaeti and Suharyat, "Islamic Education in Building Personal and Community."

³³⁹ Muhtar, "POLA PENDIDIKAN ISLAM DI MEKKAH DAN MADINAH PRESPEKTIF HADIS NABI."

juga pendidik dan pembimbing spiritual yang memperhatikan kebutuhan emosional dan intelektual pengikutnya. Pendidikan Islam dalam fase ini bersifat holistik, mencakup aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik secara seimbang.³⁴⁰

Dengan demikian, pola pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* pada periode Makkah dapat dipahami sebagai proses pembentukan fondasi spiritual, moral, dan sosial umat Islam. Melalui strategi yang bertahap dari pendidikan rahasia hingga komunal, Nabi berhasil membangun generasi pertama umat Islam yang beriman kuat, berakhlak mulia, dan siap menjadi agen perubahan di tengah masyarakat jahiliah.³⁴¹ Pola ini menunjukkan bahwa pendidikan Islam sejak awal bersifat transformatif dan kontekstual, serta relevan untuk diterapkan dalam sistem pendidikan modern yang menekankan keseimbangan antara pengetahuan, moralitas, dan kemanusiaan.

Pola Pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* Periode Madinah

Periode Madinah merupakan fase penting dalam perkembangan dakwah dan pendidikan Islam. Jika pada periode Makkah fokus utama pendidikan adalah pembinaan akidah dan moral individu, maka pada periode Madinah, pendidikan Islam berkembang menjadi sistem yang lebih terstruktur, komunal, dan institusional. Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* tidak hanya berperan sebagai pendidik spiritual, tetapi juga sebagai pemimpin masyarakat yang mengatur sistem pendidikan secara lebih luas dan aplikatif dalam kehidupan sosial.³⁴²

Pada masa ini, masjid berfungsi sebagai pusat utama kegiatan pendidikan. Masjid Nabawi di Madinah tidak hanya digunakan sebagai tempat ibadah, tetapi juga berfungsi sebagai lembaga pendidikan, pengkajian ilmu, dan pembentukan karakter masyarakat.³⁴³ Masjid digunakan oleh para sahabat untuk belajar membaca Al-Qur'an, memahami hukum-hukum Islam, mempelajari strategi sosial dan politik, serta memperkuat nilai-nilai ukhuwah (persaudaraan). Model pembelajaran yang diterapkan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* juga

³⁴⁰ Al-Azhari, "Teaching Method of Prophet (SAAS) to His Followers: An Overview."

³⁴¹ Suriadi, "Pembinaan Pendidikan Islam Pada Masa Rasulullah Saw."

³⁴² Sihab and Imawan, "EDUCATION AS A PILLAR OF ISLAMIC CIVILIZATION: A STUDY OF SOCIAL DYNAMICS DURING THE PROPHET MUHAMMAD'S PERIOD."

³⁴³ Handoyo and Khobir, "Masjid Sebagai Pusat Pengembangan Ilmu KeIslaman Periode Klasik."

bersifat terbuka, partisipatif, dan berbasis dialog, di mana para sahabat bebas bertanya dan berdiskusi.

Pendidikan pada periode Madinah menekankan penerapan nilai-nilai Islam dalam kehidupan sosial dan pemerintahan. Nabi mendidik umatnya agar tidak hanya memahami ajaran agama, tetapi juga mampu mengimplementasikannya dalam bidang ekonomi, hukum, politik, dan hubungan sosial. Dengan demikian, pendidikan Islam berfungsi sebagai sarana transformasi sosial dan pembangunan peradaban.³⁴⁴ Melalui pendidikan, Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* membentuk masyarakat yang adil, berakhlak, dan berorientasi pada kesejahteraan bersama.

Selain pengajaran keagamaan, Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* juga memperkenalkan sistem pendidikan literasi dan ilmu pengetahuan umum. Dalam Piagam Madinah, tercermin semangat pendidikan inklusif yang menghargai perbedaan suku, agama, dan budaya.³⁴⁵ Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* memberikan kesempatan belajar kepada semua lapisan masyarakat, termasuk kaum wanita dan anak-anak. Hal ini menunjukkan bahwa pendidikan Islam di Madinah bersifat universal dan egaliter, menekankan pentingnya pengetahuan bagi seluruh umat tanpa adanya diskriminasi.³⁴⁶

Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* pada periode Madinah menggunakan metode pendidikan yang beragam, seperti, ceramah, diskusi, keteladanan, praktik langsung, dan pembelajaran kontekstual. Beliau juga mengutus sahabat-sahabat terpilih ke berbagai daerah sebagai guru dan da'i untuk menyebarkan ilmu serta membimbing masyarakat. Strategi ini memperluas jangkauan pendidikan Islam dan mempercepat pembentukan masyarakat berilmu.³⁴⁷

Secara pedagogis, pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* di Madinah menunjukkan ciri-ciri pendidikan holistik dan humanistik. Pendidikan tidak hanya diarahkan untuk membentuk kecerdasan intelektual, tetapi juga kecerdasan spiritual, emosional, dan

³⁴⁴ MOHD, "Pelaksanaan Tarbiyah Islamiah Pada Zaman Rasulullah Saw Di Mekah Dan Madinah: Satu Sorotan (The Implementation of Islamic Education during Prophet Muhammad Saw Era in Mecca and Medina: A Review)."

³⁴⁵ Rustandi and Sahidin, "Analisis Historis Manajemen Dakwah Rosulullah Saw Dalam Piagam Madinah."

³⁴⁶ Fatima and Tasgheer, "Prophetic Instructional Strategies: A Pedagogical Framework for the Contemporary Academics."

³⁴⁷ Thani et al., "The Teaching Methods and Techniques of the Prophet (PBUH): An Exploratory Study."

sosial. Nabi menanamkan nilai-nilai seperti tanggung jawab, kejujuran, keadilan, kerja sama, dan kepemimpinan sebagai bagian integral dari proses pendidikan.³⁴⁸

Dengan demikian, pola pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* pada periode Madinah dapat dipahami sebagai model pendidikan integral dan transformatif. Pendidikan tidak hanya berfungsi untuk meningkatkan pengetahuan agama, tetapi juga untuk membangun masyarakat yang berperadaban, berakhlak, dan berkeadilan.³⁴⁹ Prinsip-prinsip pendidikan yang dikembangkan Nabi pada masa ini seperti keterbukaan, partisipasi, dan keseimbangan antara dunia dan akhirat tetap relevan untuk diterapkan dalam sistem pendidikan modern yang berorientasi pada pengembangan manusia seutuhnya.

Pola Pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* melalui pergaulan

Dalam sejarah pendidikan Islam, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* dikenal sebagai pendidik yang menanamkan nilai-nilai Islam tidak hanya melalui pengajaran formal, tetapi juga melalui pergaulan dan interaksi sosial. Melalui sikap, tutur kata, dan perilaku sehari-hari, beliau membimbing para sahabat dan masyarakat menuju perubahan moral dan spiritual. Pendidikan melalui pergaulan ini mencerminkan pendekatan humanistik, kontekstual, dan berbasis keteladanan, yang tetap relevan dalam sistem pendidikan modern.

A. Pendidikan Melalui Keteladanan dalam Pergaulan

Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* menjadi model utama (*uswah hasanah*) bagi umatnya. Keteladanan beliau adalah inti dari proses pendidikan, di mana perilaku beliau menjadi cerminan nilai-nilai Islam yang hidup. Allah 'Azza wa jalla menegaskan dalam Al-Qur'an:

لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا ﴿٢١﴾

"Sungguh, telah ada pada (diri) Rasulullah itu suri teladan yang baik bagimu..."
(QS. Al-Ahzab [33]: 21)

Di dalam sebuah hadis juga dijelaskan bahwa akhlak beliau adalah bentuk nyata dari ajaran Islam:

³⁴⁸ Ainusyamsi, "Analisis Historis Pendidikan Islam Pada Masyarakat Madinah."

³⁴⁹ Husni, "Integration of the Civil Society Development of the Prophet Muhammad: Historical Perspective."

إِنَّمَا بُعِثْتُ لِأَتَمِّمَ مَكَارِمَ الْأَخْلَاقِ (رواه أحمد، رقم ٨٩٥٢)

"Sesungguhnya aku diutus hanya untuk menyempurnakan akhlak yang mulia."
(HR. Ahmad, no. 8952).

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam Ahmad dari Abu Hurairah *Radhiyallahu 'anhu*. Konteks munculnya hadis ini berkaitan dengan situasi masyarakat Arab pra-Islam (*jahiliyah*) yang mengalami krisis moral, seperti fanatisme suku, perang, dan penindasan sosial. Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* datang dengan membawa misi moral-spiritual, bukan hanya sekedar ritual. Dalam konteks pendidikan, hadis ini menegaskan bahwa tujuan akhir pendidikan Islam adalah pembentukan akhlak, bukan sekedar transfer pengetahuan. Nabi mendidik melalui keteladanan perilaku, perkataan, dan sikapnya menjadi sarana pembelajaran langsung bagi para sahabat. Hadis ini menjadi dasar utama konsep pendidikan berbasis karakter (*character education*) dalam Islam.

Melalui keteladanan ini, Nabi menunjukkan bahwa pendidikan yang paling efektif adalah pendidikan melalui tindakan nyata, bukan sekedar nasihat atau ceramah. Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* memberikan contoh pendidikan melalui komunikasi dan dialog sosial dalam pergaulan sehari-hari, dengan menerapkan metode dialog untuk mendidik para sahabat. Beliau bertanya, mendengarkan, dan memberi penjelasan dengan penuh kesabaran. Contohnya, dalam hadis riwayat Muslim, Nabi bertanya kepada para sahabat:

B. Pendidikan Melalui Komunikasi dan Dialog Sosial

Dalam pergaulan, Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam* selalu mengedepankan komunikasi yang empatik dan dialogis. Beliau mendengarkan pendapat orang lain dengan penuh perhatian dan menghargai perbedaan pandangan. Melalui diskusi terbuka, Nabi menanamkan nilai kritis, toleran, dan adil kepada para sahabatnya. Pola ini sejalan dengan prinsip pembelajaran partisipatif, di mana setiap individu diberikan ruang untuk berpikir, berpendapat, dan berkontribusi. Dengan demikian, pendidikan melalui pergaulan tidak hanya membangun kecerdasan emosional, tetapi juga melatih kemampuan berpikir rasional dan sosial.

Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* bersabda:

أَتَدْرُونَ مَا الْمُفْلِسُ؟ قَالُوا: الْمُفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ. فَقَالَ: إِنَّ الْمُفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ وَصِيَامٍ وَزَكَاةٍ، وَيَأْتِي قَدْ شَتَمَ هَذَا، وَقَذَفَ هَذَا، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا، وَضَرَبَ هَذَا، فَيُعْطَى هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ، أُخِذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ، ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ (رواه مسلم، رقم ٢٥٨١)

“Tahukah kalian siapa orang yang bangkrut?” Para sahabat menjawab: “Orang yang tidak punya dirham dan harta.” Nabi bersabda: “Sesungguhnya orang yang bangkrut dari umatku adalah yang datang pada hari kiamat dengan membawa salat, puasa, dan zakat, tetapi juga membawa dosa karena mencaci, menuduh, memakan harta, menumpahkan darah, dan memukul orang lain. (HR. Muslim, no. 2581).

Hadis ini disampaikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* di hadapan para sahabat di Madinah. Konteksnya adalah untuk meluruskan pandangan masyarakat yang cenderung menilai keberhasilan spiritual hanya dari ibadah ritual. Melalui gaya tanya-jawab, Nabi mengajak sahabat berpikir reflektif dan menemukan makna moral di balik ibadah. Ini mencerminkan metode pendidikan dialogis dan reflektif, di mana peserta didik tidak hanya menerima informasi, tetapi diajak membangun pemahaman secara kritis. Dalam pendidikan modern, pola ini sejalan dengan metode *Socratic Dialogue*, sebuah pendekatan pembelajaran berbasis pertanyaan yang merangsang berpikir mendalam.

Dialog seperti ini menunjukkan metode pembelajaran partisipatif yang mengaktifkan nalar peserta didik, melatih berpikir kritis, dan membangun pemahaman mendalam terhadap nilai-nilai moral Islam.

C. Pendidikan Melalui Penguatan Nilai Sosial

Dalam pergaulan, Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* sangat menekankan pentingnya solidaritas sosial dan empati. Pendidikan yang beliau terapkan mendorong umat untuk peduli terhadap sesama. Hadis berikut menegaskan prinsip dasar pendidikan sosial Islam:

لَا يُؤْمِنُ أَحَدُكُمْ حَتَّى يُحِبَّ لِأَخِيهِ مَا يُحِبُّ لِنَفْسِهِ (رواه البخاري، رقم ١٣؛ ومسلم، رقم ٤٥)

"Tidak sempurna iman seseorang di antara kalian hingga ia mencintai saudaranya sebagaimana ia mencintai dirinya sendiri." (HR. Bukhari, no. 13; Muslim, no. 45).

Hadis ini disampaikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* kepada para sahabat di Madinah, ketika umat Islam mulai membangun kehidupan sosial yang majemuk dengan adanya kaum Muhajirin dan Ansar. Hadis yang telah disebutkan mengajarkan solidaritas sosial, empati, dan persaudaraan sejati di tengah perbedaan suku dan latar belakang. Secara pedagogis, hadis ini menunjukkan bahwa pendidikan melalui pergaulan menekankan internalisasi nilai sosial peserta didik belajar untuk peduli, menghargai, dan memperlakukan orang lain dengan kasih sayang. Dalam teori pendidikan modern, ini sejalan dengan pendidikan sosial-emosional (*social-emotional learning*), di mana empati dan relasi interpersonal menjadi bagian inti dari pembentukan karakter.

Melalui interaksi sosial seperti membantu fakir miskin, menyantuni yatim, dan memperlakukan sesama dengan kasih sayang, Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* menanamkan nilai-nilai ukhuah, keadilan, dan empati sosial. Pendidikan ini menumbuhkan kepekaan sosial dan tanggung jawab moral dalam kehidupan bermasyarakat.

D. Pendidikan Melalui Keterlibatan Langsung dalam Kehidupan Masyarakat

Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wasallam* tidak membatasi proses pendidikan pada ruang formal atau majelis tertentu. Nabi Muhammad terlibat langsung dalam kehidupan sosial masyarakat dan menjadikan pengalaman nyata sebagai sarana pendidikan. Salah satu contohnya terlihat ketika beliau bersama para sahabat membangun Masjid Nabawi di Madinah. Dalam konteks pembangunan masyarakat tersebut, beliau bersabda:

مَا مِنْ مُسْلِمٍ يَغْرِسُ غَرْسًا، أَوْ يَزْرَعُ زَرْعًا، فَيَأْكُلُ مِنْهُ إِنْسَانٌ أَوْ طَيْرٌ أَوْ بَيْمَةٌ، إِلَّا كَانَ لَهُ بِهِ صَدَقَةٌ

(رواه البخاري، رقم ٢٣٢٠)

“Tidaklah seorang Muslim menanam tanaman atau menabur benih, lalu dimakan oleh manusia, burung, atau hewan, kecuali itu menjadi sedekah baginya.”
(HR. Sahih al-Bukhari no. 2320)

Hadis ini berkaitan dengan upaya Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* dalam membangun masyarakat Madinah yang produktif dan mandiri, khususnya setelah peristiwa hijrah ketika banyak sahabat meninggalkan harta mereka di Makkah. Oleh karena itu, Rasulullah mendorong umat Islam untuk bekerja, berkarya, dan berkontribusi terhadap kesejahteraan sosial.

Melalui pendekatan ini, pendidikan tidak hanya disampaikan secara teoritis, tetapi diwujudkan dalam tindakan nyata. Para sahabat belajar langsung tentang etos kerja, tanggung jawab sosial, kepedulian lingkungan, serta nilai kemandirian ekonomi. Aktivitas seperti menanam, bertani, dan membangun masyarakat diposisikan sebagai bagian dari ibadah dan amal jariyah.

Dalam perspektif pendidikan modern, pola ini sejalan dengan konsep *experiential learning* (pembelajaran berbasis pengalaman). Pendidikan dipahami sebagai proses aktif yang terjadi dalam kehidupan nyata, bukan sekadar kegiatan pasif di ruang kelas. Dengan demikian, hadis ini menegaskan bahwa Rasulullah menanamkan nilai kerja keras, tanggung jawab, dan kemanfaatan sosial melalui praktik langsung yang kontekstual dan aplikatif.

E. Pendidikan Melalui Kasih Sayang dan Kemanusiaan

Seluruh pergaulan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* tentunya berlandaskan kasih sayang (rahmah). Beliau tidak pernah bersikap keras terhadap umatnya, dan selalu menuntun dengan kelembutan. Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam* dalam bersabda:

إِنَّ اللَّهَ رَفِيقٌ يُحِبُّ الرِّفْقَ فِي الْأَمْرِ كُلِّهِ (رواه البخاري، رقم ٦٠٢٤؛ ومسلم، رقم ٢١٦٥)

“Sesungguhnya Allah itu Maha Lembut dan mencintai kelembutan dalam segala hal.”
(HR. Bukhari, no. 6024; Muslim, no. 2165)

Dalam hadis lain, Nabi bersabda:

مَنْ لَا يَرْحَمَ لَا يُرْحَمَ (رواه البخاري، رقم ٥٩٩٧؛ ومسلم، رقم ٢٣١٩)

“Orang yang tidak menyayangi, tidak akan disayangi.” (HR. Bukhari, no. 5997; Muslim, no. 2319).

Hadis ini muncul ketika Nabi melihat sebagian sahabat tidak menunjukkan kasih sayang kepada anak-anak. Dalam riwayat lain, Nabi menegur seseorang yang

mengatakan bahwa ia tidak pernah mencium anaknya. Nabi menanggapi hadis ke-dua: Konteks hadis ini menunjukkan bahwa Nabi menjadikan pergaulan sehari-hari sebagai ruang pendidikan emosional. Beliau ingin menanamkan nilai rahmah (kasih sayang) sebagai dasar hubungan antarmanusia.

Dalam pendidikan, hadis ini menegaskan pentingnya pendekatan humanistik dan empatik, di mana hubungan emosional antara pendidik dan peserta didik menjadi fondasi proses belajar yang bermakna. Melalui kasih sayang, Nabi membangun hubungan emosional positif antara pendidik dan peserta didik, yang menjadi dasar pendidikan humanistik dan pembentukan karakter yang berempati.

Pola pendidikan Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam* melalui pergaulan mencerminkan pendekatan komprehensif dan humanistik yang menempatkan interaksi sosial sebagai sarana utama pembentukan karakter dan nilai moral. Melalui keteladanan, dialog, empati sosial, keterlibatan langsung, dan kasih sayang, Rasulullah *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam* membentuk masyarakat yang berakhlak mulia dan berperadaban tinggi.

Pendekatan ini mengajarkan bahwa pendidikan sejati tidak hanya dipraktikkan dalam ruang formal, tetapi juga dalam pergaulan dan interaksi manusiawi yang menumbuhkan nilai, kebijaksanaan, dan kemanusiaan prinsip yang tetap relevan bagi pendidikan modern berbasis karakter.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil kajian terhadap hadis-hadis Nabi Muhammad *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam*, dapat disimpulkan bahwa pola pendidikan Nabi merupakan model pendidikan yang holistik, kontekstual, bertahap, dan transformatif. Pendidikan yang beliau terapkan tidak hanya berorientasi pada transfer ilmu, tetapi juga pada pembentukan iman, akhlak, kepribadian, dan kehidupan sosial masyarakat.

Pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam* berlangsung secara bertahap sesuai dengan kondisi sosial umat, dimulai dari pendidikan rahasia dan perorangan pada fase awal Islam untuk memperkuat fondasi akidah, kemudian berkembang menjadi pendidikan terbuka dan komunal seiring menguatnya komunitas Muslim. Pada periode Makkah, pendidikan berfokus pada pembinaan tauhid, moral, dan karakter individu, sedangkan pada

periode Madinah pendidikan berkembang menjadi sistem yang lebih institusional, sosial, dan aplikatif dalam kehidupan masyarakat, mencakup aspek hukum, politik, ekonomi, dan peradaban.

Metode pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam* sangat beragam dan relevan dengan pedagogi modern, seperti: keteladanan (*uswah hasanah*), dialog dan komunikasi partisipatif, pembiasaan, motivasi, kasih sayang, pembelajaran kontekstual, serta pendidikan melalui interaksi sosial dan keterlibatan langsung dalam kehidupan masyarakat.

Melalui pendekatan tersebut, Nabi berhasil membentuk generasi sahabat yang berilmu, berakhlak, berkepribadian kuat, dan mampu membangun peradaban Islam. Dengan demikian, pola pendidikan Nabi *Shallallahu 'alaihi wasallam dalam* dalam hadis memiliki relevansi yang tinggi bagi pendidikan masa kini, terutama sebagai solusi terhadap krisis moral, spiritual, dan dehumanisasi dalam sistem pendidikan modern. Nilai-nilai pendidikan kenabian dapat dijadikan landasan dalam membangun sistem pendidikan Islam yang humanistik, integral, dan berorientasi pada pembentukan insan berilmu, beriman, dan berakhlak mulia.

E. DAFTAR PUSTAKA

- Abbas, Ngatmin, Alfian Eko Rochmawan, and Dudi Budi Astoko. "The Role of Classical Islamic Educational Institutions before the Emeregence of Madrasah." *JUSPI (Jurnal Sejarah Peradaban Islam)* 8, no. 1 (2024): 134.
- Ainusyamsi, Fadlil Yani. "Analisis Historis Pendidikan Islam Pada Masyrakat Madinah." Tajdid, 2019.
- Al-Attas, Syed Muhammad Naquib. *The Concept of Education in Islam: A Framework for an Islamic Philosophy of Education*. Kuala Lumpur: ISTAC, 1980.
- Al-Azhari, Sayed Mohammad Jalal Uddin. "Teaching Method of Prophet (SAAS) to His Followers: An Overview." *Bangladesh Journal of Integrated Thoughts* 13, no. 20 (2017).
- Al-Sharaf, Adel. "Developing Scientific Thinking Methods and Applications in Islamic Education." *Education* 133, no. 3 (2013): 272–82.
- Al-Syaibani, Omar Muhammad al-Toumy. *Falsafat Al-Tarbiyah Al-Islamiyyah*. Beirut: Dar al-Fikr, 1979.

-
- Anwar, R, and D Suryadi. "Potret Pendidikan Di Era Globalisasi: Teknosentrisme Dan Proses Dehumanisasi." *Jurnal Sukma Bangsa* 3, no. 1 (2019).
<https://jurnal.sukmabangsa.sch.id/index.php/sukma/article/view/03105.2019>.
- Arfani, Arlinda Ayu Diah, and Mochammad Iskarim. "The Urgency of the Teaching Method of the Prophet Muhammad and Its Implications for Millennial Era Learning Models." *Tadibia Islamika* 3, no. 1 (2023): 21–32.
- ÂŞIK EV, Hacer. "LEARNING-TEACHING METHODS OF THE PROPHET MUHAMMAD (PBUH)." *Journal of International Social Research* 10, no. 50 (2017).
- Badrasawi, Kamal J I, Abdul Shakour Preece, Che Noraini Hashim, and Nik Md Saiful Azizi. "THE CONCEPT OF MURABBI IN MUSLIM EDUCATION WITH REFERENCE TO SELECTED TEACHING METHODS OF THE PROPHET MUHAMMAD (...)." *Al-Shajarah: Journal of the International Institute of Islamic Thought & Civilization* 22 (2017).
- Fahm, AbdulGafar Olawale. "Transmitting the Teachings of Islam in Contemporary Times: Glimpses from Prophetic Approach." In *Global Perspectives on Teaching and Learning Paths in Islamic Education*, 20–33. IGI Global, 2020.
- Fatima, Tehreem, and Aqsa Tasgheer. "Prophetic Instructional Strategies: A Pedagogical Framework for the Contemporary Academics." *Journal of Islamic and Religious Studies* 7, no. 1 (2022): 17–34.
- Habibi, Yuliana, and Abdullah Ibrahim. "THE MODEL OF ISLAMIC EDUCATION DURING THE PROPHET MUHAMMAD'S ERA AND ITS RELEVANCE IN THE MODERN ERA." *Istifkar: Media Transformasi Pendidikan* 5, no. 2 (2025): 1–29.
- Hamalik, O. *Proses Belajar Mengajar*. Jakarta: Bumi Aksara, 2008.
- Handoyo, Teguh, and Abdul Khobir. "Masjid Sebagai Pusat Pengembangan Ilmu Keislaman Periode Klasik." *Jurnal Miftahul Ilmi: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 2, no. 1 (2025): 39–50.
- Hasan, Nur, and F Rahman. "Reconstruction of the Concept of Islamic Education in the Hadith: Integration of Morals, Knowledge, and Human Nature." *Journal of Education Management and Research* 5, no. 2 (2023).
<https://serambi.org/index.php/jemr/article/view/1460>.

- Hasibuan, Zainal Efendi. "DAKWAH RASULULLAH SECARA SEMBUNYI-SEMBUNYI." *Ar-Raudah: Jurnal Pendidikan Dan Keagamaan* 2, no. 3 (2024): 103–8.
- Hasugian, Nurdalipah, Abdul Mukti, and Zaini Dahlan. "Dinamika Pembentukan Kebijakan Melalui Metode Dakwah Pada Kajian Kepemimpinan Nabi Muhammad Saw: Studi Literatur." *GOVERNANCE: Jurnal Ilmiah Kajian Politik Lokal Dan Pembangunan* 8, no. 3 (2022).
- Husni, Muhammad. "Integration of the Civil Society Development of the Prophet Muhammad: Historical Perspective." *Pappaseng: International Journal of Islamic Literacy and Society* 1, no. 1 (2022): 47–57.
- Karimullah, Suud Sarim. "The Role of Mosques as Centers for Education and Social Engagement in Islamic Communities." *Jurnal Bina Ummat: Membina Dan Membentengi Ummat* 6, no. 2 (2023): 151–66.
- Kenan, Seyfi. "The Missing Dimension of Modern Education: Values Education." *Educational Sciences: Theory and Practice* 9, no. 1 (2009): 279–95.
- Lestari, Umi, M Fitriyadi, and M Sahbana. "Pola Pendidikan Nabi SAW Dalam Hadis." *Asian Journal of Islamic Studies and Da'wah* 2 (June 24, 2024): 404–15. <https://doi.org/10.58578/ajisd.v2i4.3243>.
- MOHD, NAWI M Z. "Pelaksanaan Tarbiah Islamiah Pada Zaman Rasulullah Saw Di Mekah Dan Madinah: Satu Sorotan (The Implementation of Islamic Education during Prophet Muhammad Saw Era in Mecca and Medina: A Review)." *UMRAN-INTERNATIONAL JOURNAL OF ISLAMIC AND CIVILIZATIONAL STUDIES Ученые: Периодический журнал* 7, no. 3 (2020): 27–43.
- Muhtar, Naqiyah. "POLA PENDIDIKAN ISLAM DI MEKKAH DAN MADINAH PRESPEKTIF HADIS NABI." *Al-Majaalis: Jurnal Dirasat Islamiyah* 10, no. 1 (2022): 35–50.
- Nisa, Hairun. "(Jurnal Pendidikan Islam)" 1, no. 1 (2025).
- Nova, Andi. "Implementasi Pendidikan Islam Masa Nabi Muhammad SAW." *Al-Madrasah: Jurnal Ilmiah Pendidikan Madrasah Ibtidaiyah* 6, no. 1 (2022): 116–33.
- Nurbaeti, Nurbaeti, and Yayat Suharyat. "Islamic Education in Building Personal and Community." *International Journal of Global Sustainable Research* 1, no. 4 (2023).

-
- Oakley, Ann. "Qualitative Research and Scientific Inquiry." *Australian and New Zealand Journal of Public Health*. Wiley Online Library, 2004.
- Rustandi, Ridwan, and Syarif Sahidin. "Analisis Historis Manajemen Dakwah Rosulullah Saw Dalam Piagam Madinah." *Jurnal Tamaddun: Jurnal Sejarah Dan Kebudayaan Islam* 7, no. 2 (2019).
- Sihab, Wahyu, and Dzulkifli Hadi Imawan. "EDUCATION AS A PILLAR OF ISLAMIC CIVILIZATION: A STUDY OF SOCIAL DYNAMICS DURING THE PROPHET MUHAMMAD'S PERIOD." *Jurnal Eduslamic* 3, no. 1 (2025): 69–80.
- Suriadi, Suriadi. "Pembinaan Pendidikan Islam Pada Masa Rasulullah Saw." *BELAJEA: Jurnal Pendidikan Islam* 2, no. 2 (2017): 139. <https://doi.org/10.29240/bjpi.v2i2.263>.
- Syamhudi, M Hasyim. "Pendidikan Agama Islam Zaman Mekah Awal (Di Antara Dua Peradaban Jahiliyah Dan Romawi/Persi)." *AT-TURAS: Jurnal Studi KeIslaman* 3, no. 1 (2016).
- Tarigan. "Sejarah Pendidikan Islam." *Inovasi*. Diakses Dari [https://Raulina. Wordpress. Com/2009/12/30/M7](https://Raulina.Wordpress.Com/2009/12/30/M7) (1984).
- Tarigan, M, S A Ramadhani, and F Paramitha. "Sejarah Pendidikan Islam Pada Masa Nabi Muhammad Saw: Sejarah Pendidikan Islam." *Jurnal Dirosah Islamiyah* 6, no. 3 (2024): 531.
- Thani, Taofeek Muhammed, Ibrahim Dahiru Idriss, Adamu Abubakar Muhammad, and Hafsat Sulaiman Idris. "The Teaching Methods and Techniques of the Prophet (PBUH): An Exploratory Study." *Journal Of Hadith Studies*, 2021, 61–69.
- Wahyuningsih, Endah Tri. "Optimalisasi Peran Masjid Sebagai Pusat Pendidikan Non Formal Dalam Perkembangan Umat Muslim." *QULUBANA: Jurnal Manajemen Dakwah* 3, no. 1 (2022): 62–73.
- Yasin, Ahmad. "The Teaching Methods of the Prophet Muhammad to His Companions and Their Relevance to Islamic Religious Education in Schools." *ICIIS*. Jurnal ICIIS / UIN Datokarama Palu, 2025. <https://jurnal.uindatokarama.ac.id/index.php/iciis/article/view/4463/2285>.
- Zakkiyah, Yasminah Maulia, Nurriya Maghfirah Fidyahwati, Ahmad Tarajjil Ma'suq, and Novita Anggraini. "Assessment Design and Analysis of Arabic Reading Skills

Instructional Materials.” *International Journal of Islamic Education* 2, no. 2 (2023): 95–108. <https://jurnalpasca.uinkhas.ac.id/index.php/IJIE/article/view/2000>.

Zaman, Badrus, and Ria Khasna Mursyada. “The Concept of the Islamic Education Model in the Time of the Prophet Saw and Reconstruction for the Present Time: Konsep Model Pendidikan Islam Di Masa Rasulullah SAW Dan Rekonstruksi Untuk Masa Sekarang.” *Al-Madaris Jurnal Pendidikan Dan Studi Keislaman* 5, no. 1 (2024): 1–15.



AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 1 April 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejournal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar



INTEGRASI HADIS MENUNTUT ILMU DENGAN DINAMIKA PENDIDIKAN GLOBAL ABAD 21

Sobru Fangilun

UIN. Prof. K.H. Saifuddin Zuhri Purwokerto
sobrufangilun@gmail.com

ABSTRACT

21st-century education is marked by major changes triggered by globalization, the development of digital technology, and the industrial revolution 4.0. These dynamics present significant opportunities for the learning process, but also give rise to serious challenges, ranging from moral crises, misuse of technology, to unequal access to knowledge. In this context, the hadith concerning the obligation to seek knowledge serves as an important reference for reaffirming spiritual values and guiding the educational process so that it does not lose its human spirit. This research focuses on integrating the teachings of the hadith on thalab al-'ilm with the realities of 21st-century global education. The method used is a literature study with a descriptive-analytical approach to a number of hadiths, specifically the hadiths narrated by Ibn Mājah on the obligation to seek knowledge, the hadith narrated by Muslim on the ease of the path to paradise for knowledge seekers, and other relevant hadith. The results of the discussion indicate that the values contained in these hadith, such as responsibility, trustworthiness, sincerity, and the strengthening of ethics are highly relevant as a foundation for addressing global educational problems, both in the digital realm, academic ethics, and the development of spiritual literacy. Thus, the integration of hadith and the dynamics of 21st-century education not only provides practical solutions to the challenges of the times, but also enriches the treasury of Islamic education with the spirit of transformation and universal humanity.

Keywords : *Hadith, Seeking Knowledge, 21st Century Education, Globalization, Spirituality.*

ABSTRAK

Pendidikan abad ke-21 ditandai dengan perubahan besar yang dipicu oleh globalisasi, perkembangan teknologi digital, dan revolusi industri 4.0. Dinamika ini menghadirkan peluang besar bagi proses pembelajaran, namun sekaligus memunculkan tantangan serius, mulai dari

krisis moral, penyalahgunaan teknologi, hingga ketimpangan akses terhadap ilmu pengetahuan. Dalam konteks ini, hadis tentang kewajiban menuntut ilmu menjadi rujukan penting untuk meneguhkan kembali nilai spiritual sekaligus mengarahkan proses pendidikan agar tidak kehilangan ruh kemanusiaannya. Penelitian ini berfokus pada integrasi ajaran hadis mengenai *thalab al-'ilm* dengan realitas pendidikan global abad ke-21. Metode yang digunakan adalah studi pustaka dengan pendekatan deskriptif-analitis terhadap sejumlah hadis, khususnya hadis riwayat Ibnu Majah tentang kewajiban menuntut ilmu, hadis riwayat Muslim tentang kemudahan jalan menuju surga bagi pencari ilmu, serta hadis-hadis lain yang relevan. Hasil pembahasan menunjukkan bahwa nilai-nilai yang terkandung dalam hadis tersebut seperti tanggung jawab, amanah, keikhlasan, dan penguatan etika sangat relevan untuk dijadikan fondasi dalam menghadapi permasalahan pendidikan global, baik pada ranah digital, etika akademik, maupun literasi spiritual. Dengan demikian, integrasi hadis dan dinamika pendidikan abad ke-21 bukan hanya memberikan solusi praktis terhadap tantangan zaman, tetapi juga memperkaya khazanah pendidikan Islam dengan semangat transformasi dan kemanusiaan universal.

Kata Kunci : Hadis, Menuntut Ilmu, Pendidikan Abad 21, Globalisasi, Spiritualitas.

A. PENDAHULUAN

Abad ke-21 memunculkan tantangan luar biasa bagi dunia pendidikan, khususnya ketika era digital dan globalisasi terus bergerak cepat. Pendidikan kini tidak hanya soal transfer pengetahuan, tetapi juga penanaman nilai-nilai spiritual agar ilmu yang dicari tidak kehilangan jati dirinya. Studi ini menegaskan bahwa dalam konteks pendidikan Islam, pengembangan kompetensi abad 21 yang mencakup berpikir kritis, literasi digital, kolaborasi, serta etika, harus bersumber pada Al-Qur'an dan hadis. Hal ini agar pendidikan tidak hanya efektif menjawab kebutuhan zaman, tetapi juga mengakar pada moral dan spiritualitas Islam.³⁵⁰

Dalam tradisi Islam, hadis Nabi ﷺ sering kali menjadi fondasi normatif bagi pentingnya menuntut ilmu sebagai kewajiban setiap Muslim. Nilai spiritual dalam hadis tersebut seperti keikhlasan, amanah, dan tanggung jawab, menawarkan sudut pandang yang relevan dengan kebutuhan pendidikan modern. Sebuah studi lain menegaskan bahwa integrasi nilai-nilai spiritual dalam sistem pendidikan modern sangat penting untuk membentuk individu yang

³⁵⁰ Rosidi Bahri, "Mengembangkan Kompetensi Abad 21 dalam Pendidikan Islam: Telaah Perspektif Al-Quran dan Hadis," *Fakta: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (2023): 2–10, <https://doi.org/10.28944/fakta.v3i1.1190>.

berkarakter dan berintegritas, sehingga pendidikan tidak melulu menitikberatkan pada aspek kognitif, tetapi juga menghayati makna dan jiwa.³⁵¹

Merespons kedua ranah tersebut, yaitu ranah tekstual tradisi hadis dan realitas pendidikan global. Karya tulis ilmiah ini hadir untuk membahas mengenai bagaimana hadis tentang kewajiban menuntut ilmu dapat diintegrasikan dengan dinamika pendidikan abad ke-21. Khususnya, Karya Tulis Ilmiah ini akan menggali relevansi makna hadis dalam konteks tantangan seperti digitalisasi pembelajaran, etika akademik, serta kebutuhan akan literasi spiritual dalam masyarakat informasi. Hal ini selaras dengan temuan yang menyebut bahwa integrasi hadis ke dalam kurikulum pendidikan modern relevan dalam menjawab tantangan globalisasi, karena hadis dapat membentuk siswa tak hanya berprestasi, tetapi juga beretika.³⁵²

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan jenis penelitian kepustakaan (*library research*). Pilihan ini diambil karena fokus utama pembahasan terletak pada teks hadis Nabi ﷺ yang berkaitan dengan kewajiban menuntut ilmu. Selain itu, penelitian ini juga menelaah literatur-literatur modern yang berbicara mengenai dinamika pendidikan global pada abad ke-21. Dengan model penelitian kepustakaan ini, penulis dapat mengaitkan nilai-nilai normatif hadis dengan realitas kontemporer secara lebih mendalam tanpa harus melakukan penelitian secara lapangan (*field research*).

Metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah deskriptif analitis. Pendekatan deskriptif ini berguna untuk menggambarkan isi dari hadis-hadis yang berkaitan dengan tema menuntut ilmu, baik dari segi teks, makna, maupun penjelasan ulama. Sedangkan analisis digunakan untuk mengkaji lebih jauh bagaimana nilai-nilai tersebut bisa dihubungkan dengan tantangan dan peluang pendidikan di era digital. Melalui pendekatan ini, hadis tidak hanya dipahami sebagai teks sejarah, tetapi juga sebagai pedoman yang masih hidup dan relevan dalam menjawab persoalan zaman.

³⁵¹ Basori et al., "Filsafat Pendidikan Islam: Integrasi Nilai-Nilai Spiritual dalam Sistem Pendidikan Modern," *Reflection: Islamic Education Journal* 2, no. 2 (2025): 256–68, <https://doi.org/https://doi.org/10.61132/reflection.v1i3.829>.

³⁵² Nuryanti, N & Husti, I & Nurhadi, N. (2024). Strukturalisasi kurikulum pendidikan dalam hadis sebagai landasan kurikulum pendidikan modern. *Al-Liqo: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(2), 338-353. <https://doi.org/10.46963/alliqo.v9i2.2490>

Sumber data dalam penelitian ini dibagi menjadi dua jenis, yaitu sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer terdiri dari kitab-kitab hadis, seperti Sunan Ibnu Mājah, Sahih Muslim, dan Sunan Abī Dāwūd, yang memuat riwayat-riwayat tentang kewajiban menuntut ilmu. Kitab-kitab syarah hadis juga dimanfaatkan untuk memperkaya pemahaman atas teks. Sementara itu, sumber sekunder berupa literatur kontemporer yang relevan dengan tema, antara lain buku-buku pendidikan, jurnal ilmiah, artikel, serta penelitian tentang revolusi industri 4.0, globalisasi, dan transformasi pendidikan.

Pengumpulan data dilakukan dengan beberapa langkah yang teratur: Pertama, menelusuri hadis-hadis terkait menuntut ilmu dalam kitab-kitab hadis utama. Kedua, mengumpulkan pandangan para ulama klasik maupun kontemporer yang menjelaskan kandungan hadis tersebut. Ketiga, membaca dan mengkaji literatur pendidikan modern yang membahas tantangan abad ke-21. Setelah itu, data yang terkumpul diklasifikasikan sesuai fokus penelitian agar analisis dapat berjalan sistematis.

Tahapan analisis data dilakukan melalui beberapa langkah: Pertama, *takhrij al-hadis*, yaitu melacak posisi hadis dalam kitab-kitab hadis utama untuk mengetahui otentisitasnya. Kedua, melakukan kritik sanad dan matan guna memastikan kualitas hadis, apakah sahih, hasan, atau daif. Ketiga, menganalisis makna hadis dengan melihat konteks sosial, budaya, dan pendidikan masa kini. Keempat, mengintegrasikan nilai-nilai yang terkandung dalam hadis dengan kebutuhan pendidikan global abad ke-21, sehingga lahir pemahaman yang segar, aplikatif, dan sesuai dengan tantangan era digital.

Tujuan dari penelitian ini ada tiga, yaitu: pertama, menjelaskan ajaran Nabi ﷺ mengenai kewajiban menuntut ilmu berdasarkan hadis. Kedua, menguraikan bagaimana wajah pendidikan abad ke-21 yang penuh dinamika dan tantangan. Ketiga, menawarkan integrasi antara nilai spiritual hadis dengan kebutuhan pendidikan global masa kini. Dengan tujuan tersebut, penelitian ini berusaha menunjukkan bahwa ajaran hadis tetap relevan dan mampu memberi arah dalam menghadapi perubahan zaman.

Manfaat penelitian ini terbagi menjadi dua aspek. Secara teoretis, penelitian ini memperkaya studi hadis dengan menghadirkan analisis yang kontekstual, yakni menghubungkan teks hadis dengan fenomena sosial pendidikan modern. Hal ini penting agar kajian hadis tidak berhenti pada tataran normatif, tetapi juga menyentuh persoalan nyata. Secara

praktis, penelitian ini diharapkan dapat memberikan inspirasi bagi mahasiswa, pendidik, dan praktisi pendidikan untuk mengintegrasikan penguasaan ilmu pengetahuan modern dengan nilai moral dan spiritual yang diajarkan Nabi ﷺ. Dengan begitu, pendidikan abad ke-21 tidak hanya menekankan pada aspek teknologi dan keterampilan, tetapi juga tetap berakar pada nilai-nilai kemanusiaan dan spiritualitas.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. KAJIAN TEORETIS

Landasan normatif kewajiban mempelajari ilmu yang diriwayatkan oleh Ibnu Majah dalam hadisnya yang berbunyi, Rasulullah ﷺ bersabda:

طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ، وَوَاضِعُ الْعِلْمِ عِنْدَ غَيْرِ أَهْلِهِ كَمُقَلِّدِ الْخَنَازِيرِ الْجَوْهَرَ وَاللُّؤْلُؤَ وَالذَّهَبَ.

“Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap Muslim. Dan orang yang menempatkan ilmu pada selain ahlinya bagaikan orang yang menggantungkan mutiara, permata, dan emas di leher babi.” (H.R. Ibnu Majah, no. 224, juz 1, hlm. 81)

Hadis tersebut menegaskan bahwa menuntut ilmu adalah suatu kewajiban bagi setiap Muslim, sekaligus mengajarkan bahwa ilmu itu harus disampaikan kepada orang yang tepat, karena jika diberikan kepada yang bukan ahlinya, maka ilmu tersebut bisa menjadi sia-sia atau disalahgunakan.

Hadis “*Ṭalab al-‘ilm farīdah ‘alā kulli muslim*” pada dasarnya dinilai daif karena dalam rangkaian sanadnya terdapat perawi yang kualitasnya dipersoalkan, yaitu Ḥaḥṣ bin Sulaymān. Meski demikian, sejumlah ulama seperti al-Suyūṭī dan al-Albānī menilai hadis ini dapat naik derajat menjadi ḥasan li-ghairihi karena didukung oleh berbagai riwayat lain yang menguatkan, sehingga kandungannya tetap dianggap layak diterima dan diamalkan.

Sumber hadis tersebut terdapat dalam Kitab *Sunan Ibnu Majah*, pada Kitab *Iftitāḥ al-Kitāb fī al-Īmān wa Faḍā’il aṣ-Ṣaḥābah wa al-‘Ilm*, Bab *Faḍlu al-‘Ulamā’ wa al-Ḥaṣ ‘alā Ṭalab al-‘Ilm*.

Kajian Urgensi Menuntut Ilmu (dalam perspektif hadis) menunjukkan bahwa kewajiban tersebut bukan hanya aspek ritual atau formalitas, melainkan sarana penting dalam pengembangan kesadaran moral, intelektual, dan sosial. Hadis tentang etika menuntut ilmu

(adab), keutamaan ilmu, serta hak Allah dan hak orang lain dalam menyebarkan ilmu memperkuat bahwa belajar tidak sekadar memperoleh informasi, melainkan transformasi karakter dan pemaknaan terhadap ilmu sebagai amanah yang harus diemban dengan integritas dan tanggung jawab.³⁵³

Sementara itu, konteks pendidikan global abad ke-21 menuntut sebuah paradigma baru yang fleksibel, inklusif, dan adaptif terhadap perubahan teknologi, budaya, dan informasi. Jurnal *Digital Transformation in Global Education: Challenges and Opportunities in the 21st Century* menekankan bahwa transformasi digital dalam pendidikan global membawa peluang besar seperti akses yang lebih luas, pembelajaran yang bersifat personal, dan penggunaan teknologi seperti kecerdasan buatan untuk mendukung pembelajaran. Di sisi lain, tantangan timbul dalam menjaga keseimbangan antara kecepatan perubahan dan tetap mempertahankan nilai-nilai mendasar, seperti kejujuran, etika, tanggung jawab sosial, serta nilai keilmuan yang dalam. Aspek-aspek yang dalam tradisi Islam digaungkan melalui konsep adab dan kewajiban menuntut ilmu. Integrasi antara nilai-nilai hadis tersebut dengan dinamika pendidikan abad ke-21 memungkinkan pendidikan tidak hanya berorientasi output teknis, tetapi juga membangun karakter, wawasan global, dan masyarakat pembelajar sepanjang hayat.³⁵⁴

Penelitian ini menjelaskan pentingnya penguasaan ilmu hadis di era digital sebagai bentuk penjagaan akal dan agama di tengah derasnya arus informasi global. Jurnal tersebut menjelaskan bahwa perkembangan teknologi dan media sosial pada era digital memberikan kemudahan besar dalam mengakses ilmu pengetahuan, termasuk hadis. Namun, di sisi lain, kemajuan tersebut juga menyebabkan maraknya penyebaran hadis palsu yang dapat menyesatkan masyarakat apabila tidak disertai kemampuan literasi dan sikap kritis. Oleh karena itu, pendidikan hadis pada abad ke-21 tidak hanya berfungsi sebagai sarana memahami ajaran Islam, tetapi juga menjadi instrumen penting dalam membangun kemampuan berpikir kritis, selektif, dan bertanggung jawab dalam menerima informasi digital. Hal ini selaras dengan hadis tentang kewajiban menuntut ilmu, karena menuntut ilmu pada era modern tidak cukup hanya

³⁵³ Irayanti Nur et al., "Urgensi Menuntut Ilmu (Perspektif Hadis)," *Global Islamika: Jurnal Studi dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2025): 24–31, <https://doi.org/10.5281/zenodo.14689595>.

³⁵⁴ Flynn Archer and Hudson Vale Sterling, "Digital Transformation in Global Education: Challenges and Opportunities in the 21st Century," *Proceeding of the International Conference on Global Education and Learning* 1, no. 2 (2024): 247–52, <https://prosiding.aripi.or.id/index.php/ICGEL>.

memperoleh informasi, tetapi juga harus mampu memverifikasi kebenaran informasi demi menjaga kemurnian ajaran Islam dan kualitas pendidikan umat.³⁵⁵

2. KONSEP DASAR PEMBELAJARAN HADIS

Hadis memiliki posisi yang sangat fundamental dalam bangunan ajaran Islam karena menjadi sumber hukum kedua setelah Al-Qur'an. Sebagaimana yang telah disabdakan oleh Nabi Muhammad ﷺ yang berbunyi:

تَرَكْتُ فِيكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوا مَا تَمَسَّكْتُم بِهِمَا: كِتَابَ اللَّهِ، وَسُنَّةَ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ.

“Aku tinggalkan pada kalian dua perkara; selama kalian berpegang teguh pada keduanya, kalian tidak akan tersesat: (yaitu) Kitab Allah dan Sunnah Nabi-Nya ﷺ.” (H.R. Imam Malik, no. 1874, juz 2, hlm. 70)

Hadis tersebut menjelaskan bahwa Rasulullah ﷺ telah meninggalkan dua pedoman utama bagi umat Islam, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, yang harus dijadikan pegangan dalam menjalani kehidupan. Selama keduanya dipegang dengan sungguh-sungguh, seseorang tidak akan tersesat, karena keduanya menjadi sumber petunjuk dan kebenaran dalam beragama.

Hadis “*Taraktu fikum amrain...*” yang menyebutkan Al-Qur'an dan Sunnah diriwayatkan antara lain dalam *al-Muwatta'* karya Imam Mālik secara *mursal* (sanadnya terputus pada *tabi'in*), sehingga dari sisi sanad dinilai daif. Secara kandungan, hadis ini menegaskan bahwa Rasulullah ﷺ meninggalkan dua pedoman utama, yaitu Al-Qur'an dan Sunnah, yang apabila dipegang teguh akan menjadi sumber petunjuk hidup dan menjaga umat dari kesesatan.

Sumber hadis tersebut terdapat dalam Kitab *al-Muwatta'* karya Imam Mālik (riwayat *Abū Muṣ'ab az-Zuhrī*), pada Kitab *al-Jāmi'*, Bab *an-Nahy 'an al-Qawl bi al-Qadar*.

Al-Qur'an memberikan prinsip-prinsip umum, sementara hadis memberikan penjelasan, rincian, serta contoh praktis bagaimana prinsip tersebut diterapkan oleh Nabi Muhammad ﷺ dalam kehidupan nyata. Dengan demikian, hadis tidak sekadar pelengkap, tetapi

³⁵⁵ Abdul Rahman Ramadhan and Siti Aisyah Nur Sari, “Urgensi Program Studi Ilmu Hadis pada Perguruan Tinggi Islam Terhadap Penyebaran Hadis Palsu pada Era Digital dalam Tinjauan Maqashid Syariah,” *AL-ATSAR : Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2023): 1–25.

berfungsi sebagai penafsir, penguat, sekaligus pedoman moral yang membentuk tatanan keislaman secara utuh. Dalam konteks pendidikan, penguasaan hadis berarti juga memahami praktik konkret yang diwariskan Rasulullah ﷺ kepada umatnya. Hal ini ditegaskan dalam penelitian *Materi Pendidikan Islam dalam Perspektif Hadis* yang menjelaskan bahwa hadis berperan penting dalam membangun fondasi kurikulum pendidikan Islam yang bersumber langsung dari teladan Nabi Muhammad ﷺ.³⁵⁶

Keaslian hadis dijaga melalui dua instrumen utama: sanad dan matan. Sanad memastikan keberlangsungan periwayatan dari Nabi hingga perawi terakhir, sementara matan menjadi teks yang dianalisis kesesuaiannya dengan Al-Qur'an, akal sehat, dan hadis-hadis lain yang lebih kuat. Kritik sanad menekankan keadilan dan ketepatan hafalan perawi, sedangkan kritik matan menekankan substansi teks agar terbebas dari *syadz* (kejanggalan). Oleh sebab itu, penguasaan metode sanad dan matan merupakan syarat mutlak bagi siapa pun yang menekuni kajian hadis, karena melalui keduanya orisinalitas dan otentisitas riwayat dapat dipertahankan. Pentingnya kritik sanad dan matan ini ditegaskan dalam artikel yang berjudul "Implementasi Kritik Sanad dan Matan Hadis Ali Mustafa Yaqub dalam Validasi Hadis", yang menunjukkan bagaimana instrumen tersebut menjaga integritas teks hadis di tengah tantangan zaman.³⁵⁷

Dalam kurikulum pendidikan Islam, hadis selalu menempati posisi strategis karena menjadi media utama penanaman nilai dan pembentukan karakter. Pada jenjang dasar, hadis diperkenalkan untuk menginternalisasi akhlak dan ibadah, sementara pada jenjang lanjutan pembelajaran diperluas dengan metodologi takhrij, kritik sanad, serta kajian tematik yang lebih mendalam. Dengan demikian, pembelajaran hadis memiliki fungsi ganda: menjaga transmisi keilmuan Islam yang otentik sekaligus menanamkan keteladanan Rasulullah ﷺ dalam kepribadian peserta didik. Penekanan terhadap peran kurikuler hadis ini didukung oleh kajian *Kajian Metode Kritik Matan Hadis: Study of Hadith Matan Criticism Method*, yang menegaskan pentingnya pengenalan metodologi kritik hadis dalam lingkungan akademik agar

³⁵⁶ Cut Dewi et al., "Materi Pendidikan Islam dalam Perspektif Hadis," *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadis* 4, no. 1 (2025): 134–47, <https://doi.org/10.35931/am.v4i1.5097>.

³⁵⁷ Hama Aming et al., "Implementasi Kritik Sanad dan Matan Hadis Ali Mustafa Yaqub dalam Validasi Hadis," *JAWAMI'UL KALIM: Jurnal Kajian Hadis* 2, no. 2 (2024): 111–22, <https://doi.org/doi:%2010.36701/jawamiulkalim.v2i2.1424>.

peserta didik memiliki keterampilan ilmiah sekaligus pemahaman nilai keislaman yang mendalam.³⁵⁸

3. ANALITIS HADIS

a. *Takhrij* dan Kritik Sanad Hadis

Dalam kajian hadis, proses *takhrij* menjadi langkah awal yang sangat penting, khususnya ketika membahas hadis tentang kewajiban menuntut ilmu. Melalui tahapan ini, seorang peneliti berusaha menelusuri kembali riwayat hadis dalam berbagai kitab klasik untuk memastikan asal-usulnya, siapa saja perawinya, dan bagaimana kualitas riwayat tersebut dipahami oleh para ulama terdahulu. Penelitian Sunarsi dkk. (2025) misalnya, menunjukkan bahwa hadis kewajiban menuntut ilmu ditemukan dalam beberapa sumber otoritatif seperti Sunan Ibnu Majah, Musnad Ahmad, serta kitab-kitab hadis lainnya. Dari hasil penelusuran tersebut tampak adanya variasi kualitas sanad, di mana sebagian ulama menilainya kuat, sementara sebagian lainnya meragukannya. Namun, keberagaman ini justru memberi gambaran utuh bahwa hadis menuntut ilmu memiliki akar yang luas dalam tradisi Islam, sehingga tidak bisa diabaikan begitu saja. Pada titik ini, *takhrij* berfungsi bukan hanya sebagai pencarian sumber, tetapi juga sebagai fondasi ilmiah untuk memastikan bahwa sebuah hadis layak dijadikan dasar dalam membangun kerangka pendidikan Islam.

Setelah proses *takhrij*, tahap selanjutnya adalah kritik sanad, yaitu upaya untuk menilai sejauh mana validitas jalur periwayatan hadis tersebut dapat dipertanggungjawabkan. Dalam konteks hadis kewajiban menuntut ilmu, hasil penelitian ini menemukan bahwa jalur periwayatan hadis ini bukanlah jalur tunggal, melainkan jalur yang beragam, dengan kualitas yang berbeda-beda. Ada ulama yang menilainya daif karena kelemahan pada sebagian perawi, namun ada pula yang menilainya hasan karena diperkuat oleh riwayat lain. Perbedaan penilaian ini mengajarkan bahwa kritik sanad tidak bisa dipahami sebatas label sahih atau daif, melainkan sebagai proses ilmiah untuk melihat makna yang lebih dalam. Justru di sinilah pentingnya kritik sanad: meskipun tidak semua riwayat mencapai derajat sahih, pesan utama hadis tetap memiliki bobot teologis dan etis karena selaras dengan Al-Qur'an yang menekankan urgensi ilmu. Oleh

³⁵⁸ Idha Fadhilah Saofyan et al., "Kajian metode Kritik matan hadis," *Jawami'ul Kalim : Jurnal Kajian Hadis* 1, no. 1 (2023): 79–89, <https://journal.stiba.ac.id/index.php/jawamiulkalim/index>.

sebab itu, kritik sanad bukan hanya verifikasi teknis, tetapi juga menjadi dasar moral dan motivasi intelektual bagi umat Islam agar terus menjaga semangat mencari ilmu dalam menghadapi tantangan pendidikan di era modern.³⁵⁹

Dalam pembahasan mengenai integrasi hadis tentang menuntut ilmu dengan dinamika pendidikan global abad ke-21, kajian *takhrij* dan kritik sanad hadis memiliki peranan yang sangat penting dalam menjaga keaslian sumber ajaran Islam. Jurnal tersebut menjelaskan bahwa studi hadis pada era kontemporer tidak hanya bertujuan mengumpulkan hadis berdasarkan tema tertentu, tetapi juga menekankan penelitian terhadap sanad dan matan hadis melalui proses takhrij, penelusuran jalur periwayatan, serta pengujian kualitas hadis secara ilmiah. Langkah ini dilakukan agar hadis yang dijadikan rujukan benar-benar memiliki tingkat validitas yang dapat dipertanggungjawabkan. Di tengah perkembangan teknologi dan derasnya arus informasi digital pada abad ke-21, kemampuan memverifikasi hadis menjadi bagian penting dalam pendidikan Islam modern agar masyarakat tidak mudah menerima informasi keagamaan tanpa proses verifikasi yang akurat. Dengan demikian, penerapan kajian *takhrij* dan kritik sanad dalam pembelajaran hadis tidak hanya membantu memperkuat pemahaman keislaman, tetapi juga membentuk sikap kritis, objektif, dan ilmiah dalam proses pencarian ilmu pengetahuan di era globalisasi.³⁶⁰

b. Analisis Matan dan Kontekstualisasi

Dalam memaknai Hadis Jalan Menuju Surga, analisis matan diperlukan untuk memahami kata-kata Nabi Muhammad ﷺ yang mendorong umatnya agar meniti jalan kehidupan yang bersih, penuh ibadah, dan menjauhi hal-hal yang bisa menghalangi masuk surga. Sebagaimana dijelaskan dalam sabda Nabi Muhammad ﷺ:

« مَنْ نَفَسَ عَنْ مُؤْمِنٍ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ الدُّنْيَا نَفَسَ اللَّهُ عَنْهُ كُرْبَةً مِنْ كُرْبِ يَوْمِ الْقِيَامَةِ، وَمَنْ يَسَّرَ عَلَى مُعْسِرٍ يَسَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَمَنْ سَتَرَ مُسْلِمًا سَتَرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَاللَّهُ فِي عَوْنِ الْعَبْدِ مَا كَانَ الْعَبْدُ فِي عَوْنِ أَخِيهِ، وَمَنْ سَلَكَ

³⁵⁹ Sunarsi et al., “Revitalisasi Hadis Tentang Kewajiban Menuntut Ilmu dalam Merespons Krisis Pendidikan Islam Kontemporer di Indonesia,” *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadis* 4, no. 2 (2025): 325–38, <https://doi.org/10.35931/am.v4i2.5396>.

³⁶⁰ Fahmi Andaluzi et al., “Studi Hadis Tematik Klasik dan Kontemporer (Model dan Karakteristik),” *Al Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025): 85–104, ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar.

طَرِيقًا يَلْتَمِسُ فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ بِهِ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَمَا اجْتَمَعَ قَوْمٌ فِي بَيْتٍ مِنْ بُيُوتِ اللَّهِ يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ، وَيَتَذَكَّرُونَهُ بَيْنَهُمْ إِلَّا نَزَلَتْ عَلَيْهِمُ السَّكِينَةُ، وَعَشِيَتْهُمْ الرَّحْمَةُ، وَحَقَّتْ لَهُمُ الْمَلَائِكَةُ، وَذَكَرَهُمُ اللَّهُ فِيمَنْ عِنْدَهُ، وَمَنْ بَطَأَ بِهِ عَمَلُهُ لَمْ يُسْرَعْ بِهِ نَسِيْبُهُ.

“Barang siapa melepaskan satu kesusahan seorang mukmin dari kesusahan-kesusahan dunia, maka Allah akan melepaskan darinya satu kesusahan dari kesusahan-kesusahan pada hari kiamat. Barang siapa memberi kemudahan kepada orang yang sedang dalam kesulitan, maka Allah akan memudahkan urusannya di dunia dan di akhirat. Barang siapa menutupi aib seorang Muslim, maka Allah akan menutupinya di dunia dan di akhirat. Allah senantiasa menolong seorang hamba selama hamba itu menolong saudaranya. Barang siapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, maka Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga. Dan tidaklah suatu kaum berkumpul di salah satu rumah Allah (masjid) untuk membaca Kitab Allah dan mempelajarinya bersama-sama, melainkan akan turun kepada mereka ketenangan, mereka diliputi rahmat, dikelilingi para malaikat, dan Allah menyebut-nyebut mereka di hadapan makhluk yang berada di sisi-Nya. Dan barang siapa yang amalnya membuatnya terlambat (dari mendapatkan derajat yang tinggi), maka nasabnya tidak akan bisa mempercepatnya.” (H.R. Muslim, no. 2699, juz 8, hlm. 71)

Hadis ini menekankan pentingnya saling menolong, seperti meringankan kesulitan, memudahkan urusan, dan menutup aib sesama, yang semuanya akan dibalas oleh Allah dengan kebaikan. Selain itu, hadis ini juga menunjukkan keutamaan menuntut ilmu serta menegaskan bahwa nilai seseorang ditentukan oleh amalnya, bukan keturunannya.

Dari sisi status, hadis ini termasuk sahih karena diriwayatkan oleh Imam Muslim dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* dengan sanad yang kuat dan para perawi yang terpercaya, sehingga disepakati oleh para ulama sebagai hadis yang dapat dijadikan dasar dan diamalkan.

Sumber hadis tersebut terdapat dalam Kitab *Ṣaḥīḥ Muslim* karya Imam Muslim, pada Kitab *adz-Dzikr wa ad-Du‘ā’ wa at-Taubah wa al-Istighfār*, Bab *Ijtimā’ ‘alā Tilāwah al-Qur’ān wa ‘alā adz-Dzikr*.

Hadis ini menunjukkan bahwa proses menuntut ilmu bukan hanya aktivitas intelektual, tetapi juga sebuah perjalanan spiritual yang mengantarkan manusia pada rida Allah. Kontekstualisasinya di masa kini bisa dipahami sebagai dorongan agar generasi muda tidak hanya fokus pada capaian akademik, tetapi juga menjaga keikhlasan, tanggung jawab sosial,

dan integritas dalam belajar. Dengan begitu, hadis ini tidak hanya menjadi pengingat teologis, tetapi juga kompas etis dalam menjalani kehidupan.³⁶¹

Keterhubungan dengan hadis sebelumnya terlihat jelas dalam Hadis Wafatnya Ulama. Jika hadis “jalan menuju surga” menekankan pentingnya menuntut ilmu sebagai bekal spiritual, maka hadis tentang wafatnya ulama menjadi peringatan keras bahwa hilangnya ulama berarti hilangnya cahaya ilmu. Sebagaimana disabdakan oleh Nabi Muhammad ﷺ:

(إِنَّ اللَّهَ لَا يَقْبِضُ الْعِلْمَ انْتِزَاعًا يَنْتَزِعُهُ مِنَ الْعِبَادِ، وَلَكِنْ يَقْبِضُ الْعِلْمَ بِقَبْضِ الْعُلَمَاءِ، حَتَّى إِذَا لَمْ يُبْقِ عَالِمًا، اتَّخَذَ النَّاسُ رُؤُوسًا جُهَالًا، فَسُئِلُوا، فَأَفْتَوْا بِغَيْرِ عِلْمٍ، فَضَلُّوا وَأَضَلُّوا).

“Sesungguhnya Allah tidak mencabut ilmu dengan sekali cabut dari hamba-hamba-Nya, tetapi Allah mencabut ilmu dengan mewafatkan para ulama. Hingga apabila sudah tidak tersisa seorang alim pun, manusia mengangkat orang-orang bodoh sebagai pemimpin. Mereka ditanya, lalu memberi fatwa tanpa ilmu, maka mereka sesat dan menyesatkan.” (H.R. Bukhari, no. 100, juz 1, hlm. 50)

Hadis ini menggambarkan bahwa hilangnya ilmu terjadi secara bertahap seiring wafatnya para ulama, sehingga masyarakat kehilangan rujukan yang benar dan akhirnya mengangkat orang-orang jahil (tidak berilmu) sebagai panutan. Akibatnya, muncul fatwa tanpa dasar yang menyesatkan diri sendiri dan orang lain, sehingga menjadi peringatan agar selalu merujuk pada sumber ilmu yang dapat dipercaya.

Dari sisi kualitas, hadis ini tergolong sahih karena diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan Imam Muslim dalam kitab *Ṣaḥīḥ* mereka. Para ulama sepakat menerima keabsahannya karena sanadnya bersambung dan para perawinya dikenal terpercaya, sehingga hadis ini layak dijadikan dasar dalam menjelaskan fenomena hilangnya ilmu dan berkembangnya kebodohan di tengah masyarakat.

Sumber hadis tersebut terdapat dalam Kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* karya Imam al-Bukhārī, pada Kitab *al-‘Ilm, Bab Kayfa Yuqbidu al-‘Ilm*.

³⁶¹ Maskur et al., “Pentingnya Kontekstualisasi Matan Hadis Menggunakan Metode Hermeneutika,” *Jurnal Ilmiah Al-Muttaqin* 8, no. 2 (2023): 19–24, <https://doi.org/10.37567/al-muttaqin.v8i2.1711>.

Kontekstualisasi hadis ini di era sekarang memperlihatkan bahwa wafatnya ulama bukan hanya soal kehilangan pribadi, tetapi juga hilangnya pedoman sosial dan moral. Karena itu, generasi penerus dituntut menjaga dan melanjutkan warisan ilmu agar jalan menuju kebaikan tetap terbuka.³⁶²

Sambungan terakhir terletak pada Hadis Keutamaan Ulama, yang secara langsung menegaskan pesan dua hadis sebelumnya. Jika menuntut ilmu adalah jalan menuju surga, dan wafatnya ulama berarti kehilangan besar bagi umat, maka hadis keutamaan ulama menegaskan posisi mereka sebagai pewaris para nabi. Sebagaimana dijelaskan dalam sabda Nabi Muhammad ﷺ:

«مَنْ سَلَكَ طَرِيقًا يَبْتَغِي فِيهِ عِلْمًا سَهَّلَ اللَّهُ لَهُ طَرِيقًا إِلَى الْجَنَّةِ، وَإِنَّ الْمَلَائِكَةَ لَتَضَعُ أَجْنِحَتَهَا لِطَالِبِ الْعِلْمِ رِضًا بِمَا يَصْنَعُ، وَإِنَّ الْعَالِمَ لَيَسْتَغْفِرُ لَهُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَمَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْحَيَاتَانِ فِي الْمَاءِ، وَفَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ، وَإِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يَوْرَثُوا دِينَارًا وَلَا دِرْهَمًا وَإِنَّمَا وَرَثُوا الْعِلْمَ، فَمَنْ أَخَذَهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ». رواه أبو داود والترمذي.

“Barang siapa menempuh suatu jalan untuk mencari ilmu, Allah akan memudahkan baginya jalan menuju surga. Sesungguhnya para malaikat benar-benar merendahkan sayapnya bagi penuntut ilmu karena rida terhadap apa yang ia lakukan. Dan sesungguhnya orang alim akan dimintakan ampun baginya oleh siapa saja yang ada di langit dan di bumi, bahkan hingga ikan-ikan di dalam air. Keutamaan seorang alim dibanding seorang ahli ibadah adalah seperti keutamaan bulan atas seluruh bintang. Sesungguhnya para ulama adalah pewaris para nabi. Dan para nabi tidak mewariskan dinar dan tidak pula dirham, melainkan mereka mewariskan ilmu. Maka siapa yang mengambilnya, sungguh ia telah mengambil bagian yang banyak.” (HR. Abu Dawud dan at-Tirmidzi, no. 13/1388, hlm. 391).

Hadis ini menegaskan besarnya keutamaan menuntut ilmu, di mana penuntut ilmu dimuliakan, didoakan oleh makhluk, dan dimudahkan jalannya menuju surga, serta menunjukkan bahwa orang berilmu lebih utama karena menjadi pewaris para nabi.

Dari sisi status, hadis ini diriwayatkan oleh Imam Abu Dawud dan Imam at-Tirmidzi, dan dinilai hasan sahih oleh para ulama, khususnya oleh at-Tirmidzi sendiri. Sanadnya dinilai

³⁶² Patimah Nurun Marpaung et al., “Ilmu Hadis Tentang Masyarakat,” *Jurnal Pendidikan Tambusai* 8, no. 1 (2024): 2688–700.

baik dan para perawinya dapat dipercaya, sehingga hadis ini dapat dijadikan *hujjah* serta diamalkan dalam menjelaskan keutamaan ilmu dan kedudukan para ulama dalam Islam.

Sumber hadis tersebut terdapat dalam Kitab *Riyāḍ aṣ-Ṣāliḥīn*, pada Kitab *al-‘Ilm*, Bab *Faḍl al-‘Ilm*.

Hadis ini memperlihatkan bahwa keutamaan ulama tidak hanya diukur dari banyaknya ilmu, tetapi juga dari peran mereka dalam menjaga dan menyebarkan kebenaran. Kontekstualisasinya di masa kini menunjukkan bahwa ulama memiliki peran strategis dalam pendidikan, dakwah, hingga ruang publik modern. Dengan begitu, tiga hadis ini membentuk rangkaian yang saling melengkapi: ilmu sebagai jalan menuju surga, wafatnya ulama sebagai peringatan kehilangan, dan keutamaan ulama sebagai jaminan keberlangsungan ilmu.³⁶³

4. Integrasi Nilai Spiritual Hadis dengan Dinamika Pendidikan Global

Integrasi nilai spiritual hadis dengan pendidikan global dapat dipahami sebagai usaha untuk menghadirkan ajaran Islam, terutama pesan moral dan spiritual dari Nabi, di tengah pesatnya perkembangan dunia pendidikan modern yang semakin terbuka dan penuh tantangan. Hadis-hadis yang mengajarkan pentingnya menuntut ilmu, menjaga akhlak, serta meluruskan niat dalam belajar, menjadi dasar yang sangat penting bagi generasi muda agar tetap kokoh menghadapi arus globalisasi. Pendidikan pada masa kini tidak cukup hanya menekankan penguasaan ilmu pengetahuan dan keterampilan teknis, tetapi juga harus ditopang oleh kekuatan moral dan spiritual. Dengan begitu, nilai-nilai dalam hadis bisa menjadi pedoman etis yang mengarahkan perkembangan ilmu supaya tetap bermanfaat, bukan sekadar untuk kepentingan pribadi, melainkan demi kemaslahatan bersama.³⁶⁴

Integrasi nilai-nilai spiritual dalam hadis dengan dinamika pendidikan global abad ke-21 menunjukkan bahwa ajaran Islam tetap memiliki relevansi dalam menghadapi perkembangan teknologi dan perubahan sosial modern. Jurnal tersebut menjelaskan bahwa

³⁶³ Muhammad Abdullah Fauzan et al., “Analisis Hadis Keutamaan Ilmu dalam Konteks Pendidikan Islam,” *SETYAKI: Jurnal Studi Keagamaan Islam* 2, no. 4 (2024): 10–21, <https://doi.org/10.59966/setyaki.v2i4.1212>.

³⁶⁴ Ainur Rofiq Sofa et al., “Integrasi Pendidikan Agama Islam: Kecerdasan Spiritual Dan Emosional Melalui Kitab Mahfudzot Untuk Menumbuhkan Akhlak,” *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 13, no. 02 (2024): 251–66, <https://doi.org/10.30868/ei.v13i02.5713>.

hadis tidak hanya dipahami sebagai pedoman ibadah semata, melainkan juga sebagai dasar pembentukan etika dan karakter dalam kehidupan masyarakat modern. Kemajuan teknologi memang telah mengubah pola komunikasi, akses informasi, dan sistem pendidikan, tetapi nilai-nilai dasar seperti kejujuran, amanah, tanggung jawab, dan keadilan tetap menjadi prinsip utama yang harus dijaga. Hal ini berkaitan erat dengan hadis tentang menuntut ilmu, karena proses pendidikan pada era global tidak cukup hanya menekankan kemampuan akademik dan penguasaan teknologi, melainkan juga perlu membangun kesadaran moral dan spiritual peserta didik. Oleh sebab itu, integrasi ajaran hadis dalam pendidikan abad ke-21 menjadi langkah penting untuk menciptakan generasi yang tidak hanya unggul secara intelektual, tetapi juga memiliki karakter yang beretika, bijaksana, dan mampu memanfaatkan ilmu pengetahuan secara bertanggung jawab di tengah perkembangan dunia digital.³⁶⁵

Sementara itu, realitas pendidikan global abad ke-21 menuntut mahasiswa memiliki keterampilan berpikir kritis, berinovasi, mampu bekerja sama, dan berkomunikasi lintas budaya. Tantangan besar seperti derasnya arus digital, persaingan global, hingga perubahan nilai dalam masyarakat membuat integrasi antara spiritualitas dan kebutuhan praktis pendidikan semakin penting. Prinsip dari hadis tentang semangat menuntut ilmu, kesungguhan bekerja, dan sikap amanah tersebut dijadikan fondasi, maka pendidikan tidak hanya melahirkan lulusan yang cerdas secara akademis, tetapi juga memiliki karakter yang kuat, sikap toleran, serta orientasi pada kebaikan umat manusia. Di sinilah terlihat bagaimana spiritualitas Islam mampu berdialog dengan realitas global, sehingga pendidikan menjadi sarana yang utuh dalam membentuk pribadi unggul, matang secara intelektual sekaligus dewasa dalam akhlak dan spiritualitas.³⁶⁶

D. KESIMPULAN

Secara spesifik, hasil analisis menunjukkan bahwa hadis tentang kewajiban menuntut ilmu tidak hanya relevan, tetapi juga selaras dengan tuntutan pendidikan abad ke-21 yang menekankan penguasaan pengetahuan, keterampilan berpikir kritis, dan kemampuan

³⁶⁵ Muhamad Rulyawan Sihab and Hanief Monady, "Risywah Digital dalam Perspektif Hadis: Analisis Tematik dan Relevansinya di Era Teknologi," *Al Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025): 45–62, ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar.

³⁶⁶ Sulaiman Muhammad Amir et al., "Transformative Islamic Education Based on Hadith Values: Leadership Character Building Strategy for Santri," *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 18, no. 2 (2024): 159–72, <https://doi.org/10.51672/alfikru.v18i2.497>.

adaptasi. Berdasarkan tersebut, ditemukan beberapa nilai utama, yaitu pentingnya kesungguhan dalam belajar, tanggung jawab moral dalam menggunakan ilmu, serta keseimbangan antara kecerdasan intelektual dan akhlak. Integrasi nilai-nilai ini dapat diwujudkan secara konkret melalui pengembangan kurikulum berbasis integrasi ilmu pengetahuan modern dengan pembinaan karakter, penerapan metode pembelajaran aktif dan reflektif, serta internalisasi etika akademik dalam proses pendidikan. Dengan demikian, pendidikan tidak hanya menghasilkan individu yang cakap secara akademik, tetapi juga memiliki integritas dan kesadaran moral dalam menghadapi tantangan global.

E. DAFTAR PUSTAKA

Aming, Hama, Zulfahmi Alwi, and Sitti Aisyah. "Implementasi Kritik Sanad dan Matan Hadis Ali Mustafa Yaqub dalam Validasi Hadis." *Jawami'ul Kalim : Jurnal Kajian Hadis* 2, no. 2 (2024): 111–22. <https://doi.org/doi:%2010.36701/jawamiulkalim.v2i2.1424>.

Amir, Sulaiman Muhammad, Alwi Padly Harahap, Tutia Rahmi, and Khairin Nazmi. "Transformative Islamic Education Based on Hadith Values: Leadership Character Building Strategy for Santri." *Al-Fikru: Jurnal Ilmiah* 18, no. 2 (2024): 159–72. <https://doi.org/10.51672/alfikru.v18i2.497>.

Andaluzi, Fahmi, Repa Hudan Lisalam, and Abdul Fatah. "Studi Hadis Tematik Klasik dan Kontemporer (Model dan Karakteristik)." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025): 85–104. ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar.

Archer, Flynn, and Hudson Vale Sterling. "Digital Transformation in Global Education: Challenges and Opportunities in the 21st Century." *Proceeding of the International Conference on Global Education and Learning* 1, no. 2 (2024): 247–52. <https://prosiding.aripi.or.id/index.php/ICGEL>.

Bahri, Rosidi. "Mengembangkan Kompetensi Abad 21 dalam Pendidikan Islam: Telaah Perspektif Al-Quran dan Hadis." *Fakta: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (2023): 2–10. <https://doi.org/10.28944/fakta.v3i1.1190>.

Basori, Mifta Yuljannah Pasaribu, and Reva Nur Amalya. "Filsafat Pendidikan Islam: Integrasi Nilai-Nilai Spiritual dalam Sistem Pendidikan Modern." *Reflection: Islamic Education Journal* 2, no. 2 (2025): 256–68. <https://doi.org/https://doi.org/10.61132/reflection.v1i3.829>.

Dewi, Cut, Fauzan Azhima, and Safrina Ariani. "Materi Pendidikan Islam dalam Perspektif Hadis." *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadis* 4, no. 1 (2025): 134–47. <https://doi.org/10.35931/am.v4i1.5097>.

Fauzan, Muhammad Abdullah, Amanah Qurota A'yun, Alfi Nur Azizah, and Ngatmin Abbas. "Analisis Hadis Keutamaan Ilmu dalam Konteks Pendidikan Islam." *SETYAKI: Jurnal Studi Keagamaan Islam* 2, no. 4 (2024): 10–21. <https://doi.org/10.59966/setyaki.v2i4.1212>.

Marpaung, Patimah Nurun, Siti Ardianti, and Sri Wahyuni. "Ilmu Hadis Tentang Masyarakat." *Jurnal Pendidikan Tambusai* 8, no. 1 (2024): 2688–700.

Maskur, Muhammad Sulthon, Musahadi, and Eman Suherman. "Pentingnya Kontekstualisasi Matan Hadist Menggunakan Metode Hermeneutika." *Jurnal Ilmiah Al-Muttaqin* 8, no. 2 (2023): 19–24. <https://doi.org/10.37567/al-muttaqin.v8i2.1711>.

Nur, Irayanti, Erwin Hafid, and Abdul Rahman Sakka. "Urgensi Menuntut Ilmu (Perspektif Hadis)." *Global Islamika: Jurnal Studi dan Pemikiran Islam* 3, no. 2 (2025): 24–31. <https://doi.org/10.5281/zenodo.14689595>.

Nuryanti, N & Husti, I & Nurhadi, N. (2024). Strukturalisasi kurikulum pendidikan dalam hadis sebagai landasan kurikulum pendidikan modern. *Al-Liqo: Jurnal Pendidikan Islam*, 9(2), 338-353. <https://doi.org/10.46963/alliqo.v9i2.2490>

Ramadhan, Abdul Rahman, and Siti Aisyah Nur Sari. "Urgensi Program Studi Ilmu Hadis pada Perguruan Tinggi Islam Terhadap Penyebaran Hadis Palsu pada Era Digital Dalam Tinjauan Maqashid Syariah." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 1, no. 1 (2023): 1–25.

Saofyan, Idha Fadhillah, Wiwik Permatasari, Muhammad Amin Sahib, and Abd Rahman. "Kajian metode Kritik matan hadis." *Jawami'ul Kalim : Jurnal Kajian Hadis* 1, no. 1 (2023): 79–89. <https://journal.stiba.ac.id/index.php/jawamiulkalim/index>.

Sihab, Muhamad Rulyawan, and Hanief Monady. "Risywah Digital dalam Perspektif Hadis: Analisis Tematik dan Relevansinya di Era Teknologi." *Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 2 (2025): 45–62. ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar.

Sofa, Ainur Rofiq, Mundir, and Ubaidillah. "Integrasi Pendidikan Agama Islam: Kecerdasan Spiritual Dan Emosional Melalui Kitab Mahfudzot Untuk Menumbuhkan Akhlak." *Edukasi Islami: Jurnal Pendidikan Islam* 13, no. 02 (2024): 251–66. <https://doi.org/10.30868/ei.v13i02.5713>.

Sunarsi, La Ode Ismail Ahmad, and Abdul Rahman Sakka. "Revitalisasi Hadis Tentang Kewajiban Menuntut Ilmu dalam Merespons Krisis Pendidikan Islam Kontemporer di Indonesia." *Al-Muhith: Jurnal Ilmu Qur'an dan Hadis* 4, no. 2 (2025): 325–38. <https://doi.org/10.35931/am.v4i2.5396>.