AL-ATSAR
Jurnal Ilmu Hadits

Volume 4 Nomor 2, Oktober 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.ejornal@gmail.com

MUQADDIMAH

Alhamdulillah, segala puji bagi Allah yang Maha Pemurah yang telah memudahkan proses terbitnya Al-Atsar: Jurnal Ilmu Hadits volume 4 nomor 2 pada bulan Oktober 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 6 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 Oktober 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 Pemikirian 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	=	ż	و	=	w
ر	=	r	ه	=	h
ز	=	z	ء	=	‘
س	=	s	ي	=	y
ش	=	sy			
ص	=	ṣ	MAD		
ض	=	ḍ	aa	=	ā
ط	=	ṭ	uu	=	ū
ظ	=	ẓ	ii	=	Ī

DAFTAR ISI

DAFTAR ISI vii

THE MOTIVES BEHIND THE FALSEHOOD OF 'ABDULLAH BIN SABA' AND THEIR RELEVANCE TO THE DISSEMINATION OF FABRICATED HADITHS
Marwan Mas'ud; Idri; M. Baihaqi; Masruhan; Muhid 182

UJI VALIDITAS HADIS AURAT PADA MEME MEDIA SOSIAL:
Analisis Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi
Ridho Kurniawan; Masiyan; Faisal Haitomi 205

HADIS LARANGAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN ANTARA *FIQH AL-HADITH* DAN *HERMENEUTIKA*:
Studi Kritis Atas Penafsiran Kontemporer
Afifaturrahman; Muhammad Ilyas 223

NARASI KEAGAMAAN MAMA GHUFRON DI MEDIA SOSIAL:
Analisis Kritis Perspektif Ilmu Hadis
Rabiatil; Lafran Karim Amrullah 253

KONSEP ADAB PENUNTUT ILMU IMAM AN-NAWAWI:
Tinjauan Hadis dalam Kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* serta Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam Kontemporer
Syuhada Hanafia 274

PENERAPAN APLIKASI *XMIND* DALAM MEMUDAHKAN PEMBELAJARAN *TAKHRIJ* HADIS
Studi Kasus pada Mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDIIS
Nurma Azzahra; Salman Zulfahmi 295

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

THE MOTIVES BEHIND THE FALSEHOOD OF 'ABDULLAH BIN SABA' AND THEIR RELEVANCE TO THE DISSEMINATION OF FABRICATED HADITHS

Marwan Mas'ud
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
masudmarwan14@gmail.com

Idri
Fakultas Syariah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
idri_idr@yahoo.co.id

M. Baihaqi
Fakultas Tarbiyah dan Ilmu Keguruan
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
baihaqi@uinsby.ac.id

Masruhan
Fakultas Syariah dan Hukum
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
masruhan@uinsby.ac.id

Muhid
Fakultas Ushuluddin dan Filsafat
Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
muhid@uinsby.ac.id

ABSTRACT

This study is initiated from a concern regarding fabricated hadiths as a fundamental problem threatening the authenticity of Islamic teachings. The phenomenon of hadith forgery is understood not as a neutral occurrence, but as closely linked to political, ideological, and sectarian conflicts in early Islamic history. In this context, the figure of 'Abdullah bin Saba' is often symbolically associated with the infiltration of deviant thought, utilizing hadith as a means of legitimization. This research employs a qualitative methodology with a library research approach, relying on secondary sources analyzed through descriptive and analytical methods.

The theoretical framework of this study is grounded in Michel Foucault's theory of the archaeology of knowledge. The findings indicate that the falsehoods attributed to 'Abdullah bin Saba' reflect a systematic attempt to undermine Islamic religious authority through hadith forgery. He exploited hadith as a medium of legitimacy to make false claims appear to originate from the Prophet ﷺ. His primary motive is rooted in *zindīqism*, wherein narratives concerning *waṣiyyah, raj'ah,* and the exclusive virtues of 'Alī were employed to transform political disputes into absolute theological doctrines. Furthermore, there are sectarian motives aimed at establishing alternative authority, and political motives intended to delegitimize legitimate power and construct oppositional identity through eschatological expectations. These motives remain relevant to the phenomenon of fabricated hadith dissemination, as patterns of *zindīqism*, sectarian fanaticism, and political interests persist in subsequent instances of hadith forgery. Consequently, 'Abdullah bin Saba' serves as an early prototype of hadith forgers, and examining his motives is crucial for cultivating a critical stance toward the *Sunnah* of the Prophet ﷺ.
Keywords: *'Abdullah bin Saba'; Fabricated Hadiths; The Motives Behind.*

ABSTRAK

Penelitian ini berangkat dari keprihatinan terhadap hadis-hadis mawdūʿ (palsu) sebagai salah satu problem fundamental yang mengancam autentisitas ajaran Islam. Fenomena pemalsuan hadis tidak dipahami sebagai peristiwa yang netral, melainkan berkaitan erat dengan konflik politik, ideologis, dan sektarian pada masa awal sejarah Islam. Dalam konteks ini, sosok 'Abdullāh bin Saba' seringkali diasosiasikan secara simbolik dengan infiltrasi pemikiran menyimpang yang memanfaatkan hadis sebagai sarana legitimasi. Penelitian ini menggunakan metodologi kualitatif dengan pendekatan studi kepustakaan, yang bersumber dari data sekunder dan dianalisis melalui metode deskriptif-analitis. Kerangka teoretis penelitian ini didasarkan pada teori *Archaeology of Knowledge* yang dikemukakan oleh Michel Foucault. Hasil penelitian menunjukkan bahwa berbagai narasi kebohongan yang dinisbatkan kepada 'Abdullāh bin Saba' merefleksikan upaya sistematis untuk merusak otoritas keagamaan Islam melalui pemalsuan hadis. Ia memanfaatkan hadis sebagai medium legitimasi untuk menjadikan klaim-klaim palsu seolah-olah bersumber dari Nabi ﷺ. Motif utamanya berakar pada zindīqisme, di mana narasi-narasi tentang *waṣiyyah, raj'ah*, serta keutamaan eksklusif 'Alī digunakan untuk mentransformasikan konflik politik menjadi doktrin teologis yang bersifat absolut. Selain itu, terdapat pula motif sektarian yang bertujuan membangun otoritas alternatif, serta motif politik yang diarahkan untuk mendelegitimasi kekuasaan yang sah dan membentuk identitas oposisi melalui ekspektasi eskatologis. Motif-motif ini tetap relevan dalam fenomena penyebaran hadis palsu, karena pola zindīqisme, fanatisme sektarian, dan kepentingan politik terus berulang dalam berbagai kasus pemalsuan hadis pada periode-periode berikutnya.
Dengan demikian, 'Abdullāh bin Saba' dapat dipandang sebagai prototipe awal pemalsu hadis, dan kajian terhadap motif-motifnya menjadi penting dalam membangun sikap kritis terhadap Sunnah Nabi ﷺ.
Kata Kunci: *'Abdullāh bin Saba'; Hadis Palsu; Motif Pemalsuan.*

A. INTRODUCTION

The study of fabricated hadiths (*ḥadīth mawḍūʿ*) constitutes one of the most critical discourses within the corpus of hadith studies, as it directly concerns the authenticity of Islamic teachings and the validity of their normative sources.[1] Since the earliest period of Islam, Muslim scholars have demonstrated a high degree of vigilance toward the emergence of reports that do not originate from the Prophet Muḥammad ﷺ, whether such reports arose from errors in transmission or were deliberately fabricated to serve particular interests.[2] The phenomenon of hadith fabrication cannot be separated from the social, political, and ideological dynamics that developed throughout Islamic history, especially in the period following the Prophet's death.

In this context, the figure of 'Abdullah bin Saba' is frequently mentioned in classical literature as one of the individuals associated with the dissemination of slander, ideological provocation, and the fabrication of religious narratives. A number of *turāth* sources particularly works of history and *al-jarḥ wa al-taʿdīl* portray Ibn Sabaʾ as a symbol of the infiltration of deviant ideas that exploit religious texts for destructive purposes.[3] Although the historical existence and actual role of this figure remain subjects of debate among contemporary scholars,

[1] Jurakulov Sunnatulloh and Turayev Numonjon Nasibjonovich, "THE ROLE OF MAWDU HADITHS IN THE DEVELOPMENT OF HADITH STUDIES," *Web of Scientists and Scholars: Journal of Multidisciplinary Research* 3, no. 6 (2025): 133–37; MOHAMMAD SA'ĪD MITWALLY IBRĀHĪM AL-RAHAWĀN, "Detecting Textual Additions of Reliable Hadīth Transmitters," *Islamic Studies*, 2010, 319–39; Marwan Mas'ud Mas'ud, Imam Ghazali Said, and Mohammed Alghiffar Alwalid, "ḌAʿĪF JIDDAN VS. MAWḌŪʿĀT AND AL-ʿIRĀQĪ IN AL-MUGHNĪ ʿAN 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 et al., " تحلِيل الرُّواة المحكُوم عَليهم بالْمَطروح في كِتاب تَهْذِيب الكَمال للمِزّي: دِراسَة استِقْرائِيّة مُقارَنَة: An Analysis of He Narrators Judged as Maṭrūḥ in Tahdhīb al-Kamāl by al-Mizzī: An Inductive Comparative Study," *Journal of Hadith Studies*, 2027, 87–104; MARWAN MAS'UD, " تخريج خمسةأحاديث من أوائل باب فضيلة الرمي من كتاب" لباب الحديث" للإمام عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي" (PhD Thesis, Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember, 2021).

[2] سيد عبد الماجد الغَوْرِيّ, "وَضْعُ الأحاديث في فَضَائِل سُوَر القرآن والأسبابُ الدافعةُ له والطُّرُقُ الْمُعِينةُ على معرفته: دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ," *Journal of Islamic and Religious Studies* 10, no. 1 (June 2025), https://doi.org/10.36476/JIRS.10:1.06.2025.08; 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/https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v12i1.678; Marwan Mas'ud et al., " تحليل الرواة المحكوم عليهم بـ"كان يعد من الأبدال" في كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (دراسة استقرائية مقارنة)," *Al-Khabar: Jurnal Ilmu Riwayah* 2, no. 1 (2026): 42–71; Marwan Mas' ud, Nur Anisa Rizqi, and others, " تحليل الرواة المحكوم عليهم بالمطروح في كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (دراسة استقرائية مقارنة: An Analysis of Narrators Judged as Maṭrūḥ in al-Dhahabī's Mīzān al-Iʿtidāl (A Comparative Inductive Study)," *Ulūm Al-Sunnah* 4, no. 01 (2026): 01–11, https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.19652544.

[3] Alireza Zakizadeh Ranani, "A Study Concerning Abdullah Ibn E-Saba'," *History of Islam* 16, no. 63 (2015): 155–94.

the narrative surrounding him continues to hold methodological significance within the field of hadith criticism.

The motives of falsehood attributed to the figure of 'Abdullah bin Saba'—whether in the form of political interests, sectarian conflicts, or attempts to undermine the authority of Islamic scholarship—indicate that the fabrication of hadith is not an isolated phenomenon.[4] Rather, it is closely intertwined with struggles for power and ideological contestation. Therefore, understanding the motives underlying acts of falsehood constitutes a crucial step in uncovering the mechanisms through which fabricated hadiths emerged and spread. Such an analysis of motives also helps explain why certain problematic reports were able to persist and were even employed as instruments of theological legitimation in particular historical periods.

This article aims to analytically examine the biography of 'Abdullah bin Saba', as well as the motives of falsehood attributed to him and their relevance to the phenomenon of the dissemination of fabricated hadiths. Employing a qualitative approach based on library research and informed by the theory of the archaeology of knowledge, this study analyzes both classical and contemporary sources in order to assess the extent to which narratives concerning Ibn Saba' contribute to historical and methodological understandings of hadith fabrication. It is expected that this study will make an academic contribution to strengthening hadith criticism and enriching scholarly discourse on the relationship between communal conflicts in Islamic history and the authenticity of hadith transmission.

The novelty of the study entitled "*The Motives of Falsehood of 'Abdullah bin Saba' and Their Relevance to the Dissemination of Fabricated Hadiths*" lies in its theoretical framework, analytical focus, and methodological approach. Specifically, this study examines the motives attributed to 'Abdullah bin Saba' and their relevance to the dissemination of fabricated hadiths through the lens of the archaeology of knowledge. This approach provides an analytical framework for investigating how knowledge and historical narratives concerning 'Abdullah bin Saba' were constructed, circulated, and interpreted within particular historical and discursive contexts.

[4] Idri Shaffat and Arif Jamaluddin, "Political Dynamics In The Hadith Transmission: Hadis Scholars And Orientalists' Perspectives," *International Journal of Progressive Sciences and Technologies* 45, no. 1 (June 2024): 18–28, https://doi.org/10.52155/ijpsat.v45.1.6249.

First, from a theoretical perspective, this study applies the theory of the archaeology of knowledge developed by Michel Foucault to uncover the discursive layers underlying the construction of narratives about 'Abdullah bin Saba'. Through this approach, the research does not merely focus on verifying the historical existence of the figure, but rather traces how discourses concerning Ibn Sabaʾ were produced, reproduced, and institutionalized within the Islamic scholarly tradition, particularly in the literature of hadith and al-jarḥ wa al-taʿdīl. This approach has rarely been applied systematically in studies of hadith fabrication, and thus offers a novel analytical perspective.

Second, with regard to its analytical focus, this study specifically examines hadiths attributed to 'Abdullah bin Saba' and the networks of transmitters associated with him, whether directly or indirectly. By combining classical *isnād* and *matn* criticism with discourse analysis, this research not only identifies various forms of hadith fabrication but also reveals the ideological, political, and epistemological motives underlying such fabrications. The focus on the relationship between motives of falsehood and the mechanisms through which fabricated hadiths spread remains largely underexplored in contemporary hadith studies.

Third, in terms of methodological contribution, this study proposes an integrative model that brings together normative hadith scholarship and critical approaches from the humanities, particularly the theory of the archaeology of knowledge. This integration yields a new reading of the phenomenon of fabricated hadiths as part of a regime of truth in Islamic history, in which hadiths are understood not only as religious texts but also as products of power relations and social conflict. Accordingly, this research expands the horizon of hadith studies beyond mere assessments of authenticity toward a critical analysis of the dynamics of knowledge production in Islamic intellectual history.

B. RESEARCH METHODOLOGY

This study employs a qualitative methodology, which emphasizes understanding and interpreting social phenomena through the subjective perspectives of individuals involved. Grounded in the disciplines of Anthropology and Sociology, qualitative research is based on the premise that social realities can be explored and analyzed in a structured and academically

rigorous manner.[5] The primary method for collecting data in this study is library research. This approach is characterized by its direct use of documentary materials, reliance on information that is already available, freedom from limitations of time and place, and a fundamental dependence on secondary sources.[6]

In this study, data handling is based on secondary sources, which refers to information that has been collected by other researchers rather than obtained directly by the authors.[7] The sources drawn upon in this study include peer-reviewed journal articles, up-to-date academic books, and classical Hadith collections. The research employs a thematic approach to analyzing Hadith, which in Hadith scholarship involves systematically gathering and critically evaluating all the Prophetic narrations related to a specific subject. Once the relevant Hadiths have been assembled, they are analyzed to develop an integrated, contextually informed, and comprehensive interpretation of the topic under investigation.[8]

This study employs Michel Foucault's archaeology of knowledge theory to analyze the motives behind the falsehoods attributed to Abdullah bin Saba'. This theory emphasizes that

[5] Haradhan Kumar Mohajan, "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects," *Journal of Economic Development, Environment and People* 7, no. 1 (2018): 23–48; Sabilul Muhtadin et al., "INTEGRATING ISLAMIC LEGAL LITERACY AND FAMILY SUPPORT IN SHAPING MARRIAGE READINESS: A STRUCTURAL EQUATION MODELING APPROACH: Integrasi Literasi Hukum Islam Dan Dukungan Keluarga Dalam Membentuk Kesiapan Menikah: Pendekatan Model Persamaan Struktural," *Jurnal Ilmu Keluarga Dan Konsumen* 19, no. 1 (June 2026): 15–26, https://doi.org/10.24156/jikk.2026.19.1.15; Marwan Mas' ud et al., "تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء (دراسة استقرائية مقارنة)," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 4, no. 1 (2026), https://doi.org/https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v4i1.1365.

[6] Oranus Tajedini et al., "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study," *Journal of Librarianship and Information Science* 52, no. 2 (July 2019): 317–30, https://doi.org/10.1177/0961000619856081; Emha Hasan Nasrulloh, Marwan Mas' ud, and Taqy Kanz Harsaputra, *THE CONCEPT OF FORGIVENESS IN THE QUR'AN: A QUR'ANIC APPROACH TO MENTAL HEALTH*, (2025), n.d.; Marwan Mas' ud, 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, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i2.1057.

[7] He-in Cheong et al., "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences," *International Journal of Qualitative Methods* 22 (May 2023), https://doi.org/10.1177/16094069231180160; Hendri Waluyo Lensa, Marwan Mas'ud, and Teguh Dwi Prayoga, "Preventing Cyber Espionage for Social Security Stability," *FiTUA: JURNAL STUDI ISLAM* 7, no. 1 (June 2026): 122–34, https://doi.org/10.47625/fitua.v7i1.1314; 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.

[8] Thofiqur Rohman, Ulul Huda, and Hartono Hartono, "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism," *Journal of Hadith Studies* 2, no. 1 (June 2020): 73–84, https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26; Muhammad Athhar Dhiya, Muhammad Haikal Ali Basyarahil, and Marwan Mas'ud, "PROCRASTINATION, ACADEMIC STRESS, AND HADITH-BASED TIME MANAGEMENT AMONG STDI IMAM SYAFI'I JEMBER STUDENTS," *Algebra : Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Sains* 6, no. 2 (June 2026): 667–72, https://doi.org/10.58432/0x2rpw02.

the history of knowledge is not linear but is marked by discontinuities and transformations across different systems of knowledge. The individual is not considered the primary creator of knowledge; rather, discourse itself functions as the central actor in the production of knowledge, shifting the analytical focus from the figure to the discourse system and its internal rules. [9]

Philosophically, Michel Foucault's archaeology of knowledge theory rests on three main pillars: rejecting linear history by highlighting sudden transformations within knowledge systems, the concept of the death of the subject, which positions discourse as the principal agent, and the principle of non-referentiality, where discourse is understood through its internal relations without relying on external or personal contexts. Methodologically, it involves four interrelated stages: mapping the discursive field, analyzing discursive formations, studying the archive as a system of discursive rules, and examining the relationship between discourse and social forces and institutions.

This approach is non-personal, non-referential, and constructivist, dissecting discourse like an archaeologist excavates an ancient site, studying each layer as an independent unit. In the context of Islamic studies, particularly in Hadith studies, this method enables the analysis of the phenomenon of Hadith fabrication by tracing the formation of discourse, the knowledge systems that facilitated forgery, and the points of transformation in the standards of Hadith acceptance.

Although effective for analyzing knowledge production, the approach faces criticism, particularly for marginalizing the role of human agents, its difficulty in application to transcendent texts, and its philosophical complexity. Therefore, its implementation within Islamic tradition must be conducted with methodological caution to preserve the sanctity and integrity of Shari'ah texts. In this way, the archaeology of knowledge serves as a sharp analytical tool to understand how knowledge and discourse develop without undermining the foundational consciousness of Islamic scholarship.

To analyze the data, this study applies a descriptive analytical method, which is concerned with systematically outlining the characteristics and details of the information collected rather than testing hypotheses or forecasting outcomes. Following the initial description of the data, the findings are then synthesized and interpreted through deductive

[9] Michel Foucault et al., *Michel Foucault* (Orange Press, 2009), 10.

reasoning, enabling the derivation of logical conclusions grounded in established theoretical principles,[10] whereby general observations are analyzed first and then refined into specific, evidence-based conclusions.

C. DISCUSSION

A Brief Account of 'Abdullāh bin Sabāʾ

His name and lineage are given as 'Abdullāh bin Wahb al-Sabaʾī. Scholars have differed regarding his tribal affiliation: some state that he belonged to the tribe of Sabaʾ,[11] others maintain that he was from Ḥimyar,[12] while still others argue that he was affiliated with Hamdān.[13] Nevertheless, the scholars are in agreement that he originated from a Jewish family in Yemen,[14] which had most likely settled there and multiplied over a long period following the expulsion of the Jews carried out by the Roman Empire in al-Shām.

was a Jew from Yemen who feigned conversion to Islam during the caliphate of (d. 35 AH), may Allah be pleased with him. His intrigues began when he traveled through various regions such as al-Ḥijāz, al-Baṣrah, al-Kūfah, and al-Shām, though he initially failed to incite sedition. His determination, however, did not wane until he reached Egypt, where he succeeded in carrying out his scheme by gathering people there[15] and inciting them to murder 'Uthmān bin 'Affān, may Allah be pleased with him.[16] This episode is often cited as illustrating the truth of the Qur'anic assertion regarding the depth of hatred and envy harbored by certain segments of the Jewish community toward Islam.

[10] 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; Muhammad Fahrurrozi et al., "Integration of Collaborative Communication in the Education of Islamic Economic Law from the Perspective of Hadith and Maqāṣid Al-Sharīʿah," *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 3 (September 2026): 635–57, https://doi.org/10.33650/at-turas.v13i3.15713.

[11] Sulaymān ibn al-Fahd Al-ʿAwd, *ʿAbd Allāh Ibn Sabaʾ Wa Atharuhu Fī Aḥādīth Al-Fitnah Fī Ṣadr al-Islām*, 3rd ed. (Turkey: Dār Ṭaybah, 1992), 38.

[12] 'Alī ibn Aḥmad Ibn Ḥazm, *Al-Faṣl Fī al-Milal Wa-al-Ahwā' Wa-al-Niḥal* (Cairo: Maktabat al-Khānijī, 2001), 1:143.

[13] Sa'd ibn 'Abd Allāh Al-Ash'arī, *Al-Maqālāt Wa al-Firaq* (Iran: Markaz Intishārāt 'Ilmī, 2005), 1:20.

[14] Jawād 'Alī, *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām* (Beirut: Dār al-Sāqī, 2001), 4:6.

[15] Muḥammad ibn Jarīr Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk*, 2nd ed., ed. Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm (Egypt: Dār al-Maʿārif bi-Miṣr, 1968) V. 4, P. 340.

[16] Ismāʿīl ibn 'Umar Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa-al-Nihāyah*, vol. 1 (Turkey: Dār Hijr, 1997) V. 10, P. 277.

'Abdullāh bin Sabāʾ orchestrated various forms of sedition during the caliphates of 'Uthmān bin 'Affān (d. 35 AH) and (d. 40 AH), may Allah be pleased with them both. Among the most serious of these was his role as the principal instigator behind the assassination of Caliph 'Uthmān. 17 He began his agitation in Egypt by inciting those who were dissatisfied with the policies of Caliph 'Uthmān,[18] and this movement was subsequently joined by groups from al-Kūfah and al-Baṣrah.[19] They then marched to Madinah, where they rebelled and assassinated Caliph 'Uthmān, may Allah be pleased with him. This assassination marked the beginning of a series of tribulations and upheavals that continued until the period of the caliphate of (d. 50 AH), may Allah be pleased with him.

In addition to masterminding the assassination of Caliph 'Uthmān, 'Abdullāh bin Sabāʾ was also among the instigators of the Battle of al-Jamal. This battle took place in 36 AH and involved the camp of Caliph 'Alī (d. 40 AH), may Allah be pleased with him, as the legitimate leader, and the opposing camp led by (d. 58 AH), (d. 36 AH), and (d. 36 AH), may Allah be pleased with them all, who were demanding *qiṣāṣ* (legal retribution) for the murder of Caliph 'Uthmān.[20] Initially, Caliph 'Alī bin Abī Ṭālib sought reconciliation with the camp of 'Āʾishah, may Allah be pleased with her. However, a number of parties opposed this peace agreement, among them 'Abdullāh bin Sabāʾ, who was present within the camp of Caliph 'Alī.

'Abdullāh bin Sabāʾ and his followers then sowed discord between the two camps by assassinating the Companions Ṭalḥah and al-Zubayr, may Allah be pleased with them both. These killings provoked the anger of the camp of 'Āʾishah, may Allah be pleased with her, leading them to retaliate against the camp of Caliph 'Alī, may Allah be pleased with him, and thus the Battle of al-Jamal ensued.[21] This battle was one of the three major conflicts during the caliphate of 'Alī, alongside the battles of al-Nahrawān and Ṣiffīn.[22] It was a conflict foretold by the Prophet ﷺ long beforehand and later became one of the greatest sources of regret for

[17] Muḥammad ibn Aḥmad al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-l-Aʿlām* (Sūriyā: al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 2000) V. 3, P. 433.
[18] al-Dhahabī, *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-l-Aʿlām* V. 3, P. 433.
[19] Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk* V. 4, P. 349.
[20] Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk* V. 4, P.493.
[21] Ibn Kathīr, *Al-Bidāyah Wa-al-Nihāyah*, vol. 1 V. 1, P. 153.
[22] Aḥmad ibn Ḥanbal, *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*, 1st ed., ed. Shuʿayb al-Arnāʾūṭ, ʿĀdil Murshid, and others (Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 2001) no: 27198.

ʻĀʾishah, may Allah be pleased with her, due to its profound consequences, including the loss of many Muslim lives.

ʻAbdullāh bin Sabāʾ is widely regarded as the first individual to establish and lead the Shīʿah sect. This view is articulated by (d. 728 AH), who stated: "ʻAbdullāh bin Sabāʾ, the leader of the Rāfiḍah (Shīʿah), when he outwardly professed Islam, intended to corrupt Islam through deception and malice, just as Paul did to the Christian religion…."[23] ʻAbdullāh bin Sabāʾ founded the first Shīʿī sect, known as al-Sabaʾiyyah, in 36 AH. This group committed grave deviations during the caliphate of ʻAlī (d. 40 AH),[24] may Allah be pleased with him, to the extent that they regarded him as divine. As a consequence of this extremism, Caliph ʻAlī ordered the execution of those involved, while ʻAbdullāh bin Sabāʾ himself was exiled to al-Madāʾin.[25]

Analysis of the Hadiths Fabricated by ʻAbdullāh ibn Sabāʾ

In the historical literature, scholars have differed regarding the identity of the first individual to fabricate hadiths. However, the strongest opinion on this matter is that it was ʻAbdullāh ibn Sabāʾ, as preferred (*rujjiḥa*) by Abū Shuhbah and others. Abū Shuhbah (d. 1403 AH) maintains that the practice of (hadith) fabrication began around the year forty after the Hijrah. He states that the enemies of Islam—among the hypocrites, heretics (*zanādiqah*), and Jews—exploited the nobility of character and gentleness of disposition of ʻUthmān ibn ʻAffān *RA* (d. 35 AH), and thereby sowed the initial seeds of tribulation. Ibn Sabāʾ, a cunning Jew, then traveled through various regions, inciting people against him. He concealed the poisons he disseminated beneath the guise of professed inclination toward *Shi'ism (tashayyu')* and love for our master ʻAlī ibn Abī Ṭālib and the noble Ahl al-Bayt. He subsequently claimed that ʻAlī RA was the designated legatee of the Prophet and the most entitled to the caliphate, even more so than Abū Bakr al-Ṣiddīq and ʻUmar ibn al-Khaṭṭāb RA. He also fabricated a hadith in the name

[23] Aḥmad ibn ʻAbd al-Ḥalīm Ibn Taymīyah, *Minhāj Al-Sunnah al-Nabawīyah Fī Naqḍ Kalām al-Shīʻah al-Qadarīyah*, 1st ed., ed. Muḥammad Rashād Sālim (Riyadh: Jāmiʻat al-Imām Muḥammad ibn Suʻūd al-Islāmīyah, 1986), 479.

[24] ʻAbd al-Qāhir ibn Ṭāhir Al-Baghdādī, *Al-Firaq Bayna al-Firaq Wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah* (Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977), 2:15.

[25] Sulaymān ibn al-Fahd Al-ʿAwd, *ʿAbd Allāh Ibn Sabaʾ Wa Atharuhu Fī Aḥādīth Al-Fitnah Fī Ṣadr al-Islām*, 199.

of the Prophet ﷺ: "Every prophet has a legatee, and my legatee is 'Alī …"—and this occurred around the year forty after the Hijrah.[26]

From the perspective of the archaeology of knowledge as formulated by Michel Foucault, the fabrication of hadiths cannot be understood merely as an individual act arising from the personal will of the perpetrator. Rather, such practices must be situated within a broader discursive framework, as part of a system of knowledge that renders certain actions intelligible, legitimate, and even effective. In this context, the figure of Ibn Sabāʾ functions not as a fully autonomous creator of meaning, but as a subject produced and mobilized by discourse. He operates within a discursive order that renders hadith a strategic instrument for reconstructing religious authority and building ideological legitimacy through claims of direct connection to the Prophet.

The ideological motive behind this hadith fabrication becomes evident in a strategy of subversion that operates from within the structure of Islamic scholarship. This fabrication was not carried out through an overt rejection of Islam, but rather through subtle and concealed discursive infiltration. By masking falsehood beneath symbols of love for the *Ahl al-Bayt*—symbols that possess powerful emotional and religious appeal—the fabricated hadith acquired a high degree of persuasiveness. Within this framework, hadith fabrication functions as a tool of epistemic destabilization, insofar as it undermines the community's trust in the mechanisms of transmitting the Prophet's teachings, not from outside, but from within the scholarly structures that had long served as the foundation of religious authority.

From the standpoint of the politics of knowledge, the fabricated hadith of the waṣiyyah contains an agenda aimed at delegitimizing an established historical consensus. By asserting the existence of a prophetic designation appointing 'Alī ibn Abī Ṭālib as the sole legitimate successor, the hadith implicitly negates the legitimacy of Abū Bakr and 'Umar RA, as well as the mechanism of the Companions' consensus that undergirded the structure of the early caliphate. In the terminology of the archaeology of knowledge, this act represents a form of normative discontinuity—that is, a conscious attempt to sever the continuity of authority that

[26] Muḥammad ibn Muḥammad Abū Shuhba, *Al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.), V.1, P. 366.

had been collectively accepted and to replace it with an alternative narrative that appears more sacred due to its claimed direct origin from the Prophet.

Furthermore, this hadith fabrication also reflects a genealogical motive in the production of truth. As emphasized by Foucault, truth does not exist as a single, self-subsisting entity, but rather as the product of a network of statements that mutually reinforce one another and are repeatedly reproduced. The fabricated hadith concerning the *waṣiyyah* does not function in isolation; instead, it forms part of a series of narratives that collectively construct an alternative regime of truth. Through this discursive network, the embryo of an early extremist Shi'ite discourse took shape, even before its terminology, concepts, and theological doctrines were formally articulated. Thus, hadith fabrication operates not merely as a textual falsehood, but as a mechanism for the production of meaning and power in the intellectual history of Islam.

Second, in addition to this, 'Abdullāh bin Sabāʾ also fabricated a hadith related to the *raj'ah* (return) of the Prophet 'Īsā RA and the return of Muḥammad ﷺ after his death. al-Ṭabarī (d. 310 AH) narrates: "In the report written to me by al-Sarī from Shu'ayb, from Sayf, from 'Aṭiyyah, from Yazīd al-Faq'amī, he said: 'Abdullāh bin Sabāʾ was a Jew from among the people of Ṣan'āʾ, and his mother was black-skinned. He embraced Islam during the time of 'Uthmān, then traveled through the lands of the Muslims with the aim of leading them astray. He began in al-Ḥijāz, then al-Baṣrah, then al-Kūfah, then al-Shām. However, he was unable to achieve what he desired among the people of al-Shām, so they expelled him until he reached Miṣr. There he settled and began to exert influence among them. He said in his discourse: "How astonishing it is that one claims that 'Īsā will return, yet denies that Muḥammad will return, while Allah the Exalted has said: *Indeed, He who has imposed upon you the Qur'an will surely return you to a place of return*."[27]

Within the framework of the archaeology of knowledge as formulated by , the fabrication of a hadith concerning the *raj'ah* of the Prophet 'Īsā and the return of the Prophet Muḥammad ﷺ after death cannot be understood merely as an individual theological deviation. Rather, it must be seen as a discursive practice made possible by specific configurations of knowledge and power relations in the early Islamic period. The narrative attributed to 'Abdullāh bin Sabāʾ illustrates how eschatological concepts were exploited as a medium for the production

[27] Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk* V. 4, P. 340.

of meaning and ideological legitimacy in a social context marked by intense political and epistemic tensions.

The primary motive behind the fabrication of this *raj'ah* hadith may be read as an attempt to reconstruct the community's horizon of belief through the appropriation of cross-traditional discourse. By comparing the belief in the return of the Prophet 'Īsā—already widely recognized within Islamic tradition—with the claim of the return of the Prophet Muḥammad ﷺ, Ibn Sabāʾ sought to create a discursive analogy that appeared logical and persuasive. From the perspective of the archaeology of knowledge, this strategy demonstrates how a statement becomes "sayable" insofar as it is constructed upon pre-existing and accepted structures of knowledge. The Qur'anic verse cited (Qur'an 28:85) functions as a symbolic support to shift the meaning of the text from its original context toward a new ideological interpretation.

From an ideological standpoin, the fabrication of the *raj'ah* hadith operates as a form of latent subversion. Ibn Sabāʾ did not explicitly reject Islamic doctrine; rather, he insinuated new ideas through ambiguous eschatological interpretations. In Foucauldian terms, this reflects a practice of epistemic destabilization—an effort to blur the boundary between normative doctrine and ideological speculation. By introducing the notion of the return of the Prophet Muḥammad ﷺ, the structure of the finality of prophethood—which constitutes a foundational theological principle of Islam—is implicitly unsettled, without being openly denied.

Political motives are also evient in the geographical mobility of Ibn Sabāʾ as described in al-Ṭabarī's report. His movement from al-Ḥijāz to al-Baṣrah, al-Kūfah, al-Shām, and finally Miṣr indicates a search for discursive spaces most receptive to alternative narratives. In the archaeology of knowledge, knowledge is always intertwined with relations of power; thus, the fabricated hadith concerning *raj'ah* can be understood as a symbolic instrument for constructing influence and charismatic authority within Muslim communities experiencing political fragmentation after the death of the Prophet and during the period of *fitnah*. Miṣr, as a region relatively distant from the central authority of Madinah, provided discursive conditions that enabled marginal ideas to gain social resonance. [28]

Furthermore, the fabrication of te *raj'ah* hadith represents a process of producing an alternative regime of truth. The forged hadith does not stand alone; rather, it forms part of a

[28] Al-Ṭabarī, *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk* V. 4, P. 340.

network of mutually reinforcing eschatological statements—ranging from the concept of *raj'ah*, to claims of Qur'anic interpretation, to narratives of disillusionment with existing political authority. In Foucauldian terms, this network constitutes a new discursive field that challenges the boundaries of orthodoxy, while simultaneously providing a framework of meaning for groups that felt politically or socially marginalized.

Third, likewise, 'Abdullāh bin Sabāʾ fabricated a *mawqūf* hadith attributed to 'Alī bin Abī Ṭālib RA, in which he claimed that 'Alī would return to life before the Day of Resurrection in order to fill the earth with justice and equity, just as it had previously been filled with oppression and injustice. al-Maqrīzī (d. 845 AH) mentions that Ibn Sabāʾ, during the lifetime of 'Alī RA (d. 40 AH), introduced the doctrine asserting that the Messenger of Allah ﷺ had appointed 'Alī by testament (*waṣiyyah*), and he also advanced the view that 'Alī would return to worldly life after his death.[29]

Within the framework of the archaeology of knowledge as articulated by , the fabrication of a *mawqūf* hadith attributed to 'Alī bin Abī Ṭālib—claiming his return to the world before the Day of Resurrection—cannot be understood merely as an individual deviation. Rather, it constitutes a discursive practice arising from specific configurations of knowledge and relations of power in early Islamic history. This forged hadith operates within an already available eschatological discursive field, in which the idea of the return of a salvific figure possessed strong symbolic appeal among communities experiencing political crisis and social fragmentation.

The primary discursive motive behind this fabrication is the reconstruction of charismatic authority through the personalization of eschatology. By linking the concept of cosmic justice—namely, the filling of the earth with justice after it had been filled with injustice—to the figure of 'Alī, Ibn Sabāʾ transformed 'Alī's moral and political authority into a transhistorical authority. From the perspective of the archaeology of knowledge, this demonstrates how a statement becomes possible to articulate because it is constructed upon an established network of concepts, such as expectations of end-time justice and the figure of a redeemer who restores worldly order. The *mawqūf* hadith was selected as the medium precisely

[29] Aḥmad ibn ʿAlī Al-Maqrīzī, *Al-Mawāʿiẓ Wa-al-Iʿtibār Bi-Dhikr al-Khiṭaṭ Wa-al-Āthār (al-Maʿrūf Bi-al-Khiṭaṭ al-Maqrīzīyah)*, 1st ed., ed. Khalīl Manṣūr (Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998), V. 4, P. 184.

because it appears closer to the authority of a major Companion, thereby acquiring symbolic legitimacy without directly challenging the finality of revelation.

Ideologically, this fabrication functions as a form of mythologization of a historical figure. Ibn Sabāʾ did not merely elevate the virtues of ʻAlī within historical limits, but pushed him into an eschatological realm that transcends ordinary human experience. In Foucauldian terms, this practice produces an epistemic distortion by blurring the boundary between history and myth, between the virtues of a Companion and theological doctrine. Consequently, the forged hadith becomes a tool for shaping ideological loyalty that no longer rests upon rational argumentation or scholarly consensus, but rather upon emotional and transcendent eschatological hope.

The political motive behind this fabrication is evident in its implicit delegitimization of established authority. By positioning ʻAlī as the figure who will return to establish absolute justice, existing political structures are implicitly portrayed as illegitimate, unjust, or incomplete. In the archaeology of knowledge, this represents a form of normative discontinuity—an attempt to sever the continuity of historical political legitimacy and replace it with a future-oriented narrative that is corrective and absolute. The *rajʻah* narrative thus provides space for the formation of an oppositional identity that presents itself as the guardian of a deferred truth.

Furthermore, the fabrication of the *mawqūf* hadith concerning the *rajʻah* of ʻAlī reflects a process of producing an alternative regime of truth. This hadith does not stand in isolation; rather, it is connected to the doctrine of testament (*waṣiyyah*), the concept of the Prophet's return, and other eschatological interpretations introduced by Ibn Sabāʾ. This network of statements forms an early Sabaʾiyyah discourse that constructs a counter-religious reality. In Foucauldian terms, truth here is not understood as correspondence with historical fact, but as the outcome of repetition, circulation, and social acceptance within a particular discursive community.

Fourth, another report states that ʻAbdullāh bin Sabāʾ fabricated a hadith in which he claimed that the position of ʻAlī bin Abī Ṭālib (d. 40 AH) in relation to the Messenger of Allah ﷺ was analogous to the position of Yūshaʿ bin Nūn in relation to Mūsā RA. ʻAbdullāh bin Sabāʾ asserted that Yūshaʿ bin Nūn was the designated legatee (*waṣī*) of Mūsā, that ʻAlī was the

legatee of the Messenger of Allah, and that the imāmah of ʻAlī constituted an obligation ordained by God.[30]

Within the framework of the archaeology of knowledge as introduced by , discourse is not understood merely as the product of individual intention, but rather as the outcome of configurations of knowledge, power, and historical conditions that enable a statement to emerge, be accepted, and be reproduced. From this perspective, the forged hadith attributed by ʻAbdullāh bin Sabāʾ concerning the status of ʻAlī bin Abī Ṭālib cannot be viewed simply as a personal falsehood, but as a structured discursive intervention.

In the period following the Prophet's ﷺ death, the discursive field of the Muslim community was characterized by epistemic instability: religious authority, political legitimacy, and concepts of leadership had not yet fully crystallized. It was precisely this space that ʻAbdullāh bin Sabāʾ entered through the production of an alternative narrative—namely, by equating the figure of ʻAlī with Yūshaʿ bin Nūn, the legatee of Mūsā AS. This analogy was not a neutral symbolic choice, but a highly context-aware discursive strategy.

In the archaeology of knowledge, uch an analogy functions as a mechanism for the cross-traditional transfer of legitimacy. By linking ʻAlī to a prior prophetic pattern (Mūsā–Yūshaʿ), ʻAbdullāh bin Sabāʾ sought to construct a new regime of truth in which imāmah was no longer understood as the outcome of communal deliberation or historical circumstance, but as a divinely mandated, ontological designation. Here, the forged hadith operates as an epistemic instrument rather than merely a religious narrative.

The principal motive behind this abrication, from the perspective of the archaeology of knowledge, is the reconstruction of the structure of authority. ʻAbdullāh bin Sabāʾ was not engaging in a dialogue with existing texts; rather, he was shifting the rules governing the production of truth—from the collective authority of the Companions to an exclusive authority grounded in divine designation. By asserting that the imāmah of ʻAlī was a *farḍ* ordained by God, he effectively foreclosed the space for legitimate disagreement and recast dissent as a form of theological deviation rather than a political difference.

[30] Iḥsān Ilāhī Zahīr, *Al-Shīʻah Wa al-Tashayyuʻ*, 10th ed., vol. 1 (Lahore - Pakistan: Idārat Tarjumān al-Sunnah, 1998) P. 1, V. 351.

Furthermore, the fabrication of his hadith also functioned as a genealogical tool, insofar as it created an ideological lineage for the Sabāʾiyyah group. Through this hadith, their discourse acquired retrospective prophetic legitimacy, as though ideas that emerged later were directly rooted in the Prophet ﷺhimself. In Foucauldian terms, this process can be described as the naturalization of discourse—rendering what is historically contingent and constructed to appear timeless and normatively binding.

The Relevance of the Motives Behind the Falsehood of ʻAbdullāh bin Sabāʾ in the Practice of Ḥadīth Fabrication

According to Abū Shuhbah, the fabrication of ḥadīth began around the year 40 AH.[31] This act of fabrication was carried out by ʻAbdullāh bin Sabāʾ with the aim of undermining Islam by sowing division within the Muslim community and by elevating ʻAlī as the individual allegedly designated (al-mūṣā bihi) for the imāmah by the Prophet ﷺ. The motive of falsehood attributed to ʻAbdullāh bin Sabāʾ thus became the primary embryo for later practices of ḥadīth fabrication. It has been observed that the motives underlying the dissemination of forged ḥadīths by subsequent liars share several similarities with the motives of falsehood attributed to ʻAbdullāh bin Sabāʾ. In this regard, the statement of one of the scholars is indeed apt: "Every community has heirs who inherit its deeds.[32]

The comparison between the motives underlying the falsehoods of ʻAbdullah bin Saba' and those of other ḥadīth forgers is a matter of urgent importance. Such a comparison fosters a protective attitude toward the Sunnah of the Prophet ﷺagainst the fabrication of ḥadīths and enhances readers' understanding of the characteristics of ḥadīth forgers. The motives of ʻAbdullah bin Saba' in disseminating falsehoods, along with their impacts, in essence constitute a phenomenon that can still be perceived among Muslims today. These motives can be classified into three categories: zindīqism, the defense of sectarian doctrines and innovations (bidʿah), and political motives involving flattery toward rulers.

[31] Muḥammad ibn Muḥammad Abū Shuhbah, *Al-Isrā'īlīyāt Wa-al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*, 4th ed. (Egypt: Maktabat al-Sunnah, 2005), 20.

[32] ʻAbd al-Karīm ibn ʻAbd Allāh Al-Khuḍayr, *Sharḥ Al-Manẓūmah al-Mīmīyah Fī al-Ādāb al-Sharʻīyah* (Riyadh: al-Maktabah al-Syamilah, 2008) V. 7, P. 12.

First, Among the motives of zindīqism is the case of ʿAbd al-Karīm ibn Abī al-ʿAwjāʾ (d. 772 H), a zindīq who feigned conversion to Islam.[33] During his lifetime, he fabricated four thousand ḥadīths, through which he sought to render the unlawful lawful and the lawful unlawful, with the aim of undermining Islam. As a consequence of these actions, he was sentenced to death by Muḥammad ibn Sulaymān ibn ʿAlī al-ʿAbbāsī, the governor of Basra during the caliphate of al-Manṣūr.[34] Such social punishment—namely, the death penalty and the permanent inscription of his name in history as an evildoer and a ḥadīth forger—constitutes both a fitting retribution and an important lesson for future generations of Muslims.

Second, the fabrication of ḥadīth motivated by taʿaṣṣub (partisan fanaticism) toward a particular madhhab. This practice was reportedly carried out by certain extremely fanatical individuals from the Ḥanafī school. At that time, their madhhab was perceived as being on the verge of decline due to the emergence of al-Shāfiʿī (d. 204 H), who was able to integrate raʾy (rational reasoning) with ḥadīth. As a result, many people in Khurasān shifted from the Ḥanafī school to the Shāfiʿī school, giving rise to feelings of envy and jealousy. This situation prompted certain individuals affiliated with the Ḥanafī school to fabricate ḥadīths that praised Abū Ḥanīfah (d. 150 H) while disparaging al-Shāfiʿī.

Among these fabricated reports is the following: On the authority of Anas, he said: The Messenger of Allah ﷺ said: "There will appear in my community a man named al-Nuʿmān bin Thābit, whose kunyah is Abū Ḥanīfah. Through his hands, Allah will cause my religion and my Sunnah to prevail."[35]

Third, with regard to the political motive of ingratiating oneself with rulers, ḥadīth scholars have stated that there were certain individuals who deliberately fabricated ḥadīths in order to please rulers and judges.[36] However, the number of ḥadīth forgers driven by this motive was relatively small compared to other groups. Among those known for fabricating ḥadīths to flatter rulers was during the reign of of the ʿAbbāsid dynasty.

[33] Umar ibn Ḥusayn al-Falāṭ, *Al-Waḍ' Fī al-Ḥadīth*, I (Damaskus: Maktabat al-Ghazzālī, 1981), 220.

[34] Ibrāhīm ibn Muḥammad Al-Ṭarābulusī, *Al-Kashf al-Ḥathīth*, vol. 1, ed. Ṣubḥī al-Sāmarrā'ī (Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987), 173.

[35] 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī Ibn al-Jawzī, *Al-Mawḍū'āt*, 1st ed., ed. 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān (al-Madīnah al-Munawwarah: Muḥammad 'Abd al-Muḥsin, Ṣāḥib al-Maktabah al-Salafīyah, 1966) V. 2, P. 49.

[36] Umar ibn Ḥusayn al-Falāṭ, *Al-Waḍ' Fī al-Ḥadīth*, I, 271.

Al-Khatib (d. 463 H) narrated with his chain of transmission from , who said: "Ghiyāth bin Ibrāhīm (d. 161 H) came to al-Mahdī accompanied by ten ḥadīth scholars, among whom were al-Faraj bin Fuḍālah, Ghiyāth bin Ibrāhīm, and others. Al-Mahdī was fond of pigeons and desired them. Then Ghiyāth bin Ibrāhīm entered, and it was said to him: 'Narrate a ḥadīth to the Commander of the Faithful.' Thereupon Ghiyāth narrated the ḥadīth of : 'There is no competition except in horse racing and archery,' and he added, 'or winged [creatures],' meaning bird racing."

Al-Mahdī then ordered that he be given ten thousand dirhams. When Ghiyāth left, al-Mahdī said: "I bear witness that the nape of your neck is the nape of a liar against the Messenger of Allah ﷺ. I only tested you for this."[37] He then ordered the pigeons to be slaughtered, and Ghiyāth was not mentioned again after that. Flattering rulers for personal gain is not a praiseworthy act, especially when it involves selling one's religion through the fabrication of ḥadīths. Therefore, it is incumbent upon a person to remain conscious of the transience of this world and the gravity of reckoning before Allah Taʿālā in the Hereafter.

D. CONCLUSION

This study concludes that the motives of falsehood attributed to 'Abdullāh bin Sabāʾ can be categorized into three interrelated dimensions: *zindīqism*, sectarian interests, and political objectives. These motives are reflected in the alleged use of fabricated ḥadīths and narratives concerning *waṣiyyah*, *rajʿah*, and the exclusive virtues of 'Alī bin Abī Ṭālib to challenge established religious authority and transform political disputes into theological claims. Their relevance to the dissemination of fabricated ḥadīths lies in the recurrence of similar patterns, in which religious authority is exploited to advance ideological, sectarian, or political interests. Accordingly, examining the motives attributed to 'Abdullāh bin Sabāʾ provides a historical perspective for understanding the relationship between ḥadīth fabrication and ideological contestation, while underscoring the importance of critical evaluation and reliable scholarly methods in safeguarding the Sunnah of the Prophet ﷺ.

[37] Aḥmad ibn ʿAlī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Tārīkh Baghdād Wa-Dhayluh*, 1st ed., ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1997) V. 14, P. 276.

E. REFERENCES

Abū Shuhba, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Wasīṭ Fī 'Ulūm Wa Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth*. Dār al-Fikr al-'Arabī, n.d.

Abū Shuhbah, Muḥammad ibn Muḥammad. *Al-Isrā'īlīyāt Wa-al-Mawḍū'āt Fī Kutub al-Tafsīr*. 4th ed. Egypt: Maktabat al-Sunnah, 2005.

Aḥmad ibn Ḥanbal. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. 1st ed. Edited by Shuʿayb al-Arnāʾūṭ, ʿĀdil Murshid, and others. Bayrūt: Muʾassasat al-Risālah, 2001.

Al-Ash'arī, Sa'd ibn 'Abd Allāh. *Al-Maqālāt Wa al-Firaq*. Vol. 1. Iran: Markaz Intishārāt 'Ilmī, 2005.

Al-Baghdādī, 'Abd al-Qāhir ibn Ṭāhir. *Al-Firaq Bayna al-Firaq Wa Bayān al-Firqah al-Nājiyah*. Vol. 2. Beirut: Dār al-Āfāq al-Jadīdah, 1977.

Al-Khuḍayr, 'Abd al-Karīm ibn 'Abd Allāh. *Sharḥ Al-Manẓūmah al-Mīmīyah Fī al-Ādāb al-Shar'īyah*. Riyadh: Al-Maktabah al-Syamilah, 2008.

Al-Maqrīzī, Aḥmad ibn ʿAlī. *Al-Mawāʿiẓ Wa-al-Iʿtibār Bi-Dhikr al-Khiṭaṭ Wa-al-Āthār (al-Maʿrūf Bi-al-Khiṭaṭ al-Maqrīzīyah)*. 1st ed. Edited by Khalīl Manṣūr. Beirut, Lebanon: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998.

AL-RAHAWĀN, MOHAMMAD SA'ĪD MITWALLY IBRĀHĪM. "Detecting Textual Additions of Reliable Hadīth Transmitters." *Islamic Studies*, 2010, 319–39.

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr. *Tārīkh Al-Ṭabarī = Tārīkh al-Rusul Wa-al-Mulūk*. 2nd ed. Edited by Muḥammad Abū al-Faḍl Ibrāhīm. Egypt: Dār al-Ma'ārif bi-Miṣr, 1968.

Al-Ṭarābulusī, Ibrāhīm ibn Muḥammad. *Al-Kashf al-Ḥathīth*. Vol. 1, edited by Ṣubḥī al-Sāmarrā'ī. Beirut: 'Ālam al-Kutub, 1987.

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.

Baghdādī, Aḥmad ibn ʿAlī al-Khaṭīb al-. *Tārīkh Baghdād Wa-Dhayluh*. 1st ed. Edited by Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā. Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1997.

Cheong, He-in, Agnieszka Lyons, Robert Houghton, and Arnab Majumdar. "Secondary Qualitative Research Methodology Using Online Data within the Context of Social Sciences." *International Journal of Qualitative Methods* 22 (May 2023). https://doi.org/10.1177/16094069231180160.

Dhahabī, Muḥammad ibn Aḥmad al-. *Tārīkh al-Islām wa-Wafayāt al-Mashāhīr wa-l-Aʿlām*. Sūriyā: Al-Maktaba al-Tawfīqiyya, 2000.

Dhiya, Muhammad Athhar, Muhammad Haikal Ali Basyarahil, and Marwan Mas'ud. "PROCRASTINATION, ACADEMIC STRESS, AND HADITH-BASED TIME MANAGEMENT AMONG STDI IMAM SYAFI'I JEMBER STUDENTS." *Algebra : Jurnal Pendidikan, Sosial Dan Sains* 6, no. 2 (June 2026): 667–72. https://doi.org/10.58432/0x2rpw02.

Fahrurrozi, Muhammad, Marwan Mas'ud, Nur Anisa Rizqi, Fachrul Aziz Alhamdani, and Teguh Dwi Prayoga. "Integration of Collaborative Communication in the Education of Islamic Economic Law from the Perspective of Hadith and Maqāṣid Al-Sharīʿah." *AT-TURAS: Jurnal Studi Keislaman* 13, no. 3 (September 2026): 635–57. https://doi.org/10.33650/at-turas.v13i3.15713.

Foucault, Michel, Georges Canguilhem, Robert Castel, and Pierre Boulez. *Michel Foucault*. Orange Press, 2009.

Ibn al-Jawzī, 'Abd al-Raḥmān ibn 'Alī. *Al-Mawḍū'āt*. 1st ed. Edited by 'Abd al-Raḥmān Muḥammad 'Uthmān. Al-Madīnah al-Munawwarah: Muḥammad 'Abd al-Muḥsin, Ṣāḥib al-Maktabah al-Salafīyah, 1966.

Ibn Ḥazm, 'Alī ibn Aḥmad. *Al-Faṣl Fī al-Milal Wa-al-Ahwā' Wa-al-Niḥal*. Vol. 1. Cairo: Maktabat al-Khānijī, 2001.

Ibn Kathīr, Ismā'īl ibn 'Umar. *Al-Bidāyah Wa-al-Nihāyah*. Vol. 1. Turkey: Dār Hijr, 1997.

Ibn Taymīyah, Aḥmad ibn 'Abd al-Ḥalīm. *Minhāj Al-Sunnah al-Nabawīyah Fī Naqḍ Kalām al-Shī'ah al-Qadarīyah*. 1st ed. Edited by Muḥammad Rashād Sālim. Riyadh: Jāmi'at al-Imām Muḥammad ibn Su'ūd al-Islāmīyah, 1986.

Iḥsān Ilāhī Zahīr. *Al-Shī'ah Wa al-Tashayyu'*. 10th ed. Vol. 1. Lahore - Pakistan: Idārat Tarjumān al-Sunnah, 1998.

Jawād 'Alī. *Al-Mufaṣṣal Fī Tārīkh al-'Arab Qabla al-Islām*. Vol. 4. Beirut: Dār al-Sāqī, 2001.

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/https://doi.org/10.37397/al-majaalis.v12i1.678.

Lensa, Hendri Waluyo, Marwan Mas'ud, and Teguh Dwi Prayoga. "Preventing Cyber Espionage for Social Security Stability." *FiTUA: JURNAL STUDI ISLAM* 7, no. 1 (June 2026): 122–34. https://doi.org/10.47625/fitua.v7i1.1314.

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. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i2.1057.

Mas' ud, Marwan, Nur Anisa Rizqi, and others. " تحليل الرواة المحكوم عليهم بالمطروح في كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (دراسة استقرائية مقارنة): An Analysis of Narrators Judged as Maṭrūḥ in al-Dhahabī's Mīzān al-Iʿtidāl (A Comparative Inductive Study)." *Ulūm Al-Sunnah* 4, no. 01 (2026): 01–11. https://doi.org/https://doi.org/10.5281/zenodo.19652544.

Mas' ud, Marwan, Bisri Tujang, Muhammad Fadhil, and Teguh Dwi Prayoga. " تحليل الرواة الذين حُكِمَ عليهم بالمطروح في كتاب سير أعلام النبلاء (دراسة استقرائية مقارنة)." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 4, no. 1 (2026). https://doi.org/https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v4i1.1365.

MAS'UD, MARWAN. " تخريج خمسةأحاديث من أوائل باب فضيلة الرمي من كتاب" لباب الحديث" للإمام عبد الرحمن ابن أبي بكر السيوطي." PhD Thesis, Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember, 2021.

Mas'ud, Marwan, Emha Hasan Ayatulloh Asyari, Nandang Husni Azizi, and Nur Anisa Rizqi. "تحلِيل الرُّواة المحكُوم عَليهِم بالْمَطروح في كِتاب تَهْذِيب الكَمال للمِزّي: دِراسَة استِقْرائِيّة مُقارَنَة": An Analysis of He Narrators Judged as Maṭrūḥ in Tahdhīb al-Kamāl by al-Mizzī: An Inductive Comparative Study." *Journal of Hadith Studies*, 2027, 87–104.

Mas'ud, Marwan Mas'ud, Imam Ghazali Said, and Mohammed Alghiffar Alwalid. "ḌAʿĪF JIDDAN VS. MAWḌŪʿ: A COMPARATIVE ASSESSMENT OF ḤADĪTH BY IBN AL-JAWZĪ IN AL-MAWḌŪʿĀT AND AL-ʿIRĀQĪ IN AL-MUGHNĪ ʿAN 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, Roy Grafika Penataran, Nur Anisa Rizqi, Fachrul Aziz Alhamdani, and Teguh Dwi Prayoga. " تحليل الرواة المحكوم عليهم بـ"كان يعد من الأبدال" في كتاب ميزان الاعتدال للذهبي (دراسة استقرائية مقارنة)." *Al-Khabar: Jurnal Ilmu Riwayah* 2, no. 1 (2026): 42–71.

Mohajan, Haradhan Kumar. "Qualitative Research Methodology in Social Sciences and Related Subjects." *Journal of Economic Development, Environment and People* 7, no. 1 (2018): 23–48.

Muhtadin, Sabilul, Abd.Muthalib, Marwan Mas'ud, Muhammad Yassir, and Riyan Maulana Sidiq. "INTEGRATING ISLAMIC LEGAL LITERACY AND FAMILY SUPPORT IN SHAPING MARRIAGE READINESS: A STRUCTURAL EQUATION MODELING APPROACH: Integrasi Literasi Hukum Islam Dan Dukungan Keluarga Dalam Membentuk Kesiapan Menikah: Pendekatan Model Persamaan Struktural." *Jurnal Ilmu Keluarga Dan Konsumen* 19, no. 1 (June 2026): 15–26. https://doi.org/10.24156/jikk.2026.19.1.15.

Nasrulloh, Emha Hasan, Marwan Mas' ud, and Taqy Kanz Harsaputra. *THE CONCEPT OF FORGIVENESS IN THE QUR'AN: A QUR'ANIC APPROACH TO MENTAL HEALTH*. (2025), n.d.

Rohman, Thofiqur, Ulul Huda, and Hartono Hartono. "Methodology of Hadith Research: The Study of Hadith Criticism." *Journal of Hadith Studies* 2, no. 1 (June 2020): 73–84. https://doi.org/10.32506/johs.v2i1.26.

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.

Shaffat, Idri, and Arif Jamaluddin. "Political Dynamics In The Hadith Transmission: Hadis Scholars And Orientalists' Perspectives." *International Journal of Progressive Sciences and Technologies* 45, no. 1 (June 2024): 18–28. https://doi.org/10.52155/ijpsat.v45.1.6249.

Sulaymān ibn al-Fahd Al-ʿAwd. *ʿAbd Allāh Ibn Sabaʾ Wa Atharuhu Fī Aḥādīth Al-Fitnah Fī Ṣadr al-Islām*. 3rd ed. Turkey: Dār Ṭaybah, 1992.

Sunnatulloh, Jurakulov, and Turayev Numonjon Nasibjonovich. "THE ROLE OF MAWDU HADITHS IN THE DEVELOPMENT OF HADITH STUDIES." *Web of Scientists and Scholars: Journal of Multidisciplinary Research* 3, no. 6 (2025): 133–37.

Tajedini, Oranus, Ali Akbar Khasseh, Mahin Afzali, and Ali Sadatmoosavi. "How to Increase the Loyalty of Public Library Users? A Qualitative Study." *Journal of Librarianship and Information Science* 52, no. 2 (July 2019): 317–30. https://doi.org/10.1177/0961000619856081.

Umar ibn Ḥusayn al-Falāṭ. *Al-Waḍ' Fī al-Ḥadīth*. I. Damaskus: Maktabat al-Ghazzālī, 1981.

Zakizadeh Ranani, Alireza. "A Study Concerning Abdullah Ibn E-Saba'." *History of Islam* 16, no. 63 (2015): 155–94.

الغَوْرِيّ, سيد عبد الماجد. "وَضْعُ الأحاديث في فَضَائِل سُوَر القرآن والأسبابُ الدافعةُ له والطُّرُقُ الْمُعِينةُ على معرفته: دراسةٌ تحليليةٌ نقديةٌ." *Journal of Islamic and Religious Studies* 10, no. 1 (June 2025). https://doi.org/10.36476/JIRS.10:1.06.2025.08.

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

UJI VALIDITAS HADIS AURAT PADA MEME MEDIA SOSIAL: Analisis Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi

Ridho Kurniawan
Ilmu Hadis
UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
ridhokurniawannn017@gmail.com

Masiyan
Ilmu Hadis
UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
masiyanmsyam@uinjambi.ac.id

Faisal Haitomi
Ilmu Hadis
UIN Sulthan Thaha Saifuddin Jambi
faisalhaitomi@uinjambi.ac.id

ABSTRACT

The development of social media has opened new avenues for disseminating religious content, including hadith presented as memes. Such content is often shared without a chains of transmission (sanad) or adequate verification. This phenomenon can be observed on the Instagram account @ukhtiakhiantiselfi, which shares hadith memes about aurat (parts of the body that should be covered) with more than 120,000 followers. This study examines the validity of hadith presented in religious memes on social media, focusing on three reports: al-Tirmidhi No. 1173, Abu Dawud No. 4104, and Abu Dawud No. 4014. It uses a qualitative approach and content analysis. Hadith validity is assessed through takhrij, including tracing the chains of transmission and evaluating narrators using jarh wa ta'dil. The findings indicate that al-Tirmidzi No. 1173 is classified as hasan gharib and Abu Dawud No. 4104 as hasan, both are considered suitable as hujjah (legal evidence), whereas Abu Dawud No. 4014 is classified as da'if mursal because the chain is interrupted between Khalid bin Duraik and 'Aisyah, and the narrator Sa'id bin Bashir is considered weak. These findings indicate that hadith shared on

social media are not always accompanied by adequate scholarly verification, highlighting the need to strengthen hadith literacy in the digital era.
Keywords: Hadith Memes, Aurat, Hadith Takhrij, Instagram, Hadith Validity.

ABSTRAK

Perkembangan media sosial membuka ruang baru bagi penyebaran konten keagamaan, termasuk hadis dalam format meme yang kerap ditampilkan tanpa sanad dan verifikasi yang memadai. Fenomena ini ditemukan pada akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, yang menyebarkan meme hadis bertema aurat kepada lebih dari 120 ribu pengikut. Penelitian ini bertujuan menguji validitas hadis dalam meme keagamaan di media sosial dengan berfokus pada tiga hadis: al-Tirmidzi No. 1173, HR. Abu Dawud No. 4104, dan HR. Abu Dawud No. 4014. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan analisis isi (*content analysis*), Pengujian validitas dilakukan melalui takhrij hadis, yakni penelusuran sanad dan penilaian terhadap para perawi menggunakan pendekatan *jarh wa ta'dil*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis riwayat al-Tirmidzi No. 1173 dinilai hasan gharib dan hadis riwayat Abu Dawud No. 4104 dinilai hasan, keduanya layak dijadikan hujjah. Sementara itu, hadis riwayat Abu Dawud No. 4014 dinyatakan daif *mursal* karena sanad antara Khalid bin Duraik dan 'Aisyah terputus, serta terdapat kelemahan pada perawi Sa'id bin Basyir. Temuan ini menunjukkan bahwa penyebaran hadis di media sosial belum sepenuhnya disertai kehati-hatian ilmiah. Karena itu, literasi hadis di era digital perlu diperkuat.

Kata Kunci: Meme Hadis, Aurat, Takhrij Hadis, Instagram, Validitas Hadis.

A. PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi informasi telah membawa perubahan besar dalam berbagai aspek kehidupan, termasuk cara masyarakat mengakses dan menyebarkan pengetahuan keagamaan.[38] Kehadiran platform media sosial seperti YouTube, Facebook, X, dan Instagram menjadikan dakwah dapat menjangkau khalayak luas tanpa batasan ruang dan waktu, sekaligus membuka ruang bagi berbagai isu keagamaan, termasuk persoalan aurat dan tata cara berpakaian, untuk dipublikasikan secara masif melalui konten visual seperti meme [39].

Idealnya, penyampaian pesan keagamaan melalui media sosial tetap menjaga keutuhan dan keabsahan sumber ajaran, termasuk hadis yang dikutip beserta sanadnya, agar pesan yang

[38] Lainuvar, "Revolusi Digital Dalam Studi Hadis: Takhrij Hadis Melalui Jawami' Al-Kalim," *Al Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, no. 1 (2025): 28–50, https://doi.org/https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i1.784.

[39] Hilma Aulia and Elsa Zakiah, "Pemanfaatan Media Digital Sebagai Sarana Dakwah Islam Di Era Modern : Peluang, Tantangan, Strategi, Dan Implikasi Terhadap Pemahaman Keagamaan Masyarakat Sosial," *Karakter: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan Islam* 3, no. 2 (2026): 164–75, https://doi.org/10.61132/karakter.v3i2.2227.

sampai kepada masyarakat tidak kehilangan konteks maupun akurasi maknanya. Namun kenyataannya, teks-teks agama yang dipublikasikan dalam bentuk meme di media sosial kerap hadir secara ringkas, terpotong, bahkan mengalami distorsi makna. Fenomena ini tampak pada akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, yang menyampaikan hadis-hadis tentang aurat hanya dalam bentuk teks terjemahan tanpa disertai sanad maupun keterangan kualitas hadis. Kesenjangan antara idealnya penyajian hadis yang utuh dan valid dengan kenyataan penyampaian yang parsial inilah yang melatarbelakangi urgensi penelitian ini.

Penelitian ini secara khusus mengkaji validitas hadis (variabel mayor) yang termuat dalam meme keagamaan di media sosial (variabel minor), dengan objek kajian berupa tiga meme hadis pada akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, yakni hadis riwayat al-Tirmidzi No. 1173, Abu Dawud No. 4104, dan Abu Dawud No. 4014. Ketertarikan peneliti untuk mendalami tema ini berangkat dari keprihatinan terhadap maraknya distribusi konten keagamaan digital yang tidak disertai proses verifikasi kesahihan sumber, sehingga berpotensi menggiring pemahaman keagamaan masyarakat pada informasi yang keliru maupun bias.

Sejumlah penelitian sebelumnya telah menyoroti fenomena hadis di media sosial, namun umumnya lebih menekankan aspek pemaknaan ketimbang validitas. Sidik Firmansyah dan Marisa Rizky mengkaji media sosial sebagai sarana dakwah alternatif untuk mengingatkan umat agar berperilaku sesuai tuntunan Al-Qur'an dan hadis[40]. Yumita Anisa Putri, Muhammad Al-Farizdzi, dan Nirwana Anas menelaah strategi pembelajaran hadis melalui pemanfaatan teknologi digital[41]. Muhammad Alfatih Suryadilaga dalam bukunya menyoroti bagaimana media sosial dapat memicu perbedaan pemahaman keagamaan akibat kecenderungan pemahaman tekstual[42]. Samrida, Novizal Wendry, dkk. mengkaji makna meme hadis tentang batas pakaian muslimah pada akun @Ittiba.Id[43]. Dae Roby menganalisis hadis-hadis unjuk

[40] Siddik Firmansyah and Marisa Rizki, "Hadis Dan Media Sosial Sebagai Alat Da'wah Di Instagram: Study Ilmu Hadis," *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya* 5, no. 2 (2023), https://doi.org/10.31958/istinarah.v5i2.8279.

[41] Yumita Anisa Putri et al., "Strategi Pembelajaran Al-Hadis Dan Media Pembelajaran," *Edu Society: Jurnal Pendidikan, Ilmu Sosial, Dan Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, no. 2 (2021): 213–27.

[42] Muhammad Alfatih Suryadilaga and Yofie AF, *Hadis Dan Media : Sejarah, Perkembangan Dan Transformasinya*, 2020, https://doi.org/10.1080/09243453.2020.1858119.

[43] Samrida et al., "Hadis Dan Media Sosial : Studi Meme Hadis Tentang Memanjangkan Pakaian Muslimah Dalam Akun Instagram @ Ittiba.Id," *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 13, no. 1 (2024), https://doi.org/10.29300/jpkth.v13i1.3744.

pencapaian dalam fenomena *flexing* di Instagram[44], sementara Nur Rohim Ibnu Sidiq mengkaji kualitas hadis dalam meme pada akun @nuonline_id dan menemukan variasi kualitas hadis dari sahih hingga da'if[45]. Maulana Wahyu Saefudin, Agus Suryadi Rahasun, dan Mahmud Dede Rodiyana menyoroti kualitas hadis pada beberapa akun dakwah melalui analisis isi[46], sedangkan Yeni Amalia dan Sawaluddin Siregar menemukan pergeseran makna hadis yang dimanfaatkan untuk kepentingan promosi pada akun bertema syariah[47].

Dari penelusuran pustaka tersebut, tampak bahwa kajian mengenai validitas teks hadis yang divisualisasikan dalam bentuk meme masih relatif terbatas, karena mayoritas penelitian lebih dominan menyoroti aspek pemaknaan tanpa memberikan perhatian mendalam pada keabsahan hadis yang digunakan. Kebaruan (*novelty*) penelitian ini terletak pada fokusnya yang secara khusus menguji validitas hadis melalui metode takhrij, alih-alih sekadar menganalisis makna atau dampak sosial konten tersebut. Penelitian ini diharapkan dapat melengkapi kajian-kajian sebelumnya sekaligus memperkuat literasi hadis di era digital.

Berdasarkan uraian tersebut, penelitian ini dirumuskan ke dalam tiga pertanyaan penelitian: pertama, bagaimana metode takhrij dan gambaran umum akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi; kedua, bagaimana diskursus tentang aurat dan hadis-hadis aurat yang terdapat pada akun tersebut; dan ketiga, bagaimana validitas hadis-hadis aurat yang dipublikasikan melalui akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis isi (*content analysis*), yaitu penelitian yang menekankan pembahasan mendalam terhadap isi suatu informasi tertulis maupun tercetak yang dipublikasikan di media sosial. Objek kajian dalam

[44] Dae Roby, "Analisis Hadis-Hadis Unjuk Pencapaian (Achievement Display) Dalam Memandang Fenomena Flexing Di Instagram" (Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023).

[45] N R I Sidiq, "Analisis Isi Pesan Yang Terkandung Dalam Meme Hadis (Studi Deskriptif Kuantitatif Pesan Yang Terkandung Dalam Meme Hadis Di Akun Instagram @nuonline_id Periode Oktober-Desember 2020)" (2020).

[46] M W Saefuddin, A S Raharusun, and M D Rodliyana, "Konten Hadis Di Media Sosial: Studi Content Analysis Dalam Jejaring Sosial Pada Akun Lughoty.Com, @RisalahMuslimID, Dan @thesunnah_path," *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, no. 1 (2022): 19–49, https://doi.org/10.15575/jpiu.13580.

[47] Yeni Amalia and Sawaludin Siregar, "Mediatisasi Hadis Di Instagram: Pemaknaan Hadis Dalam Akun Kprsyariah.Co.Id Dan Kreditrumahsyariah.Info," *Al Fawatih Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Hadis* 5, no. 1 (2024): 93–109, https://doi.org/10.24952/alfawatih.v5i1.11125.

penelitian ini adalah akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, dengan fokus pada tiga meme hadis tentang aurat yang dipublikasikan melalui akun tersebut.

Sumber data penelitian terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer mencakup dua jenis: pertama, objek material berupa hadis-hadis tentang aurat yang dipublikasikan pada akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, yaitu hadis riwayat al-Tirmidzi No. 1173, Abu Dawud No. 4104, dan Abu Dawud No. 4014; kedua, objek formal berupa metode takhrij hadis yang merujuk pada buku takhrij karya Abdul Majid Khon sebagai instrumen analisis. Adapun data sekunder diperoleh dari literatur yang relevan dengan topik kajian, meliputi artikel jurnal ilmiah, buku-buku akademik, serta karya ilmiah seperti skripsi dan tesis yang memiliki kedekatan tema dengan penelitian ini. Pemilihan sumber data tersebut dimaksudkan untuk memperkuat landasan teoretis, memperkaya analisis, serta memberikan perspektif yang lebih komprehensif terhadap permasalahan yang dikaji.

Teknik pengumpulan data dilakukan melalui dokumentasi dan studi pustaka. Data primer dihimpun dengan mengumpulkan konten meme hadis tentang aurat pada akun tersebut secara sistematis, mengklasifikasikannya, kemudian menganalisis validitas hadisnya. Data sekunder diperoleh melalui kitab hadis, buku-buku ilmu hadis, jurnal, serta penelitian terdahulu yang membahas validitas dan autentisitas hadis dalam ruang digital. Proses ini dilengkapi dengan takhrij hadis untuk menilai keakuratan sanad dan matan hadis dalam meme yang ditampilkan, sehingga hasil penelitian tidak hanya bersifat deskriptif, tetapi juga menguji validitas keilmuan hadis yang beredar di media sosial.

Analisis data dilakukan secara sistematis untuk mengolah dan menafsirkan informasi yang telah dikumpulkan. Data yang diperoleh tidak sekadar dipahami sebagai kumpulan informasi, tetapi diuji lebih lanjut agar menghasilkan temuan yang valid dan dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah[48]. Proses analisis dilakukan dengan metode takhrij hadis, yakni penelusuran sumber asli hadis beserta sanad dan matannya, guna menguji validitas meme-meme hadis yang menjadi objek kajian. Dengan demikian, analisis ini diharapkan mampu memberikan gambaran yang jelas mengenai autentisitas hadis yang dipublikasikan dalam bentuk meme di media sosial.

[48] Mohammad Abdul Mukhyi, *Metodologi Penelitian Panduan Praktis Penelitian Yang Efektif* (Literasi Nusantara Abadi, 2023).

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Metode Takhrij dan Gambaran Umum Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi

Digitalisasi hadis membuka peluang penyebaran ajaran Islam secara masif, tetapi juga memunculkan risiko menurunnya sikap kritis pembaca dalam menilai keautentikan sumber[49]. Dalam konteks ini, takhrij hadis – yakni upaya menunjukkan lokasi hadis dalam sumber aslinya, menyertakan sanad, serta menjelaskan kualitasnya bila diperlukan – menjadi instrumen penting untuk menjaga kemurnian ajaran di tengah derasnya arus informasi keagamaan digital[50,51]. Penelitian ini menggunakan metode takhrij berdasarkan tema hadis, karena objek kajian berupa tiga meme hadis tentang aurat yang termasuk dalam satu tema besar.

Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi, dengan 120 ribu pengikut, telah aktif sejak November 2016 dan menerbitkan lebih dari 2.353 unggahan hingga penelitian ini disusun. Nama akun sengaja memanfaatkan istilah *selfie* yang tren pada masanya sebagai ironi terhadap salah satu tema utamanya, yaitu larangan mengunggah foto bagi muslimah. Arah konten akun ini mengalami pergeseran signifikan: dari topik yang beragam pada awal pembuatan menjadi terfokus pada tema fitnah wanita, mencakup kritik terhadap profesi digital (*beauty vlogger*, *live streaming*), kebiasaan *oversharing* aktivitas harian maupun ibadah (termasuk selfie saat umrah/haji), risiko manipulasi foto, serta metode dakwah melalui meme hadis dan tafsir. Pendiri akun, menurut penuturannya, menyusun konten berdasarkan riset terhadap isu yang sedang ramai dibahas di kalangan muslimah, dengan rujukan utama dari situs keislaman seperti muslim.or.id, rumaysho.com, dan almanhaj.or.id, serta konsultasi dengan ustaz/ustazah sebelum publikasi.

Diskursus Aurat dan Diskursusnya dalam Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi

1. Aurat dalam Pandangan Ulama Fikih

[49] M N Ghaffar Herman et al., "Digitalisasi Hadis : Perkembangan Dan Dampaknya Terhadap Pembelajaran Islam Masa Kini," *Al-Ubudiyah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 7, no. 1 (2026): 26–33, https://doi.org/10.55623.

[50] Ummi Khairi Putri et al., "Takhrij Al-Hadis," *JICN: Jurnal Intelek Dan Cendikiawan Nusantara* 3, no. 3 (2026): 8487–96.

[51] Insan Ramadhan and Azis Arifin, "Peran Penting Metode Takhrij Dalam Hadist," *Jurnal Kajian Agama Dan Multikulturalisme Indonesia* 3, no. 5 (2024): 162.

Secara bahasa, aurat (*'aurah*) berarti kekurangan, aib, atau sesuatu yang dianggap tidak pantas ditampakkan[52]. Dalam istilah fikih, aurat adalah bagian tubuh yang wajib ditutupi dan dijaga dari pandangan orang yang bukan mahram, sebagaimana ditegaskan Rasulullah ﷺ. dalam hadis riwayat al-Tirmidzi No. 2794:[53]

احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجَتِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ

"Jagalah auratmu kecuali dari istrimu atau budak yang engkau miliki."

Dalam kamus *al-Sihah*, aurat dijelaskan sebagai cacat pada tubuh atau sesuatu yang harus ditutupi; Ibn Manzur dalam *Lisan al-'Arab* menjelaskan aurat sebagai segala sesuatu yang perlu disembunyikan[54]. Al-Khatib al-Syarbini mendefinisikan aurat sebagai sesuatu yang wajib ditutup ketika salat dan haram dilihat orang lain,[5] sementara al-Manawi membatasinya pada makna sempit sebagai kemaluan manusia (*sau'at al-insan*).

Jumhur ulama, Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali, sepakat bahwa menutup aurat hukumnya wajib, dengan batas aurat laki-laki antara pusar dan lutut, sementara aurat perempuan mencakup seluruh tubuh kecuali wajah dan telapak tangan; perbedaan di antara mazhab hanya pada rincian teknis batasannya[55]. Tafsir Muhammad Ali ash-Shabuni terhadap QS. al-Nur [24]: 30–31 menegaskan bahwa melihat lawan jenis bukan mahram dengan sengaja, termasuk melalui konten media sosial yang menampakkan aurat disertai syahwat, tetap tergolong perbuatan terlarang[56].

Pada ranah kontemporer, muncul pandangan yang lebih fleksibel. Muhammad Syahrur melalui Teori Limit (*Nazhariyat al-Hudud*) membagi tubuh perempuan menjadi bagian yang alami tampak (*al-had al-adna*, mencakup kepala, tangan, kaki) dan bagian

[52] La Alaudin LaDaa, "Aurat Perempuan Bagi Laki-Laki AjnĀbĪyyah Perspektif Fiqh MuqĀranah Tinjauan Histori," *Tahkim* 12, no. 1 (2016).

[53] Abu Isa Muhammad bin Isa bin Tsurah bin Musa bin Ad-Dahhak As-Sulamy Ad-Daris Al-Biqhi Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Shahih* (Beirut: Dar al-Gharb, 1998).

[54] Ibnu Manzur, *Lisān al-'Arab*, Dār al-Ma'ārif, Kairo, **Jilid X (Juz 'Ain-Waw-Ra')** https://www.islamweb.net/ar/library/content/122/5810/%D8%B9%D9%88%D8%B1.

[55] Ariyanto and Et.al., 'Meninjau Kembali Batas Aurat Dalam Fiqh (Pendekatan Lughaw ī Dan Maqāṣ Idi Dalam Memahami Qs. An-Nur 30-31)', *Jurnal Manajemen Dakwah*, 4.1 (2024), 14–15.

[56] Muhamad Sihab Rulyawan And Yoan Maulana Rifki, 'Telaah Hukum Menutup Aurat Dan Menjaga Pandangan Di Era Digital Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Karya Ash-Shabuni', *Jurnal Al Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam*, 10.1 (2025), 109–110.

tersembunyi/*juyub* (dada, ketiak, kemaluan, pantat) sebagai batas maksimal yang wajib ditutup[57].

M. Quraish Shihab berpendapat rambut perempuan tidak wajib ditutup karena tidak ada nas yang tegas mewajibkannya, sehingga jilbab menurutnya bersifat anjuran, bukan kewajiban mutlak[58]. Kedua pandangan ini menuai kritik luas karena dianggap tidak sejalan dengan ijmak jumhur ulama, pemikiran Syahrur khususnya dikritik karena hadis yang dijadikan dasar batas maksimalnya tidak jelas sumber dan perawinya, serta tidak ada satu pun ulama klasik yang menggunakan terminologi "batas minimal–maksimal" dalam konteks aurat

2. Meme Hadis dan Diskursusnya
   a. HR. Tirmidzi No. 1173



Gambar 1. Meme HR. Tirmidzi No. 1173

الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ فَإِذَا خَرَجَتِ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ

[57] M Alim Khoiri, "Rekonsruksi Aurat (Analisis Pemikiran Syahrur)," *Universum* 9, no. 2 (2015): 152.
[58] Muthmainnah Baso, 'Aurat Dan Busana', *Jurnal Al-Qadāu*, 2.2 (2015), 195.

"Wanita itu adalah aurat. Jika ia keluar rumah, maka setan akan menghiasinya (di mata laki-laki agar menimbulkan fitnah)."[11]

Secara istilah, "aurat" dalam hadis ini tidak merujuk pada pembatasan mutlak terhadap perempuan, melainkan pada sesuatu yang perlu dijaga agar tidak ditampakkan berlebihan.

Larangan beraktivitas di ruang publik dalam konteks turunnya hadis lebih dipengaruhi kondisi sosial saat itu, khususnya perilaku sebagian perempuan yang menonjolkan diri sehingga berpotensi menimbulkan fitnah, sehingga pesan utamanya menekankan adab dan cara berpakaian, bukan larangan mutlak beraktivitas di luar rumah. Ketika ditarik ke konteks kekinian (*maghza al-mutaharrik*), perempuan tetap memiliki ruang berperan di ranah publik dengan tetap memperhatikan etika dan kesopanan.

b. HR. Abu Dawud No. 4104



Gambar 2. Meme HR. Abu Dawud No. 4104

يَا أَسْمَاءُ، إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ، لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا

"Wahai Asma, sesungguhnya wanita apabila sudah baligh maka tidak boleh nampak dari anggota badannya kecuali ini dan ini" (beliau mengisyaratkan wajah dan telapak tangan).

Hadis ini menjadi salah satu landasan utama jumhur ulama dalam menetapkan batas aurat perempuan di hadapan laki-laki non-mahram: seluruh tubuh kecuali wajah dan kedua telapak tangan, sementara di hadapan mahram batasannya hanya antara pusar hingga lutut. Islam tidak menetapkan model pakaian tertentu secara spesifik, melainkan memberi kebebasan berkreasi selama memenuhi kriteria: menutup aurat, tidak ketat, tidak transparan, dan tidak menyerupai pakaian lawan jenis maupun non-muslim[59]. Tradisi menutup kepala menurut Al-Munajjed telah ada sebelum Islam datang, kemudian diperkuat melalui dalil-dalil seperti QS. al-Ahzab [33]: 59, QS. al-Nur [24]: 31, dan hadis ini[60].

c. HR. Abu Dawud No. 4014



Gambar 3. Meme HR. Abu Dawud No. 4014

[59] Henderi Kusmidi, 'Konsep Batasan Aurat Dan Busana Muslimah Dalam Perspektif Hukum Islam', *El-Afkar*, 5.Ll (2016) 104-106.

[60] Riki Iskandar and Danang Firstya Adji, "Menutup Aurat Dalam Pandangan Ulama Kontemporer," *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, no. 11 (2022): 38.

أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْفَخِذَ عَوْرَةٌ

"Tidakkah engkau tahu bahwa paha itu aurat?" [61]

Hadis ini kerap dipertentangkan dengan riwayat lain yang menunjukkan Nabi ﷺ. pernah membuka pahanya di hadapan sahabat, seperti saat menunggangi kendaraan di lorong sempit Khaibar sehingga terlihat oleh Anas bin Malik. Penyelesaian yang tepat menurut kaidah usul fikih adalah metode *al-jam'* (kompromi), bukan *tarjih*: dalil ucapan (*qawli*) berkedudukan lebih kuat dari dalil perbuatan (*fi'li*), sehingga larangan menutup paha tetap menjadi hukum asal, sementara praktik membuka paha dalam situasi tertentu dipahami sebagai *makruh tanzih* yang boleh dilakukan bila ada hajat[62]. Penelitian Faisal Haitomi dkk. bahkan mengusulkan peninjauan ulang batas aurat laki-laki secara maqashidi, mengingat bagian tubuh di luar batas pusar-lutut (dada, perut, lengan) juga terbukti mampu memunculkan rangsangan seksual[63].

Uji Validitas Hadis Aurat pada Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi

1. Hadis Riwayat al-Tirmidzi No. 1173

Hadis pertama yang dianalisis adalah riwayat al-Tirmidzi (jilid 3, hlm. 467):[64]

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ بَشَّارٍ، حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ عَاصِمٍ، حَدَّثَنَا هَمَّامٌ عَنْ قَتَادَةَ، عَنْ مُوَرِّقٍ، عَنْ أَبِي الْأَحْوَصِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: الْمَرْأَةُ عَوْرَةٌ، فَإِذَا خَرَجَتِ اسْتَشْرَفَهَا الشَّيْطَانُ

"Perempuan adalah aurat, maka apabila ia keluar (rumah), setan akan menjadikannya sasaran (godaan)."

Analisis sanad menunjukkan jalur periwayatan terdiri atas tujuh perawi: 'Abdullah bin Mas'ud (sahabat), Abu al-Ahwas 'Auf bin Malik, Muwarriq al-'Ijli, Qatadah bin Di'amah, Hammam bin Yahya, 'Amru bin 'Asim, dan Muhammad bin Bashar (Bundar)[65].

[61] Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, 'Izat 'Ubaid Ad-Da'as 'Adiliyid, Dar Ibn Hazm, Sunan Abi Daud, (Bairut, 1418 H1997 M), Jilid 4 , 40.

[62] Umar Faruq, 'Tentang Aurat Laki-Laki', *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, 3.1 (2013), 163.

[63] Faisal Haitomi And Others, 'Relevansi Batas Aurat Laki-Laki Di Era Kontemporer: Studi Maqashidi Atas Hadis Sunan Darul Qutni No. 771', *Tajdid*, 23.2 (2024), 408–409.

[64] Abu Isa Muhammad bin Isa bin Tsurah bin Musa bin Ad-Dahhak As-Sulamy Ad-Daris Al-Biqhi Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Shahih* (Beirut: Dar al-Gharb, 1998) Jilid 3, 467.

[65] Mahmud Al-Mishri, *Sahabat-Sahabat Rasulullah*, Jilid 2 (Pustaka Ibnu Katsir, n.d.) 175.

Seluruh perawi dinilai *tsiqah* oleh mayoritas ulama jarh wa ta'dil. Catatan kritis muncul pada Qatadah bin Di'amah yang dikenal melakukan *tadlis*, sehingga riwayatnya perlu diperhatikan ketika menggunakan lafaz *'an* tanpa penegasan mendengar langsung; serta pada 'Amru bin 'Asim yang menerima kritik dari Abu Dawud dan Muhammad bin Bashar, namun kritik ini dinilai ringan dan tidak menjatuhkan kredibilitasnya[66]. Secara keseluruhan, sanad hadis ini dapat dikategorikan *sahih* hingga *hasan*.

Dari sisi matan, hadis ini selaras dengan QS. al-Ahzab [33]: 59 tentang perintah menutup aurat:

يَٰٓأَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَٰتِكَ وَنِسَآءِ الْمُؤْمِنِيْنَ يُدْنِيْنَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلَابِيْبِهِنَّ

"Wahai Nabi, katakanlah kepada istri-istrimu, anak-anak perempuanmu, dan istri-istri orang mukmin, hendaklah mereka mengulurkan jilbabnya ke seluruh tubuh mereka."

Serta hadis riwayat al-Tirmidzi lain (jilid 5, kitab adab, hlm. 114): [67]

مَا مِنِ امْرَأَةٍ تَضَعُ ثِيَابَهَا فِي غَيْرِ بَيْتِ زَوْجِهَا إِلَّا هَتَكَتِ السِّتْرَ بَيْنَهَا وَبَيْنَ رَبِّهَا

"Tidaklah seorang perempuan melepas pakaiannya di selain rumah suaminya, kecuali ia telah merobek tirai (kehormatan) antara dirinya dan Tuhannya."

Analisis ini menunjukkan keselarasan antara konsep *istasyrafaha al-syaithan* dengan teori objektifikasi yang dirumuskan Fredrickson dan Roberts. Teori tersebut menjelaskan bagaimana perempuan dapat menjadi objek pandangan seksual di ruang publik[68]. Dari aspek historis, naskah ini menyatakan bahwa tidak ditemukan pertentangan dengan fakta sejarah: 'Abdullah bin Mas'ud terverifikasi hidup sezaman dengan Nabi Muhammad ﷺ [69], dan norma penjagaan aurat perempuan disebut sejalan dengan kronologi turunnya ayat-ayat hijab pada tahun 3–5 H.

[66] Al-Mizzi, *Tahzibul Kamal Fi Asma'i Al-Rijal*, Jilid 22, 445.

[67] Abu Isa Muhammad bin Isa bin Tsurah bin Musa bin Ad-Dahhak As-Sulamy Ad-Daris Al-Biqhi Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Shahih* (Beirut: Dar al-Gharb, 1998)

[68] Fredrickson, Barbara L, "Objectification Theory: Toward Understanding Women's Lived Experiences and Mental Health Risks." *Psychology of Women Quarterly* 21, no. 2 (1997), 173-206.

[69] Al-Dzahabi, Muhammad ibn Ahmad. *Siyar A'lam al-Nubala'*, (Beirut: Mu'assasat al-Risalah, 1985), Jilid 1, 461-494.

2. Hadis Riwayat Abu Dawud No. 4104

Hadis kedua (Sunan Abi Dawud, jilid 4, hlm. 40): [70]

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مَسْلَمَةَ عَنْ مَالِكٍ عَنْ أَبِي النَّضْرِ عَنْ زُرْعَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَرْهَدٍ، عَنْ أَبِيهِ، قَالَ: جَلَسَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عِنْدَنَا وَفَخِذِي مُنْكَشِفَةٌ، فَقَالَ: أَمَا عَلِمْتَ أَنَّ الْفَخِذَ عَوْرَةٌ؟

"Rasulullah ﷺ duduk di dekat kami sementara pahaku terbuka, lalu beliau bersabda: 'Tidakkah engkau tahu bahwa paha itu aurat?'"

Jalur sanad melibatkan Jarhad al-Aslami (sahabat), Abdurrahman bin Jarhad, Zur'ah bin Abdurrahman, Salim Abi al-Nadr, Imam Malik bin Anas, dan Abdullah bin Maslamah al-Qa'nabi. Seluruh perawi mendapat penilaian *tsiqah* tinggi tanpa jarh signifikan; Imam Malik bahkan dinyatakan al-Bukhari sebagai bagian dari *sanad emas* (*silsilah al-dzahab*) melalui jalur Malik–Nafi'–Ibnu 'Umar[71]. Dengan demikian, sanad hadis ini dikategorikan *sahih*.

Dari sisi matan, hadis ini selaras dengan QS. al-A'raf [7]: 26:

يٰبَنِيْٓ اٰدَمَ قَدْ اَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُّوَارِيْ سَوْاٰتِكُمْ وَرِيْشًا

"Wahai anak cucu Adam, sungguh Kami telah menurunkan kepadamu pakaian untuk menutupi auratmu."

Serta hadis riwayat al-Tirmidzi No. 2769: [72]

احْفَظْ عَوْرَتَكَ إِلَّا مِنْ زَوْجِكَ أَوْ مَا مَلَكَتْ يَمِينُكَ

"Jagalah auratmu kecuali terhadap istrimu atau hamba sahaya yang engkau miliki."

Kandungan hadis ini tidak bertentangan dengan kajian sosiologi dan antropologi modern yang memandang aturan berpakaian sebagai konstruksi budaya untuk menjaga martabat individu. Secara historis, teguran Nabi ﷺ. kepada Jarhad mencerminkan proses pembinaan etika berpakaian yang berlangsung gradual (*tadarruj*) di masyarakat Madinah.

[70] Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, 'Izat 'Ubaid Ad-Da'as 'Adiliyid, Dar Ibn Hazm, Sunan Abi Daud, (Bairut, 1418 H1997 M), jilid 4, 40.

[71] Al-Hafiz Abu Al-Fadl Ahmad ibn Ali ibn Mahjar Shihab Al-Din Al-Asqalani Al-Shafi'i, *Tahzibul Taahzib*, Jilid 1 (Yayasan Al-Resala, n.d.) 294.

[72] Abu Isa Muhammad bin Isa bin Tsurah bin Musa bin Ad-Dahhak As-Sulamy Ad-Daris Al-Biqhi Al-Tirmidzi, *Al-Jami' Al-Shahih* (Beirut: Dar al-Gharb, 1998).

3. Hadis Riwayat Abu Dawud No. 4014

Hadis ketiga (Sunan Abi Dawud, jilid 4, hlm. 231):[73]

أَنَّ أَسْمَاءَ بِنْتَ أَبِي بَكْرٍ دَخَلَتْ عَلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَعَلَيْهَا ثِيَابٌ رِقَاقٌ، فَأَعْرَضَ عَنْهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ وَقَالَ: يَا أَسْمَاءُ، إِنَّ الْمَرْأَةَ إِذَا بَلَغَتِ الْمَحِيضَ، لَمْ تَصْلُحْ أَنْ يُرَى مِنْهَا إِلَّا هَذَا وَهَذَا، وَأَشَارَ إِلَى وَجْهِهِ وَكَفَّيْهِ

"Asma binti Abu Bakar menemui Rasulullah ﷺ dengan mengenakan pakaian tipis, maka beliau berpaling darinya dan bersabda: 'Wahai Asma, sesungguhnya perempuan apabila telah mengalami haid, tidak boleh terlihat darinya kecuali ini dan ini,' seraya menunjuk wajah dan kedua telapak tangannya."

Analisis sanad menemukan dua persoalan utama. Pertama, *inqitha' al-sanad*: Abu Dawud menyatakan bahwa Khalid bin Duraik dinyatakan oleh Abu Dawud sendiri tidak pernah bertemu 'Aisyah (*lam yudrik 'Aisyah*), sehingga riwayat ini berstatus *mursal*/*munqathi'*. Kedua, Sa'id bin Basyir al-Azdi dinilai daif oleh mayoritas ulama (*munkar al-hadits* dan *laisa bi qawiyy al-hadits*). Penilaian ini diperkuat oleh catatan bahwa al-Walid bin Muslim dikenal melakukan *tadlis al-taswiyah*, yaitu menggugurkan perawi lemah di antara dua perawi tsiqah sehingga sanad tampak lebih kuat daripada keadaan sebenarnya[74].

Berdasarkan kelemahan tersebut, hadis ini dikategorikan *dha'if* dari segi sanad, meskipun secara matan tidak bertentangan dengan QS. al-Nur [24]: 31:

وَقُل لِّلْمُؤْمِنَٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَٰرِهِنَّ وَيَحْفَظْنَ فُرُوجَهُنَّ وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا

"Katakanlah kepada perempuan yang beriman hendaklah mereka menjaga pandangannya, memelihara kemaluannya, dan tidak menampakkan perhiasannya kecuali yang (biasa) terlihat."

Sayyid Qutb, sebagaimana dikutip oleh Miftah dalam tafsir *Fi Zhilalil Qur'an* menjelaskan bahwa ayat tersebut memberikan pelajaran sekaligus peringatan kepada perempuan mukminah untuk tidak menampakkan perhiasan – yang dalam konteks ini ditafsirkan sebagai bagian tubuh – sehingga dapat membangkitkan hasrat lawan jenis dan

[73] Abu Dawud Sulaiman bin Al-Asy'ats As-Sijistani, 'Izat 'Ubaid Ad-Da'as 'Adiliyid, Dar Ibn Hazm, Sunan Abi Daud, (Bairut, 1418 H1997 M), jilid 4 , 231.
[74] Al-Mizzi, *Tahzibul Kamal Fi Asma'i Al-Rijal*, Jilid 8, 53.

berujung pada perbuatan yang dilarang agama.[75] Dalam kesempatan lain, Quraish Shihab, sebagaimana dikutip oleh Fahmi Siregar, menambahkan bahwa istilah perhiasan yang dimaksud dalam ayat di atas mengarah pada dada Perempuan. Dengan demikian, menurut penafsiran tersebut, al-Qur'an memerintahkan perempuan untuk menutupi dada, sebagaimana juga disebutkan dalam surat al-Ahzab ayat 59.[76]

Maupun hadis riwayat al-Nasa'i, jilid 8, No. 5338, hlm. 209: [77]

فَكَيْفَ تَصْنَعُ النِّسَاءُ بِذُيُولِهِنَّ؟ قَالَ: يُرْخِينَهُ شِبْرًا. قَالَتْ: إِذًا تَنْكَشِفُ أَقْدَامُهُنَّ! قَالَ: فَيُرْخِينَهُ ذِرَاعًا لَا يَزِدْنَ عَلَيْهِ

"'Lalu bagaimana perempuan menyikapi ujung pakaiannya?' Nabi menjawab: 'Hendaklah dijulurkan sejengkal.' 'Kalau begitu telapak kakinya masih tersingkap.' Beliau bersabda: 'Turunkan satu hasta, jangan lebih.'"

Dari ketiga meme hadis yang dianalisis, ditemukan variasi kualitas hadis. Dua hadis yaitu riwayat al-Tirmidzi No. 1173 dan Abu Dawud No. 4104, dikategorikan sahih–hasan, sedangkan satu hadis, yaitu riwayat Abu Dawud No. 4014, dikategorikan daif karena keterputusan sanad dan kelemahan perawinya. Temuan ini menunjukkan bahwa akun @ukhtiakhiantiselfi memublikasikan hadis tentang aurat hanya dalam bentuk terjemahan matan tanpa mencantumkan sanad maupun keterangan kualitas hadis. Hal ini sejalan dengan temuan Yeni Amalia dan Sawaluddin Siregar pada akun dakwah digital lainnya[78] sekaligus melengkapi kajian sebelumnya yang lebih menitikberatkan pemaknaan meme hadis daripada validitasnya.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menghasilkan tiga simpulan utama sesuai dengan rumusan masalah. Pertama, terkait metode dan gambaran umum objek kajian, penelitian ini menggunakan takhrij hadis berdasarkan tema (*bi al-maudhu'*), dengan menelusuri sumber asli hadis pada kitab-kitab induk, mengidentifikasi para perawi dalam sanad, dan menilai kualitas hadis melalui

[75] Miftahul Jannah, Universitas Islam Negeri, and Sumatera Utara, "Korelasi Antara Wanita, Perhiasan, Dan Aurat Dalam Al-Quran Surah An-Nur Ayat 31 Menurut Prespektif Mufassir Nusantara," *Jurnal Ushuluddin* 21, no. 1 (December 13, 2024): 63–90, https://doi.org/10.51900/USHULUDDIN.V21I1.22518.

[76] Fahmi Randa Siregar et al., "Etika Pencegahan Asusila Dalam Tafsir Surah An-Nur Ayat 30–31: Studi Komparatif Tafsir Al-Misbah Dan Al-Maraghi," *Islam & Contemporary Issues* 5, no. 1 (2025), https://doi.org/https://doi.org/10.57251/ici.v5i1.1748.

[77] Aḥmad ibn Shuʿayb al-Nasāʾī, *Sunan al-Nasāʾī* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1991), Jilid 8, 209.

[78] Amalia and Siregar, "Mediatisasi Hadis Di Instagram: Pemaknaan Hadis Dalam Akun Kprsyariah.Co.Id Dan Kreditrumahsyariah.Info."

pendekatan jarh wa ta'dil. Akun Instagram @ukhtiakhiantiselfi telah aktif sejak November 2016, memiliki lebih dari 120 ribu pengikut dan 2.353 unggahan, serta secara konsisten membahas aurat dan etika berpakaian muslimah melalui meme hadis tanpa sanad lengkap. Konten akun tersebut merujuk pada artikel dari situs-situs keislaman, tetapi naskah ini menyatakan bahwa tidak ada mekanisme verifikasi khusus terhadap kualitas hadis sebelum konten diunggah.

Kedua, tiga meme hadis yang dikaji membahas hadis riwayat al-Tirmidzi No. 1173 tentang "perempuan adalah aurat", hadis riwayat Abu Dawud No. 4104 tentang paha sebagai aurat, dan hadis riwayat Abu Dawud No. 4014 tentang bagian tubuh perempuan yang boleh tampak (wajah dan telapak tangan). Ketiganya ditempatkan dalam diskursus fikih yang lebih luas. Keempat mazhab fikih pada dasarnya bersepakat mengenai kewajiban menutup aurat, meskipun berbeda dalam merinci batasannya. Sementara itu, pandangan kontemporer Muhammad Syahrur dan M. Quraish Shihab yang lebih fleksibel dalam menafsirkan batas aurat menuai kritik karena dianggap tidak sejalan dengan ijmak jumhur ulama.

Ketiga, hasil *takhrij* menunjukkan adanya variasi kualitas pada ketiga hadis tersebut. Hadis riwayat al-Tirmidzi No. 1173 dinilai hasan, sebagaimana penilaian Abu 'Isa al-Tirmidzi (*hasan gharib*). Para perawinya dinilai *tsiqah*; meskipun Qatadah bin Di'amah dikenal melakukan *tadlis*, hadis ini diterima dalam naskah ini karena penggunaan lafaz *haddatsana* yang menunjukkan pendengaran langsung, sehingga dinilai layak dijadikan *hujjah* terkait aurat perempuan. Hadis riwayat Abu Dawud No. 4104 tentang paha dinilai sahih; para perawi yang disebutkan memperoleh penilaian tsiqah, sehingga hadis in dapat dijadikan dalil hukum terkait batas aurat laki-laki. Adapun hadis riwayat Abu Dawud No. 4014 (hadis Asma' binti Abu Bakar) dinilai daif mursal karena sanadnya terputus – Khalid bin Duraik tidak pernah bertemu 'Aisyah – serta karena Sa'id bin Basyir al-Azdi dinilai daif oleh mayoritas ulama. Catatan kritis mengenai praktik tadlis al-taswiyah oleh al-Walid bin Muslim juga disebutkan. Dengan demikian, hadis ini tidak dapat berdiri sendiri sebagai hujjah dan hanya dapat dipertimbangkan sebagai penguat (syahid) jika didukung riwayat lain.

Temuan ini menegaskan bahwa tidak semua hadis yang beredar pada akun @ukhtiakhiantiselfi dinilai sahih atau hasan. Satu dari tiga hadis yang diteliti teridentifikasi daif. Oleh karena itu, literasi hadis di era digital perlu diperkuat, sebab semangat berbagi

pengetahuan keislaman di media sosial tidak selalu disertai ketelitian dalam memverifikasi kualitas hadis.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Tirmidzi, Abu Isa Muhammad Bin Isa Bin Tsurah Bin Musa Bin Ad-Dahhak As-Sulamy Ad-Daris Al-Biqhi. *Al-Jami' Al-Shahih*. Beirut: Dar Al-Gharb, 1998.

Amalia, Yeni, And Sawaludin Siregar. "Mediatisasi Hadis Di Instagram: Pemaknaan Hadis Dalam Akun Kprsyariah.Co.Id Dan Kreditrumahsyariah.Info." *AL FAWATIH Jurnal Kajian Al-Qur'an Dan Hadis* 5, No. 1 (2024): 93–109. Https://Doi.Org/10.24952/Alfawatih.V5i1.11125.

Ariyanto, And Et.Al. "Meninjau Kembali Batas Aurat Dalam Fiqh (Pendekatan Lughaw Ī Dan Maqāṣ Idi Dalam Memahami Qs. An-Nur 30-31)." *Jurnal Manajemen Dakwah* 4, No. 1 (2024): 14–15.

Aulia, Hilma, And Elsa Zakiah. "Pemanfaatan Media Digital Sebagai Sarana Dakwah Islam Di Era Modern : Peluang, Tantangan, Strategi, Dan Implikasi Terhadap Pemahaman Keagamaan Masyarakat Sosial." *Karakter: Jurnal Riset Ilmu Pendidikan Islam* 3, No. 2 (2026): 164–75. Https://Doi.Org/10.61132/Karakter.V3i2.2227.

Baso, Muthmainnah. "Aurat Dan Busana." *Jurnal Al-Qadā'u* 2, No. 2 (2015): 195.

Faruq, Umar. "Tentang Aurat Laki-Laki." *Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis* 3, No. 1 (2013): 104–6.

Firmansyah, Siddik, And Marisa Rizki. "Hadis Dan Media Sosial Sebagai Alat Dakwah Di Instagram: Studi Ilmu Hadis." *Istinarah: Riset Keagamaan, Sosial Dan Budaya* 5, No. 2 (2023). Https://Doi.Org/10.31958/Istinarah.V5i2.8279.

Haitomi, Faisal, Muhammad Ali Fuadi, Nufiar, And Hengki Desri Mulyadi. "Relevansi Batas Aurat Laki-Laki Di Era Kontemporer: Studi Maqashidi Atas Hadis Sunan Darul Qutni No. 771." *Tajdid* 23, No. 2 (2024): 408–9.

Henderi Kusmidi. "Konsep Batasan Aurat Dan Busana Muslimah Dalam Perspektif Hukum Islam." *El-Afkar* 5, No. 1 (2016).

Herman, M N Ghaffar, Muh Arfan Rahman, Tasbih, And Muh Sabir Maidin. "Digitalisasi Hadis : Perkembangan Dan Dampaknya Terhadap Pembelajaran Islam Masa Kini." *Al-Ubudiyah: Jurnal Pendidikan Dan Studi Islam* 7, No. 1 (2026): 26–33. Https://Doi.Org/10.55623.

Iskandar, Riki, And Danang Firstya Adji. "Menutup Aurat Dalam Pandangan Ulama Kontemporer." *Jurnal Ilmu-Ilmu Keislaman* 12, No. 11 (2022): 38.

Jannah, Miftahul, Universitas Islam Negeri, And Sumatera Utara. "Korelasi Antara Wanita, Perhiasan, Dan Aurat Dalam Al-Quran Surah An-Nur Ayat 31 Menurut Prespektif Mufassir Nusantara." *Jurnal Ushuluddin* 21, No. 1 (December 13, 2024): 63–90. Https://Doi.Org/10.51900/USHULUDDIN.V21I1.22518.

Khoiri, M Alim. "Rekonsruksi Aurat (Analisis Pemikiran Syahrur)." *Universum* 9, No. 2

(2015): 152.

Ladaa, La Alaudin. "Aurat Perempuan Bagi Laki-Laki AjnĀbĪyyah Perspektif Fiqh MuqĀranah Tinjauan Histori." *Tahkim* 12, No. 1 (2016).

Lainuvar. "Revolusi Digital Dalam Studi Hadis: Takhrij Hadis Melalui Jawami' Al-Kalim." *Al Atsar: Jurnal Ilmu Hadis* 3, No. 1 (2025): 28–50. Https://Doi.Org/Https://Doi.Org/10.37397/Al-Atsarjurnalilmuhadits.V3i1.784.

Mukhyi, Mohammad Abdul. *Metodologi Penelitian Panduan Praktis Penelitian Yang Efektif*. Literasi Nusantara Abadi, 2023.

Putri, Ummi Khairi, Rukaeni, Muh Akbar, And Abbas Baco Miro. "Takhrij Al-Hadis." *JICN: Jurnal Intelek Dan Cendikiawan Nusantara* 3, No. 3 (2026): 8487–96.

Putri, Yumita Anisa, Muhammad Alfaridzi, Mardianto, And Nirwana Anas. "Strategi Pembelajaran Al-Hadis Dan Media Pembelajaran." *Edu Society: Jurnal Pendidikan, Ilmu Sosial, Dan Pengabdian Kepada Masyarakat* 1, No. 2 (2021): 213–27.

Ramadhan, Insan, And Azis Arifin. "Peran Penting Metode Takhrij Dalam Hadist." *Jurnal Kajian Agama Dan Multikulturalisme Indonesia* 3, No. 5 (2024): 162.

Roby, Dae. "Analisis Hadis-Hadis Unjuk Pencapaian (Achievement Display) Dalam Memandang Fenomena Flexing Di Instagram." Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, 2023.

Saefuddin, M W, A S Raharusun, And M D Rodliyana. "Konten Hadis Di Media Sosial: Studi Content Analysis Dalam Jejaring Sosial Pada Akun Lughoty.Com, @Risalahmuslimid, Dan @Thesunnah_Path." *Jurnal Penelitian Ilmu Ushuluddin* 2, No. 1 (2022): 19–49. Https://Doi.Org/10.15575/Jpiu.13580.

Samrida, N Wendry, R Fitria, And A Hidayat. "Hadis Dan Media Sosial : Studi Meme Hadis Tentang Memanjangkan Pakaian Muslimah Dalam Akun Instagram @ Ittiba.Id." *El-Afkar: Jurnal Pemikiran Keislaman Dan Tafsir Hadis* 13, No. 1 (2024). Https://Doi.Org/10.29300/Jpkth.V13i1.3744.

Sidiq, N R I. "Analisis Isi Pesan Yang Terkandung Dalam Meme Hadis (Studi Deskriptif Kuantitatif Pesan Yang Terkandung Dalam Meme Hadis Di Akun Instagram @Nuonline_Id Periode Oktober-Desember 2020)," 2020.

Sihab Rulyawan, Muhamad, And Yoan Maulana Rifki. "Telaah Hukum Menutup Aurat Dan Menjaga Pandangan Di Era Digital Dalam Tafsir Ayat Al-Ahkam Karya Ash-Shabuni." *Jurnal Al Wasith: Jurnal Studi Hukum Islam* 10, No. 1 (2025): 109–10.

Siregar, Fahmi Randa, Khoirul Falah Pulungan, Achyar Zein, And Rahayu Fuji Astuti. "Etika Pencegahan Asusila Dalam Tafsir Surah An-Nur Ayat 30–31: Studi Komparatif Tafsir Al-Misbah Dan Al-Maraghi." *Islam & Contemporary Issues* 5, No. 1 (2025). Https://Doi.Org/Https://Doi.Org/10.57251/Ici.V5i1.1748.

Suryadilaga, Muhammad Alfatih, And Yofie AF. *Hadis Dan Media : Sejarah, Perkembangan Dan Transformasinya*, 2020. Https://Doi.Org/10.1080/09243453.2020.1858119.

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

HADIS LARANGAN KEPEMIMPINAN PEREMPUAN ANTARA *FIQH AL-HADITH* DAN *HERMENEUTIKA*: Studi Kritis Atas Penafsiran Kontemporer

Afifaturrahman
Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember, Indonesia
afifaaaah30@gmail.com

Muhammad Ilyas
Program Studi Ilmu Hadits
Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah Imam Syafi'i Jember, Indonesia
muhammadilyasabdurrohim@gmail.com

ABSTRACT

The hadith concerning women's leadership has generated differing interpretations between the classical fiqh al-ḥadīth approach and contemporary hermeneutics. This study aims to examine the hadith from the perspective of classical fiqh al-ḥadīth, describe Fatima Mernissi's interpretation, and analyze the methodological differences between these two approaches. This study employs library research with a qualitative-comparative approach, examining classical hadith commentaries (sharḥ) and Mernissi's seminal work, The Veil and the Male Elite. The findings indicate that classical scholars interpreted the hadith by considering its chain of transmission (sanad), the reliability of its transmitters, its textual content (matn), its historical context, and its legal implications. They also acknowledged differences of opinion regarding women's eligibility to serve in judicial positions. In contrast, Mernissi emphasizes the historical, social, and political dimensions of the hadith, particularly those related to Abu Bakrah and the Battle of the Camel. A critical analysis suggests that several aspects of Mernissi's arguments warrant reconsideration, particularly her association of Abu Bakrah's testimony with his credibility as a hadith transmitter, her interpretation of the Battle of the Camel as a basis for inferring motives behind the transmission of the hadith, and her conflation of al-Tabari's position on qaḍā' (judicial authority) with political leadership in general. Both approaches consider historical context, but classical scholars use it to explain the circumstances surrounding the hadith's emergence (asbāb al-wurūd) and its legal implications, whereas Mernissi uses it to question the use of the hadith and the credibility of its transmitter. Therefore, historical context should be examined alongside the chain of transmission,

transmitter reliability, textual content, and scholarly interpretations to ensure a comprehensive understanding of the hadith.

Keywords: *hadith; women's leadership; fiqh al-ḥadīth; Fatima Mernissi; hermeneutics.*

ABSTRAK

Hadis tentang kepemimpinan perempuan memunculkan perbedaan pemahaman antara pendekatan *fiqh al-ḥadīth* klasik dan hermeneutika kontemporer. Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji hadis tersebut dalam perspektif *fiqh al-ḥadīth* klasik, mendeskripsikan pemahaman Fatima Mernissi, serta menganalisis perbedaan metodologis antara kedua pendekatan tersebut. Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif-komparatif yang mengkaji kitab-kitab *syarah* hadis dan karya utama Mernissi, *The Veil and the Male Elite*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa ulama klasik memahami hadis dengan mempertimbangkan sanad, kredibilitas perawi, matan, konteks historis, dan implikasi hukum. Selain itu, mereka mencatat adanya perbedaan pendapat mengenai kewenangan perempuan dalam peradilan. Sementara itu, Mernissi menekankan aspek historis, sosial, dan politik, terutama yang berkaitan dengan Abu Bakrah dan Perang Jamal. Analisis kritis menunjukkan bahwa sebagian argumentasi Mernissi perlu ditinjau kembali, khususnya dalam menghubungkan kesaksian Abu Bakrah dengan kredibilitasnya sebagai perawi hadis, menafsirkan konteks Perang Jamal sebagai dasar dugaan mengenai motif periwayatan, serta menyamakan pendapat al-Tabari tentang *qadā'* dengan kepemimpinan politik secara umum. Kedua pendekatan tersebut sama-sama memperhatikan konteks historis, tetapi ulama klasik menggunakannya untuk menjelaskan sebab *wurud* dan implikasi hukum, sedangkan Mernissi menggunakannya untuk mempertanyakan penggunaan hadis dan kredibilitas perawi. Oleh karena itu, konteks historis perlu dikaji bersama sanad, kredibilitas perawi, matan, dan penjelasan ulama agar pemahaman terhadap hadis tetap komprehensif.

Kata kunci: hadis; kepemimpinan perempuan; *fiqh al-ḥadīth*; Fatima Mernissi; hermeneutika.

A. PENDAHULUAN

Ilmu hadis memiliki kedudukan yang sangat penting setelah Al-Qur'an karena berbagai hukum Islam dibangun berdasarkan hadis. Allah ﷻ berfirman:

﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ الْهَوَى * إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى ﴾

"Dan tidaklah dia berbicara menurut kemauan hawa nafsunya. Ucapannya itu tidak lain hanyalah wahyu yang diwahyukan."(QS. al-Najm [53]: 3–4)[79]

[79] Al-Qur'an, QS. an-Najm [53]: 3–4.

Ayat tersebut menjadi salah satu dasar bagi kedudukan petunjuk Rasulullah ﷺ dalam penyampaian ajaran agama. Oleh karena itu, para ulama memberikan perhatian besar terhadap kesahihan hadis melalui penelitian sanad, matan, dan kredibilitas perawi. Upaya tersebut melahirkan berbagai cabang ilmu hadis yang berfungsi menjaga keabsahan periwayatan sekaligus membantu memahami kandungan hadis.[80] Secara ideal, pemahaman terhadap hadis dibangun berdasarkan metodologi ilmiah yang sistematis dengan menjadikan ilmu sanad dan matan sebagai dua pilar utama kajian hadis agar otoritas dan kemurnian sunah tetap terjaga dalam konstruksi hukum dan pemahaman keislaman.

Namun, dalam kenyataannya, hadis Nabi ﷺ menghadapi berbagai bentuk penolakan dan kritik, mulai dari penolakan terhadap hadis hanya didasarkan pada akal, pencelaan terhadap para perawi, hingga penyebaran hadis-hadis palsu.[81] Seiring dengan perkembangan kajian hadis kontemporer, muncul pula pendekatan hermeneutika yang menekankan aspek historis, sosial, dan keterlibatan penafsir dalam proses pemaknaan.[82] Dalam beberapa kasus, pendekatan ini menghasilkan pemahaman yang berbeda dari pendekatan *fiqh al-hadīth* yang bertumpu pada analisis sanad, matan, *asbāb al-wurūd*, serta penjelasan para ulama.

Perbedaan tersebut tampak dalam pemahaman hadis tentang kepemimpinan perempuan. Rasulullah ﷺ bersabda:

« عَنْ أَبِي بَكْرَةَ قَالَ: لَقَدْ نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَيَّامَ الْجَمَلِ، بَعْدَ مَا كِدْتُ أَنْ أَلْحَقَ بِأَصْحَابِ الْجَمَلِ فَأُقَاتِلَ مَعَهُمْ، قَالَ: لَمَّا بَلَغَ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم أَنَّ أَهْلَ فَارِسَ قَدْ مَلَّكُوا عَلَيْهِمْ بِنْتَ كِسْرَى، قَالَ: (لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً)»

Dari Abu Bakrah ia berkata: Allah ﷻ telah memberiku manfaat dengan sebuah kalimat yang pernah aku dengar dari Rasulullah ﷺ pada masa terjadinya Perang Jamal. Saat itu hampir saja aku bergabung dengan أصحاب الجمل dan ikut berperang bersama mereka. Ia berkata: ketika sampai kepada Rasulullah ﷺ kabar bahwa bangsa Persia mengangkat putri Kisra sebagai pemimpin mereka, beliau bersabda: "Tidak akan beruntung suatu kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan."[83]

[80] Umar bin Muslih al-Husaini, *Makānatu as-Sunnah an-Nabawiyyah* (al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1441), 71.

[81] Muḥammad bin Maṭar al-Zahrānī, *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1417), 48.

[82] Nurkholis Hauqola, "HERMENEUTIKA HADIS: Upaya Memecah Kebekuan Teks," *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 1 (2016): 261–84, https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.1.324.

[83] Muhammad bin Isma'il Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari* (Dar Ibn Katsir, 1414), 4:1610.

Hadis ini termasuk salah satu hadis yang paling sering diperdebatkan dalam studi Islam kontemporer karena para pengkajinya bertolak dari kerangka metodologis yang berbeda. Pendekatan *fiqh al-ḥadīth* berpijak pada kaidah-kaidah baku ilmu hadis, sedangkan hermeneutika memberikan penekanan lebih besar pada konteks historis dan peran penafsir dalam membentuk makna.

Kajian mengenai hadis larangan kepemimpinan perempuan telah dilakukan melalui beragam pendekatan. Selma Zahra Kamila dkk. (2026) membandingkan pandangan ulama klasik dan kontemporer mengenai kepemimpinan perempuan dalam hukum Islam.[84] Pada tahun 2025, Musdalipa mengkaji hadis tersebut melalui hermeneutika Fatima Mernissi,[85] sedangkan Lisa Mawarda dan Masruhan menggunakan hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd untuk melakukan reinterpretasi terhadap hadis larangan kepemimpinan perempuan.[86] Pada tahun 2024, Irvan Nur Andrian dan Rizki Amar menerapkan pendekatan kontekstual dalam memahami hadis tersebut,[87] sementara Fatichatul Sadiyah dkk. (2024) secara khusus mengkaji pemikiran Fatima Mernissi mengenai kepemimpinan perempuan, termasuk kritiknya terhadap periwayatan Abu Bakrah.[88] Pada tahun yang sama, Abdurrahman Saleh dan Marwan Mas'ud (2024) menelaah hadis larangan kepemimpinan perempuan melalui *takhrij* dan menilai penggunaan Perang Jamal sebagai dalil kebolehan kepemimpinan perempuan sebagai sesuatu yang anomali.[89] Sebelumnya, Wahidul Anam dan Mubaidi Sulaeman (2022) mengkaji

[84] Selma Zahra Kamila dkk., "Kepemimpinan Perempuan Dalam Hukum Islam: (Studi Terhadap Pandangan Ulama Klasik Dan Kontemporer)," *Al-Zayn : Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026).

[85] Musdalipa Musdalipa, "Hermeneutika Hadits Fatima Mernissi (Implikasi terhadap Hadis Kepemimpinan Perempuan)," *Akhlak : Jurnal Pendidikan Agama Islam dan Filsafat* 2, no. 4 (2025): 156–69, https://doi.org/10.61132/akhlak.v2i4.1343.

[86] Lisa Mawarda dan Masruhan Masruhan, "Reinterpretasi Hadis Larangan Kepemimpinan Perempuan: Telaah Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd," *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 14, no. 2 (2025): 297–314, https://doi.org/10.35878/islamicreview.v14i2.1677.

[87] Irvan Nur Andrian dan Rizki Amar, "PENDEKATAN KONTEKSTUAL DALAM MEMAHAMI HADIS DAN APLIKASINYA TERHADAP HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN," *YUSTISI* 11, no. 3 (2024): 185–93, https://doi.org/10.32832/yustisi.v11i3.17885.

[88] Fatichatul Sadiyah dkk., "FATIMA MERNISSI'S THOUGHTS ABOUT WOMEN'S LEADERSHIP," *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 6, no. 1 (2024): 313–34, https://doi.org/10.47006/ijierm.v6i1.315.

[89] Abdurrahman Saleh dan Marwan Mas'ud, "Anomali Istidlal Perang Jamal terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 2, no. 2 (2025): 38–51, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v2i2.431.

reinterpretasi hadis kepemimpinan perempuan melalui perspektif *maqāṣid al-syarī'ah*,[90] sedangkan Syamsul Bakri (2020) menggunakan pendekatan historis dalam mengkaji kepemimpinan perempuan dalam Islam berdasarkan hadis.[91] Pada tahun yang sama, Al Ahsani (2020) menelaah kepemimpinan perempuan dari perspektif pemikiran Saʿīd Ramaḍān al-Būṭī.[92]

Berbagai penelitian tersebut menunjukkan bahwa hadis kepemimpinan perempuan telah dikaji secara luas. Sebagian besar penelitian tersebut berorientasi pada pemaknaan hadis yang dapat dipertemukan dengan realitas kontemporer. Namun, kajian yang secara khusus mempertemukan metodologi *fiqh al-ḥadīth*an hermeneutika Fatima Mernissi untuk menguji perbedaan mendasar di antara keduanya, baik dari segi metodologi maupun implikasinya, masih terbatas. Pemikiran Mernissi dipilih karena menawarkan pembacaan kritis terhadap hadis Abu Bakrah dengan menyoroti konteks historis, konteks sosial, dan posisi perawi sehingga menghasilkan pemaknaan yang berbeda dari tradisi keilmuan hadis. Dengan demikian, kebaruan penelitian ini terletak pada analisis komparatif-kritis yang tidak hanya membandingkan hasil penafsiran, tetapi juga mengkaji prinsip-prinsip metodologis yang mendasarinya serta menilai penafsiran Mernissi berdasarkan prinsip-prinsip keilmuan hadis.

Penelitian ini bertujuan untuk mengkaji pemahaman terhadap hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam perspektif *fiqh al-hadīth* klasik, menganalisis pemikiran hermeneutika Fatima Mernissi dalam memahami hadis tersebut, serta membandingkan perbedaan metodologis antara *fiqh al-hadīth* klasik dan hermeneutika Fatima Mernissi beserta implikasinya terhadap pemahaman hadis tentang kepemimpinan perempuan.

[90] Wahidul Anam dan Mubaidi Sulaeman, "Reinterprestasi Hadis Mesoginik Kepemimpinan Wanita Dalam Musnad Ahmad Perspektif Maqasid Al-Shariah," *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 3 (2022), https://doi.org/10.29240/alquds.v6i3.5172.

[91] Syamsul Bakri, "WOMENS LEADERSHIP IN ISLAM: A HISTORICAL PERSPECTIVE OF A HADITH," *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 5, no. 2 (2020): 219–34, https://doi.org/10.22515/islimus.v5i2.3276.

[92] Nasirudin Al Ahsani, "Kepemimpinan Perempuan pada Masyarakat dalam Perspektif Saʿīd Ramaḍān Al-Būṭī: Telaah Hadis Misoginis," *Al Hikmah* 18, no. 1 (2020).

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*), yaitu penelitian yang bertumpu pada bahan tertulis berupa kitab, buku, dan artikel ilmiah tanpa melakukan penelitian lapangan.[93] Pendekatan yang digunakan adalah kualitatif-komparatif karena penelitian ini berupaya memahami pemaknaan hadis tentang kepemimpinan perempuan dalam dua kerangka metodologis, kemudian membandingkannya secara sistematis. Pendekatan *fiqh al-ḥadīth* dipahami sebagai metode memahami hadis yang bertumpu pada kritik sanad dan matan, *asbāb al-wurūd*, serta penjelasan ulama dalam kitab-kitab syarah hadis. Sementara itu, hermeneutika dipahami sebagai pendekatan untuk memahami teks yang menekankan konteks historis dan sosial serta keterlibatan penafsir dalam proses pemaknaan.[94]

Sumber data penelitian ini terdiri atas data primer dan data sekunder. Data primer meliputi kitab-kitab syarah hadis, seperti *Fatḥ al-Bārī* karya Ibn Hajar, *Kashf al-Musykil* karya Ibn al-Jauzī, *Nayl al-Awṭār* karya al-Syaukānī, dan *Subul al-Salām* karya al-Ṣan'ānī, serta karya Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, dalam edisi terjemahan Mary Jo Lakeland. Adapun data sekunder berupa buku dan artikel jurnal yang membahas hadis tentang kepemimpinan perempuan, pemikiran Mernissi, serta metodologi ilmu hadis. Data dikumpulkan melalui teknik dokumentasi, yaitu dengan menelusuri, membaca, dan mencatat bagian-bagian yang relevan dari sumber-sumber tersebut sesuai dengan rumusan masalah penelitian.[95]

Data dianalisis secara kualitatif melalui tiga tahap, yaitu kondensasi data, penyajian data, dan penarikan kesimpulan.[96] Pada tahap kondensasi data, informasi dari kitab-kitab *syarah* hadis dikelompokkan berdasarkan aspek sanad dan perawi, matan dan konteks historis, serta implikasi hukum. Sementara itu, data dari karya Mernissi dikelompokkan berdasarkan penelusuran historis, kritik terhadap perawi, dan pembahasan pandangan para fukaha. Pada tahap penyajian data, kedua kelompok data dipaparkan secara deskriptif, kemudian dibandingkan. Selanjutnya, argumen Mernissi dievaluasi secara kritis berdasarkan kaidah ilmu

[93] Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Yayasan Obor Indonesia, 2004).
[94] Hauqola, "HERMENEUTIKA HADIS."
[95] Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan*.
[96] Matthew B. Miles dkk., *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*, 3 ed. (SAGE Publications, 2014).

hadis, terutama pembedaan antara *al-syahādah* dan *al-riwāyah*, prinsip keadilan sahabat, serta keterangan ulama mengenai konteks dan cakupan hadis. Melalui tahapan tersebut, penelitian ini diharapkan menghasilkan kesimpulan yang menjawab rumusan masalah.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hadis Kepemimpinan Perempuan dalam Perspektif *Fiqh Al-Hadits* Klasik

Perawi hadis ini adalah seorang sahabat bernama Abu Bakrah, yang memiliki nama lengkap Nufai' bin al-Haris bin Kaladah bin 'Amr ats-Tsaqafi. Ia merupakan seorang sahabat yang masyhur dengan kunyahnya, meskipun terdapat pendapat yang menyebutkan bahwa nama aslinya adalah Masruh. Abu Bakrah memeluk Islam di Thaif, kemudian menetap di Bashrah hingga wafat di sana pada tahun 51 atau 52 H.[97] Dengan demikian, Abu Bakrah dikenal dalam khazanah periwayatan hadis sebagai salah seorang sahabat Nabi ﷺ yang meriwayatkan sejumlah hadis, termasuk hadis tentang kepemimpinan perempuan yang menjadi objek kajian dalam penelitian ini.

Hadis tersebut disabdakan Rasulullah ﷺ ketika beliau menerima kabar bahwa bangsa Persia mengangkat putri Kisra, yaitu Būrān binti Syirawaih bin Abrawaiz, sebagai penguasa setelah ayahnya wafat. Dalam riwayat yang dinukil oleh al-Ismā'īlī, Abu Bakrah menyatakan bahwa ketika terjadi Perang Jamal, ia teringat sabda Nabi ﷺ tersebut sehingga meyakini bahwa pasukan yang dipimpin Sayyidah 'Aisyah tidak akan memperoleh kemenangan. Namun, Ibn Hajar menegaskan bahwa sikap Abu Bakrah bukanlah bentuk penolakan terhadap tujuan Sayyidah 'Aisyah. Menurutnya, tujuan beliau bersama para sahabat adalah melakukan ishlah dan menuntut penegakan hukum terhadap pembunuh Khalifah 'Utsman, bukan merebut kekuasaan. Berdasarkan riwayat-riwayat lain, Ibn Hajar juga menjelaskan bahwa Abu Bakrah memilih untuk tidak terlibat dalam peperangan antarsesama kaum muslimin dan mengambil sikap netral dalam konflik yang terjadi saat itu.[98]

Ibn Hajar memahami hadis tersebut tidak semata-mata berdasarkan makna lahiriahnya, tetapi juga dengan mempertimbangkan konteks historis kemunculannya. Menurutnya, hadis

[97] Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-Ashqalani, *Taqrib at-Tahzib* (Dar Ar-Rasyid, 1406), 565.
[98] Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Al-Maktabah As-Salafiah, 1380), 13:56.

tersebut berkaitan dengan pengangkatan putri Kisra sebagai penguasa Persia sehingga pemahamannya tidak dapat dilepaskan dari sebab *wurūd* hadis. Beliau juga mengaitkan hadis tersebut dengan sikap Abu Bakrah dalam Perang Jamal sebagai salah satu bentuk penerapan pemahaman sahabat terhadap sabda Nabi ﷺ. Dalam aspek hukum, Ibn Hajar menjelaskan bahwa mayoritas ulama mensyaratkan laki-laki untuk menduduki jabatan *qāḍī* dan menjadikan hadis tersebut sebagai salah satu dalil dalam persoalan itu. Meskipun demikian, terdapat perbedaan pendapat di kalangan fuqaha. Ibn Jarir al-Tabari, sebagaimana dinukil oleh Ibn Hajar, membolehkan perempuan menjalankan fungsi peradilan dalam perkara yang kesaksiannya dapat diterima, sedangkan sebagian ulama Malikiyyah memberikan kebolehan secara mutlak. Dengan demikian, pembahasan Ibn Hajar memperlihatkan adanya perbedaan pendapat fukaha mengenai keterlibatan perempuan dalam jabatan *qādī*, di samping penjelasan tentang konteks historis hadis dan penerapannya dalam memahami sikap Abu Bakrah.[99]

Pemahaman mengenai pentingnya konteks historis juga ditemukan dalam penjelasan Ibn al-Jauzī. Dalam *Kashf al-Musykil min Hadīth al-Sahīhayn*, beliau menjelaskan bahwa hadis tersebut disabdakan ketika Rasulullah ﷺ menerima kabar tentang pergantian kekuasaan di Persia hingga akhirnya Būrān binti Kisra menjadi penguasa. Menurutnya, keadaan tersebut kemudian terbukti dengan tidak stabilnya urusan pemerintahan mereka. Ibn al-Jauzī memaknai *al-falāh* sebagai tercapainya sesuatu yang diinginkan dan menjelaskan bahwa pengaturan urusan membutuhkan kesempurnaan pertimbangan, sedangkan *naqs* (kekurangan) perempuan dipandang sebagai penghalang. Berdasarkan hal tersebut, beliau menyimpulkan bahwa hadis ini menjadi dalil bahwa perempuan tidak dapat memegang jabatan kepemimpinan (*al-imārah*), peradilan (*al-qadā'*), maupun kewenangan dalam akad nikah.[100] Pola penafsiran Ibn al-Jauzī menunjukkan karakteristik *fiqh al-ḥadīth* klasik yang memadukan penjelasan sebab *wurūd*, analisis kebahasaan, dan *istinbāṭ* hukum dalam memahami hadis.

Dalam *Syarḥ al-Mishkāt*, penjelasan yang dikemukakan oleh *muḥaqqiq*, Dr. ‘Abd al-Ḥamīd Hindāwī, menyatakan bahwa perempuan tidak layak menjadi imam atau hakim karena kedua jabatan tersebut menuntut keterlibatan langsung dalam mengurus urusan kaum

[99] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:56.
[100] Abdurrahman bin ‘Aly bin muhammad Ibn al-Jauzī, *Kashf al-Musykil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn* (Dar al-Wathan, t.t.), 2:16.

muslimin. Selain itu, perempuan dipandang memiliki *naqṣ* (kekurangan), sedangkan peradilan termasuk bentuk otoritas yang sempurna (*kamāl al-wilāyāt*), sehingga jabatan tersebut dipandang hanya layak bagi laki-laki yang dianggap memenuhi kesempurnaan yang disyaratkan. Selanjutnya, frasa *lan yufliḥa qawm* dipahami sebagai pemberitahuan bahwa bangsa Persia tidak akan mencapai keberhasilan pada masa mendatang. Penjelasan tersebut juga mengandung isyarat tentang keberhasilan bangsa Arab dan ditaklukkannya Persia sebagai salah satu bentuk mukjizat Nabi ﷺ.[101]

Perincian mengenai perbedaan pendapat tersebut juga ditemukan dalam *Manḥat al-'Allām fī Syarḥ Bulūgh al-Marām*. Karya ini menukil tiga pendapat mengenai perempuan dalam jabatan *qaḍā'*. Pendapat pertama, yang dinyatakan sebagai pendapat jumhur, tidak membolehkan perempuan menjadi *qāḍī*. Pendapat kedua membolehkan perempuan menjadi *qāḍī* dalam seluruh perkara dan dinisbatkan kepada Ibn Jarir al-Tabari. Adapun pendapat ketiga, yang dinisbatkan kepada ulama Hanafiyyah dan Ibn Hazm, membolehkan perempuan menjalankan fungsi *qaḍā'* dalam perkara yang kesaksiannya dapat diterima, yaitu selain perkara *ḥudūd* dan *qiṣāṣ*.[102] Dalam argumentasi yang mendukung kebolehan tersebut, hadis Abu Bakrah dipahami berkaitan dengan *al-wilāyah* dan kekuasaan pemerintahan, bukan dengan fungsi peradilan. Mereka membedakan antara perempuan sebagai penguasa (*ḥākim*) dan perempuan sebagai *qāḍī* yang menjalankan serta menerapkan hukum syariat. Namun, penulis *Manḥat al-'Allām* menolak pendapat tersebut dan memilih pendapat jumhur dengan memahami hadis sebagai larangan menyerahkan urusan-urusan umum kepada perempuan.[103]

Pembahasan serupa juga ditemukan dalam *Tawḍīḥ al-Aḥkām min Bulūgh al-Marām*. Dalam menjelaskan hadis Abu Bakrah, penulis menyatakan bahwa hadis tersebut menjadi dasar pembahasan mengenai *wilāyah* perempuan dan menyebutkan pendapat jumhur ulama, di antaranya Malik, al-Syafi'i, dan Ahmad, yang tidak membolehkan perempuan memegang kewenangan tersebut. Di sisi lain, dinukil pendapat ulama Hanafiyyah yang membolehkan

[101] al-Husain bin Abdillah At-Tibi, *Syarḥ al-Mishkāt* (Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417), 8:2574.
[102] Abdullāh bin Sālih al-Fawzān, *Minhat al-'Allām fī Syarh Bulūgh al-Marām* (Dar Ibn Jauzi, 1426), 9:443.
[103] al-Fawzān, *Minhat al-'Allām fī Syarh Bulūgh al-Marām*, 9:443–44.

perempuan menjalankan kewenangan dalam perkara hukum, kecuali perkara *ḥudūd*.[104] Keterangan ini menunjukkan bahwa dalam literatur fikih *muta'akhkhirin*, hadis Abu Bakrah tetap menjadi dasar pembahasan mengenai kewenangan perempuan, sementara penerapannya dalam bidang peradilan memperlihatkan adanya perbedaan pendapat di antara para fukaha.

Sementara itu, Ibn al-Mulaqqin dalam *al-Tawḍīḥ li Syarḥ al-Jāmi'al-Ṣaḥīḥ* menjelaskan bahwa sebelum kekuasaan Persia diserahkan kepada seorang perempuan, telah terjadi pergantian hingga empat belas penguasa dalam kurun waktu satu tahun. Berdasarkan hadis tersebut, beliau memahami bahwa perempuan tidak dapat menduduki jabatan sebagai imam, pemimpin, maupun hakim. Namun, Ibn al-Mulaqqin juga mencatat adanya perbedaan pendapat di kalangan ulama mengenai jabatan peradilan bagi perempuan. Ibn Jarir al-Tabari berpandangan bahwa perempuan diperbolehkan menduduki jabatan hakim. Pendapat serupa dinisbatkan oleh Ibn Khuwaiz Mandad kepada Imam Malik, sedangkan Abu Hanifah membolehkan perempuan menjabat sebagai hakim dalam perkara-perkara yang kesaksiannya dapat diterima menurut syariat. Selain itu, beliau menukil *istinbāṭ* al-Khattābī bahwa perempuan tidak dapat menjadi wali nikah, baik bagi dirinya sendiri maupun bagi orang lain.[105] Dengan demikian, pemahaman Ibn al-Mulaqqin terhadap hadis ini tidak hanya menempatkannya dalam konteks peristiwa politik Persia, tetapi juga menguraikan implikasi fikihnya serta keragaman pendapat ulama mengenai otoritas perempuan dalam kepemimpinan, peradilan, dan perwalian.

Selain itu, al-Khattābī dalam *A'lām al-Hadīs* menjelaskan bahwa hadis *"Suatu kaum tidak akan beruntung apabila menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan"* menunjukkan bahwa perempuan tidak diperkenankan menduduki posisi kepemimpinan maupun menjadi hakim di tengah masyarakat. Beliau juga menjadikan hadis tersebut sebagai dasar untuk menyatakan bahwa perempuan tidak berwenang menikahkan dirinya sendiri ataupun menjadi wali nikah bagi perempuan lain. Dengan demikian, al-Khattābī memahami hadis ini sebagai dalil yang memiliki implikasi hukum terhadap berbagai bentuk otoritas

[104] Abd al-Raḥmān bin 'Abd Allāh al-Bassām, *Tawdīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām* (Maktabah Al-Asadi, 1423), 7:184.

[105] Umar bin Ali bin Ahmad Ibnu al- Mulaqqin, *At-Taudīh li Syarh al-Jāmi' as-Sahih* (Dar an-Nawadir, 1429), 1:611.

publik dan kewenangan hukum yang, menurut pandangannya, tidak diberikan kepada perempuan.[106]

Al-Ṣan'ānī dalam *al-Tanwīr Syarḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr* menjelaskan bahwa frasa *lan yufliḥa* berarti memperoleh kebaikan atau keberhasilan. Menurutnya, suatu kaum yang mempercayakan kepemimpinan urusan mereka kepada perempuan tidak akan meraih keberhasilan karena adanya *naqṣ* (kekurangan) dan *ḍa'f* (kelemahan) pada perempuan. Selain itu, seorang pemimpin dituntut untuk tampil di hadapan rakyat, sedangkan perempuan dipandang sebagai *'awrah* sehingga dianggap tidak sesuai untuk menjalankan tugas tersebut. Beliau menjelaskan bahwa hadis ini disabdakan ketika Rasulullah ﷺ memperoleh informasi mengenai pengangkatan Būrān binti Kisra sebagai pemimpin Kerajaan Persia. Oleh karena itu, al-Ṣan'ānī menyimpulkan bahwa perempuan tidak layak memegang jabatan peradilan, memberikan fatwa, maupun menjalankan berbagai urusan umum kaum muslimin. Beliau juga mengaitkan hadis tersebut dengan sikap Abu Bakrah yang menolak pergi bersama Sayyidah 'Aisyah ke Bashrah untuk berperang, kemudian meriwayatkan hadis tersebut.[107]

Pemahaman tersebut kembali ditegaskan oleh al-Ṣan'ānī dalam *Subul al-Salām*. Menurutnya, hadis *lan yufliḥa qawmun wallaw amrahum imra'atan* menjadi dalil tentang tidak diperbolehkannya perempuan memegang kewenangan hukum dan otoritas umum di tengah kaum muslimin. Meskipun syariat menetapkan perempuan sebagai pemimpin di rumah suaminya, hal tersebut tidak menjadikannya berwenang mengurus urusan umum. Al-Ṣan'ānī juga mengemukakan adanya perbedaan pendapat, yaitu pendapat ulama Hanafiyyah yang membolehkan perempuan menangani perkara hukum selain *ḥudūd*, sedangkan Ibn Jarir al-Tabari membolehkannya secara mutlak. Menurutnya, hadis tersebut merupakan pemberitahuan bahwa kaum yang menyerahkan urusan mereka kepada seorang perempuan tidak akan mencapai keberhasilan. Oleh karena itu, mereka dilarang melakukan hal-hal yang menyebabkan hilangnya keberhasilan dan diperintahkan untuk mengusahakan hal-hal yang menjadi sebab tercapainya *al-falāḥ*.[108]

[106] Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad Al-Khattabi, *A'lām al-Hadīs* (Jami'ah Ummu al-Qura, 1409), 3:1787.

[107] Muhammad bin IsmMuhammad bin Isma'ila'il As-Shan'ani, *At-Tanwīr Syarh al-Jāmi' as-Saghīr* (Maktabah Dar as-Salam, 1432), 9:123.

[108] Muhammad bin Isma'il As-Shan'ani, *Subul al-Salām* (Dar Ibn Jauzi, 1433), 8:64.

Pandangan yang sejalan juga dikemukakan oleh al-Syaukānī dalam *Nayl al-Awṭār*. Beliau menjelaskan bahwa hadis *lan yufliḥa qawm* menjadi dalil bahwa perempuan tidak termasuk pihak yang berhak memegang otoritas atau jabatan pemerintahan (*al-wilāyāt*). Oleh karena itu, suatu kaum tidak diperbolehkan mengangkat perempuan untuk jabatan tersebut karena menghindari hal-hal yang menyebabkan tidak tercapainya *al-falāḥ* merupakan suatu kewajiban. Beliau kemudian menukil pendapat dalam *Fatḥ al-Bārī* bahwa mayoritas ulama mensyaratkan laki-laki untuk menduduki jabatan hakim, meskipun terdapat pendapat ulama Hanafiyyah yang membolehkan perempuan menjadi hakim dalam perkara selain *ḥudūd*, serta pendapat Ibn Jarir al-Tabari yang membolehkannya secara mutlak. Pendapat jumhur tersebut diperkuat dengan alasan bahwa jabatan peradilan memerlukan kemampuan dalam mempertimbangkan perkara (*ra'y*), sedangkan dalam redaksi yang dikutip al-Syaukānī, pertimbangan perempuan dipandang tidak sempurna, khususnya dalam forum laki-laki. Selain itu, beliau juga mengemukakan argumentasi berdasarkan hadis Buraidah yang menggunakan lafaz *"rajulun wa rajulun"*, yang menurut pemahamannya menunjukkan bahwa perempuan tidak termasuk dalam cakupan jabatan tersebutng menurut pemahamannya menunjukkan keluarnya perempuan dari cakupan jabatan tersebut.[109]

Berdasarkan pemaparan di atas, dapat dipahami bahwa kajian ulama *fiqh al-ḥadīth* terhadap hadis kepemimpinan perempuan tidak terbatas pada analisis tekstual terhadap sanad dan matan, tetapi juga mempertimbangkan berbagai aspek lain dalam memahami hadis. Dalam penjelasan mereka, konteks historis kemunculan hadis, khususnya peristiwa pengangkatan Būrān binti Kisra sebagai penguasa Persia, menjadi bagian penting dalam proses pemahaman. Selain itu, pemahaman dan praktik sahabat, analisis kebahasaan, serta penarikan implikasi hukum juga digunakan dalam memahami hadis. Dengan demikian, pendekatan *fiqh al-ḥadīth* terhadap hadis ini menunjukkan keterpaduan antara teks, konteks historis, dan *istinbāṭ* hukum, meskipun setiap ulama memiliki titik tekan dan hasil pemahaman yang berbeda.

[109] Muhammad bin 'Ali bin Muhammad Al-Syaukānī, *Nayl al-Awtār* (Dar al-Hadis, 1413), 8:304.

2. Pemikiran Hermeneutika Fatima Mernissi dalam Memahami Hadis Kepemimpinan Perempuan

Fatima Mernissi (1940–2015) adalah seorang sosiolog, penulis, dan cendekiawan asal Maroko yang lahir di Kota Fez pada tahun 1940. Ia menempuh pendidikan tinggi di Mohamed V University, Rabat, kemudian melanjutkan pendidikannya di Prancis dan Amerika Serikat hingga memperoleh gelar doktor dari Brandeis University. Sejak dekade 1980-an, Mernissi mengajar di Mohamed V University dan mengembangkan karier sebagai sosiolog, penulis, novelis, serta penggiat masyarakat sipil. Karya-karyanya banyak membahas persoalan perempuan, masyarakat Muslim, relasi gender, serta hubungan antara Islam dan kehidupan sosial. Salah satu karya pentingnya adalah *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (1987), yang membahas persoalan perempuan melalui penelaahan terhadap sumber-sumber keagamaan, termasuk Al-Qur'an dan hadis. Mernissi meninggal dunia di Rabat pada 30 November 2015.[110]

Pemikiran Fatima Mernissi mengenai perempuan berangkat dari perhatiannya terhadap posisi perempuan dalam kehidupan sosial, terutama yang berkaitan dengan diskriminasi, pemenuhan hak sebagai warga negara, serta keterbatasan perempuan dalam memasuki ruang publik yang masih banyak didominasi oleh laki-laki. Dalam kerangka pemikirannya, kondisi tersebut juga berkaitan dengan perubahan sosial pascakolonialisme dan proses modernisasi yang melahirkan berbagai bentuk marginalisasi baru terhadap perempuan. Mernissi juga berpandangan bahwa persoalan perempuan tidak dapat dilepaskan dari relasi antara kekuasaan politik dan kerangka keagamaan yang berkembang dalam masyarakat Muslim. Berdasarkan perhatian tersebut, ia kemudian mengkaji kembali berbagai pemahaman keagamaan yang berkaitan dengan posisi perempuan, termasuk hadis-hadis yang membahas perempuan dan perannya dalam kehidupan publik.[111]

Dalam mengkaji hadis tentang kepemimpinan perempuan, Fatima Mernissi menerapkan metode yang dikenal sebagai *double investigation*, yaitu pendekatan penyelidikan yang melibatkan dimensi historis dan metodologis. Melalui metode tersebut, Mernissi tidak

[110] Fatima Sadiqi, "Biographical Sketch of Fatema Mernissi (1940–2015)," *Middle East Studies Association*, Januari 2018.

[111] Rizal Faturohman Purnama, "Hadis Misoginis dan Pengembangan Masyarakat Islam Perspektif Fatima Mernissi," *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 225–26, https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.2747.

hanya memperhatikan teks hadis, tetapi juga menelusuri pihak yang menyampaikan hadis, keadaan yang melatarbelakangi penyampaiannya, serta waktu, tempat, dan pihak-pihak yang berkaitan dengan penyampaian hadis. Penelusuran tersebut juga mencakup identitas perawi dan kondisi historis yang berkaitan dengan riwayat tersebut. Metode ini kemudian diterapkan Mernissi dalam mengkaji hadis yang diriwayatkan oleh Abu Bakrah mengenai kepemimpinan perempuan.[112]

Dalam penyelidikan historisnya, Mernissi terlebih dahulu menelusuri latar belakang peristiwa yang dikaitkan dengan kemunculan hadis tersebut. Abu Bakrah meriwayatkan bahwa hadis mengenai kepemimpinan perempuan disampaikan setelah Nabi Muhammad ﷺ mendengar berita tentang bangsa Persia yang mengangkat seorang perempuan sebagai penguasa setelah wafatnya Kisra. Mernissi kemudian menelusuri keadaan politik Persia pada masa tersebut dengan merujuk pada sumber-sumber sejarah dan penjelasan mengenai pergantian kekuasaan setelah kematian Kisra. Penelusuran tersebut mencakup rangkaian pergantian kekuasaan dalam keluarga kerajaan Persia yang menjadi latar belakang historis berita yang sampai kepada Rasulullah ﷺ. Berdasarkan konteks tersebut, Mernissi menghubungkan riwayat Abu Bakrah dengan situasi politik Persia yang melatarbelakangi penyampaian hadis sebagaimana diriwayatkan dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*.[113]

Selain menelusuri konteks politik Persia, Mernissi menghubungkan hadis tersebut dengan dinamika politik pada masa Perang Jamal. Menurut penelusurannya, Abu Bakrah berada di Basrah ketika terjadi konflik antara pihak ‘Ali bin Abi Thalib dan kelompok yang bersama ‘Aisyah. Dalam situasi tersebut, Abu Bakrah memilih untuk tidak terlibat dalam konflik dan mengaitkan sikapnya dengan hadis mengenai kepemimpinan perempuan. Mernissi kemudian membandingkan sikap Abu Bakrah dengan sikap beberapa sahabat lain yang juga memilih untuk tidak terlibat dalam konflik. Abu Musa al-Asy‘ari, misalnya, dikemukakan sebagai sahabat yang mengaitkan sikap tidak terlibat tersebut dengan kekhawatiran terhadap *fitnah* dan konflik di antara kaum muslimin, sedangkan Abu Bakrah menghubungkan sikapnya dengan hadis yang secara khusus membahas kepemimpinan perempuan. Dengan demikian,

[112] Fatima Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam* (t.t.), 49–58.
[113] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 49.

Mernissi mencatat adanya perbedaan dalam cara para sahabat menjelaskan sikap mereka terhadap konflik politik tersebut. Dalam uraian Mernissi, penuturan Abu Bakrah mengenai hadis tersebut ditempatkan dalam konteks setelah Perang Jamal, ketika ‘Aisyah telah mengalami kekalahan.[114]

Dalam kaitannya dengan kemunculan kembali hadis tersebut, Mernissi juga mempertanyakan alasan Abu Bakrah mengingat hadis yang disebut telah didengarnya dari Nabi Muhammad ﷺ sekitar dua puluh lima tahun sebelumnya ketika Perang Jamal berlangsung. Penelusuran terhadap waktu dan konteks kemunculan kembali hadis tersebut menjadi bagian dari pembahasan Mernissi mengenai riwayat Abu Bakrah dalam konteks Perang Jamal.[115] Pertanyaan tersebut menjadi pintu masuk bagi penyelidikan Mernissi terhadap perawi hadis. Melalui metode *double investigation*, ia tidak berhenti pada teks dan peristiwa yang melatarbelakanginya, tetapi juga menelusuri keadaan perawi serta situasi politik ketika hadis itu disampaikan kembali.

Dalam pembahasan mengenai perawi hadis, Mernissi memberikan perhatian khusus kepada Abu Bakrah sebagai sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut. Dalam hal ini, ia mengemukakan prinsip yang dinisbahkan kepada Imam Malik mengenai pentingnya memperhatikan pihak yang menjadi sumber periwayatan, termasuk pengetahuan dan karakter moralnya. Berdasarkan prinsip tersebut, Mernissi menelusuri latar belakang Abu Bakrah, termasuk persoalan ketidakpastian mengenai nasab atau garis keturunannya. Mernissi menyebutkan bahwa Abu Bakrah merupakan seorang budak yang kemudian dibebaskan ketika memeluk Islam. Ketika biografi para sahabat disusun, muncul kesulitan dalam menelusuri garis keturunannya karena identitas ayahnya tidak diketahui secara jelas. Persoalan tersebut ditempatkan Mernissi dalam pembahasan yang lebih luas mengenai kedudukan sosial orang-orang yang garis keturunannya tidak dapat ditelusuri dalam masyarakat Arab.[116]

Selain persoalan nasab, Mernissi membahas keterlibatan Abu Bakrah dalam perkara al-Mughirah ibn Shu‘bah. Abu Bakrah bersama beberapa orang lainnya memberikan kesaksian

[114] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, 56–57.

[115] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, 49–50.

[116] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women’s Rights in Islam*, 50–51.

dalam perkara tersebut, tetapi kesaksian yang disampaikan tidak memenuhi ketentuan pembuktian yang diperlukan. Akibatnya, Abu Bakrah dan beberapa saksi lainnya dikenai hukuman *qażf*. Peristiwa tersebut kemudian ditempatkan Mernissi dalam pembahasan mengenai kelayakan Abu Bakrah sebagai sumber periwayatan hadis. Dengan mengaitkan peristiwa tersebut dengan prinsip yang dinisbahkan kepada Imam Malik mengenai penilaian terhadap pihak yang menjadi sumber periwayatan, Mernissi mengarahkan pembahasannya pada persoalan status Abu Bakrah sebagai perawi hadis.[117]

Mernissi selanjutnya membahas kedudukan hadis tersebut dalam pandangan para fukaha. Menurut uraiannya, keberadaan hadis dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* tidak menghilangkan perbedaan pandangan di kalangan fukaha mengenai penggunaannya dalam persoalan perempuan dan politik. Dalam konteks tersebut, Mernissi mengemukakan pandangan al-Tabari yang memberikan ruang bagi perempuan untuk terlibat dalam persoalan tertentu yang berkaitan dengan pengambilan keputusan dan otoritas. Pembahasan mengenai al-Tabari tersebut ditempatkan Mernissi sebagai bagian dari uraian tentang adanya perbedaan pemahaman di kalangan ulama terhadap hadis kepemimpinan perempuan.[118]

Dengan demikian, pembahasan Fatima Mernissi mengenai hadis kepemimpinan perempuan dalam *The Veil and the Male Elite* mencakup kajian tentang latar belakang kemunculan hadis dalam konteks politik Persia, penggunaannya kembali dalam konteks Perang Jamal, serta kedudukan Abu Bakrah sebagai perawi. Perhatian Mernissi terhadap Abu Bakrah meliputi persoalan nasab, perkara kesaksian dalam kasus al-Mughirah ibn Shu‘bah dan hukuman *qażf*, serta pertanyaan mengenai kemunculan kembali hadis setelah rentang waktu sekitar dua puluh lima tahun. Berdasarkan pembahasan tersebut, Mernissi menyimpulkan bahwa Abu Bakrah merupakan perawi yang ditolak sehingga hadis yang diriwayatkannya tidak dapat diterima. Meskipun hadis tersebut tercantum dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Mernissi menyatakan bahwa kedudukannya tetap menjadi perdebatan di kalangan fukaha. Ia juga

[117] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 58–60.

[118] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 60–61.

mengemukakan bahwa hadis tersebut digunakan sebagai argumen untuk membatasi keterlibatan perempuan dalam proses pengambilan keputusan politik.[119]

3. Analisis Kritis terhadap Pemahaman Fatima Mernissi

Abu Bakrah al-Tsaqaf رضي الله عنه merupakan salah seorang sahabat Nabi ﷺ yang dikenal dengan nama Nufai‘ bin Masrūḥ. Dalam literatur *rijāl al-ḥadīth*, ditemukan sejumlah pendapat mengenai nama dan nasabnya, antara lain Nufai‘ bin al-Ḥārith bin Kaldah dan Nufai‘ bin Masrūḥ. Terdapat pula riwayat yang menyebutkan bahwa ayahnya merupakan seorang budak milik al-Ḥārith bin Kaldah, sehingga nasabnya dinisbatkan kepada tokoh tersebut.[120] Perbedaan informasi biografis semacam ini menjadi salah satu aspek yang dikaji dalam literatur *rijāl*, termasuk dalam kitab *Tahdhīb al-Kamāl* karya al-Mizzī, yang memuat biografi para periwayat, guru dan murid mereka, serta penilaian ulama terhadap kredibilitasnya.[121] Meskipun terdapat perbedaan riwayat mengenai nasab tersebut, para ulama tetap menempatkan Abu Bakrah sebagai sahabat Nabi ﷺ dan memberikan penilaian positif terhadap kedudukannya. Ibn ‘Abd al-Barr menyebutnya sebagai salah seorang فُضَلَاءِ الصَّحَابَةِ (Sahabat yang memiliki keutamaan),[122] sedangkan Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-‘Ijlī menyebut Abu Bakrah sebagai salah seorang sahabat Rasulullah ﷺ yang terbaik.[123] *Kitab al-Istī‘āb* sendiri memuat lebih dari 3.500 biografi sahabat dan menjadi rujukan penting bagi ulama setelahnya dalam kajian biografi sahabat.[124] Oleh karena itu, perbedaan riwayat mengenai nasab Abu Bakrah perlu dibedakan dari penilaian terhadap kedudukannya sebagai sahabat dan periwayat hadis.

[119] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 58–61.

[120] Muhammad bin Ahmad al-Dzahabī, *Tadzhīb Tadzhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Al-Faruq Al-Haditsah, 1425), 9:237.

[121] Ahmad Al Haitami dan Ali Tantowi, "Historiografi Penulisan Hadis di Syam: Studi Komparatif atas Metodologi Al-Mizzi dan Adz-Dzahabi dalam Rijāl al-Hadis," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 4, no. 1 (2026), https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/1193.

[122] Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn ‘Abd al-Barr, *al-Istī‘āb fī Ma‘rifat al-Ashāb* (Maktabat Nahḍat Miṣr, 1380), 4:1614.

[123] Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥmān al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl* (Mu'assasat al-Risālah, 1400), 6:30.

[124] Zaky Muhammad Aqil, "KAJIAN KITAB AL-ISTIʿĀB FĪ MAʿRIFAT AL-AṢḤĀB: METODOLOGI DAN SISTEMATIKA PENULISAN BIOGRAFI SAHABAT DALAM KITAB AL-ISTIʿĀB KARYA IBN ʿABD AL-BARR," *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025): 1–19, https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i2.1132.

Dalam konteks hadis kepemimpinan perempuan, Abu Bakrah memiliki posisi penting karena merupakan perawi hadis «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً» yang menjadi dasar dalam pembahasan mengenai kepemimpinan perempuan.[125] Mernissi kemudian mempersoalkan kredibilitas Abu Bakrah melalui peristiwa kesaksiannya terhadap al-Mughirah bin Syu'bah, yang berujung pada penerapan *hadd al-qadzf* terhadap Abu Bakrah dan dua saksi lainnya.[126] Analisis kritis berikut difokuskan pada tiga hal, yaitu hubungan peristiwa *qadzf* dengan kredibilitas periwayatan Abu Bakrah, penempatan konteks Perang Jamal dalam penuturan hadis, dan penisbatan pendapat al-Tabari tentang *qadā'* kepada kepemimpinan politik secara umum.

Mernissi mempertanyakan kredibilitas Abu Bakrah sebagai perawi hadis dengan menyoroti peristiwa kesaksiannya terhadap al-Mughirah bin Syu'bah. Dalam riwayat 'Abd al-Razzāq disebutkan bahwa Abu Bakrah, Nafi' bin al-Harith, dan Syibl bin Ma'bad memberikan kesaksian terhadap al-Mughirah, sedangkan Ziyad bin Abihi sebagai saksi keempat tidak melanjutkan kesaksiannya. Ziyad hanya menyatakan bahwa ia melihat suatu keadaan yang buruk dan mencurigakan, tanpa memberikan kesaksian zina secara tegas. Karena kesaksian yang memenuhi ketentuan pembuktian tidak mencapai jumlah yang dipersyaratkan, 'Umar bin al-Khattab menjatuhkan *hadd al-qadzf* kepada tiga orang saksi tersebut, termasuk Abu Bakrah.[127] Hal ini menunjukkan bahwa penerapan *hadd al-qadzf* berkaitan dengan tidak terpenuhinya ketentuan pembuktian zina, bukan dengan adanya penetapan bahwa ketiga saksi tersebut terbukti berdusta. Dengan demikian, hukuman *qadzf* yang diterima Abu Bakrah tidak serta-merta menunjukkan bahwa kesaksiannya merupakan suatu kebohongan.

Peristiwa tersebut kemudian menjadi penting karena berkaitan dengan status kesaksian Abu Bakrah setelah dijatuhkannya hukuman *qadzf*. Al-Bukhari menempatkan riwayat tersebut dalam pembahasan mengenai kesaksian orang yang melakukan *qadzf*. Setelah menjatuhkan hukuman kepada Abu Bakrah, Syibl bin Ma'bad, dan Nafi', 'Umar meminta mereka untuk bertaubat seraya menyatakan: «مَنْ تَابَ قَبِلْتُ شَهَادَتَهُ», yang berarti, "Barang siapa bertaubat, aku akan menerima kesaksiannya." Al-Bukhari juga menukil pendapat Abu al-Zināḍ bahwa

[125] Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, 4:161.
[126] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 58–60.
[127] 'Abd al-Razzāq al-Ṣan'ānī, *Al-Musannaf* (Dār al-Tasīl, 1437), 7:326.

praktik yang berlaku di Madinah adalah diterimanya kesaksian orang yang melakukan *qadzf* apabila ia menarik kembali pernyataannya dan memohon ampun kepada Allah ﷻ. Al-Sya'bi dan Qatadah berpendapat bahwa kesaksian orang tersebut dapat diterima apabila ia mendustakan dirinya sendiri setelah menjalani hukuman.[128] Pembahasan tersebut menunjukkan bahwa persoalan yang muncul dalam perkara al-Mughirah berkaitan dengan status penerimaan kesaksian (*al-syahādah*) setelah terjadinya *qadzf*.

Atas dasar itu, pembedaan antara *al-syahādah* dan *al-riwāyah* menjadi penting dalam menilai implikasi peristiwa *qadzf* terhadap kedudukan Abu Bakrah sebagai perawi hadis. Ibn Hajar menukil penjelasan al-Ismā'īlī yang membedakan antara kesaksian dan periwayatan, karena kesaksian memiliki tuntutan verifikasi yang lebih ketat yang tidak diberlakukan dengan cara yang sama dalam periwayatan, seperti persyaratan jumlah saksi, status kemerdekaan, dan ketentuan lainnya.[129] Dalam konteks Abu Bakrah, perbedaan tersebut menunjukkan bahwa persoalan yang muncul setelah peristiwa kesaksiannya terhadap al-Mughirah berkaitan dengan penerimaan kesaksiannya dalam perkara hukum, bukan secara otomatis dengan penerimaan atau penolakan riwayat hadis yang disampaikannya. Ibn Hajar juga menukil kesimpulan al-Muhallab bahwa mendustakan diri sendiri bukan merupakan syarat mutlak bagi diterimanya taubat seorang yang dikenai hukuman qadzf, karena Abu Bakrah tidak mendustakan dirinya sendiri, namun periwayatannya tetap diterima oleh kaum Muslimin dan diamalkan.[130]

Berdasarkan uraian tersebut, penggunaan peristiwa *qadzf* Abu Bakrah sebagai dasar untuk mempersoalkan penerimaan riwayatnya perlu ditinjau kembali. Mernissi menjadikan peristiwa hukuman *qadzf* yang dialami Abu Bakrah dalam perkara kesaksian terhadap al-Mughirah sebagai salah satu pertimbangan dalam mempersoalkan kredibilitasnya sebagai perawi hadis.[131] Namun, berdasarkan penjelasan Ibn Hajar melalui keterangan al-Ismā'īlī dan al-Muhallab, persoalan tersebut berada dalam ranah *al-syahādah*, sedangkan penerimaan hadis berada dalam ranah *al-riwāyah*. Perbedaan keduanya menunjukkan bahwa persoalan penerimaan kesaksian dalam suatu perkara hukum tidak secara otomatis berimplikasi pada

[128] Muhammad Bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, vol. 6 (Dar Ibn Katsir, 1414).
[129] Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Al-Maktabah As-Salafiah, 1380), 5:256.
[130] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 5:256.
[131] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 58–60.

tertolaknya periwayatan hadis. Hal ini diperkuat oleh keterangan bahwa Abu Bakrah tidak mendustakan dirinya sendiri dalam perkara tersebut, tetapi riwayatnya tetap diterima dan diamalkan oleh kaum Muslimin. Dengan demikian, menjadikan hukuman *qadzf* Abu Bakrah sebagai dasar langsung untuk menolak riwayatnya memerlukan pembuktian lebih lanjut, karena konsekuensi hukum yang berlaku terhadap kesaksiannya tidak dapat begitu saja dipindahkan kepada statusnya sebagai perawi hadis.[132]

Selanjutnya, Mernissi mempersoalkan kemunculan kembali hadis yang diriwayatkan Abu Bakrah dalam konteks Perang Jamal, khususnya mengenai penuturan Abu Bakrah terhadap hadis yang telah didengarnya dari Nabi Muhammad ﷺ setelah berlalu waktu yang cukup panjang. Dalam penelusurannya, Mernissi membandingkan sikap Abu Bakrah dengan Abu Musa al-Asy'ari yang juga memilih untuk tidak terlibat dalam konflik tersebut. Menurut Mernissi, Abu Musa menjelaskan sikap tidak terlibatnya dengan kekhawatiran terhadap fitnah dan pertikaian di antara kaum Muslimin, sedangkan Abu Bakrah mengaitkan sikapnya dengan hadis yang menyebut kepemimpinan perempuan. Mernissi mencatat bahwa di antara para sahabat dan penduduk Basrah yang memilih untuk tidak terlibat dalam konflik, Abu Bakrah merupakan pihak yang mengaitkan sikap tersebut dengan jenis kelamin salah satu pihak yang terlibat. Dalam uraian tersebut, Mernissi menempatkan penuturan Abu Bakrah mengenai hadis dalam konteks setelah berlangsungnya Perang Jamal, ketika posisi 'Aisyah telah mengalami kekalahan.[133]

Keterangan Ibn Hajar memberikan gambaran yang perlu diperhatikan terkait konteks waktu hadis tersebut menjadi pertimbangan bagi Abu Bakrah. Ibn Hajar menjelaskan bahwa ketika terjadi Perang Jamal, Abu Bakrah hampir bergabung dengan pihak yang bersama 'Aisyah, kemudian hadis yang telah didengarnya dari Rasulullah ﷺ menjadi pengingat baginya. Perkara ini tampak dalam penjelasan Ibn Hajar terhadap riwayat Abu Bakrah: "نَفَعَنِي اللَّهُ بِكَلِمَةٍ سَمِعْتُهَا مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَيَّامَ الْجَمَلِ". Ibn Hajar menerangkan bahwa frasa "أَيَّامَ الْجَمَلِ" berkaitan dengan "نَفَعَنِي", bukan dengan "سَمِعْتُهَا", sehingga maknanya adalah bahwa Allah

[132] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 5:256.
[133] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 53.

memberikan manfaat kepada Abu Bakrah melalui hadis tersebut pada masa Perang Jamal. Ia kemudian menegaskan, "فَإِنَّهُ سَمِعَهَا قَبْلَ ذَلِكَ قَطْعًا", bahwa Abu Bakrah telah mendengar hadis itu sebelum peristiwa tersebut.[134]

Penjelasan tersebut menunjukkan adanya perbedaan antara waktu Abu Bakrah mendengar hadis dan waktu hadis tersebut menjadi pertimbangan dalam sikapnya pada Perang Jamal. Perbedaan ini penting dalam melihat keterangan Mernissi yang menempatkan kemunculan kembali hadis tersebut setelah Perang Jamal, ketika 'Ali telah memperoleh kemenangan atas pihak 'Aisyah. Riwayat yang dijelaskan Ibn Hajar justru menunjukkan bahwa hadis tersebut telah menjadi pertimbangan Abu Bakrah dalam konteks berlangsungnya Perang Jamal, hingga ia menahan diri dari peperangan. Adapun setelah melihat kemenangan 'Ali, Ibn Hajar menyebutkan bahwa Abu Bakrah "استصوب رأيه في ذلك الترك", yakni semakin menganggap tepat keputusannya untuk tidak ikut berperang. Dengan demikian, keterangan Ibn Hajar tidak menunjukkan bahwa Abu Bakrah baru mengingat hadis tersebut setelah kemenangan 'Ali, melainkan bahwa setelah kemenangan tersebut ia semakin membenarkan keputusan sebelumnya untuk menahan diri dari peperangan.[135] Hal ini menunjukkan adanya perbedaan kronologis antara penempatan kemunculan kembali hadis dalam uraian Mernissi dan penjelasan Ibn Hajar mengenai fungsi hadis tersebut dalam sikap Abu Bakrah selama Perang Jamal.

Selain hadis mengenai kepemimpinan perempuan, sikap Abu Bakrah juga ditempatkan dalam konteks kehati-hatian terhadap fitnah dan peperangan antarsesama Muslimin. Ibn Hajar menjelaskan bahwa Abu Bakrah sebelumnya telah memperingatkan al-Ahnaf bin Qais agar tidak terlibat dalam peperangan dan menyampaikan hadis mengenai dua orang Muslim yang saling mengangkat senjata. Al-Muhallab juga menjelaskan bahwa Abu Bakrah pada awalnya sependapat dengan 'Aisyah dalam persoalan tuntutan terhadap darah 'Utsman, tetapi tidak dalam persoalan kepemimpinan. Ketika perselisihan tersebut berkembang menjadi peperangan, Abu Bakrah memilih untuk tidak terlibat.[136]

[134] Ahmad bin 'Ali bin Hajar Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari* (Al-Maktabah As-Salafiah, 1380), 8:128.
[135] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:54.
[136] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:54–56.

Ibn Hajar juga menjelaskan bahwa terdapat perbedaan antara sikap Abu Bakrah dalam persoalan tuntutan darah ‘Utsman dan sikapnya terhadap keterlibatan dalam peperangan. Berdasarkan keseluruhan konteks tersebut, Ibn Hajar menjelaskan bahwa Abu Bakrah tidak berada pada posisi ‘Aisyah maupun ‘Ali dalam persoalan kebolehan berperang antara kaum Muslimin, melainkan memilih sikap *al-kaff*, yaitu menahan diri dari peperangan, sebagaimana sikap Sa’d bin Abi Waqqash, Muhammad bin Maslamah, dan ‘Abdullah bin ‘Umar. Ibn Hajar juga mengkritik pendapat Ibn al-Tīn yang memahami perkataan Abu Bakrah seolah-olah menunjukkan bahwa tanpa keberadaan ‘Aisyah ia akan bergabung dengan Ṭalḥah dan al-Zubair. Menurut Ibn Hajar, pemahaman tersebut mengabaikan adanya posisi ketiga, yaitu sikap menahan diri dari peperangan dalam kondisi *fitnah*. Ia kemudian menegaskan bahwa posisi inilah yang menjadi pendapat yang dapat dijadikan pegangan (*wa hādzā huwa al-mu‘tamad*).[137] Kajian lain tentang Perang Jamal mencatat bahwa keberangkatan ‘Aisyah ke Basrah dimaksudkan untuk mendamaikan pihak-pihak yang bertikai, bukan untuk berperang, dan bahwa sahabat seperti Abu Bakrah tidak sependapat dengan ijtihad tersebut.[138]

Berdasarkan keterangan tersebut, penyebutan hadis oleh Abu Bakrah dalam konteks Perang Jamal tidak hanya dapat ditempatkan dalam persoalan jenis kelamin pihak yang terlibat, tetapi juga dalam konteks sikap menahan diri dari peperangan antarsesama Muslimin. Keterangan Ibn Hajar menunjukkan bahwa hadis tersebut telah menjadi pertimbangan Abu Bakrah ketika menghadapi Perang Jamal, sedangkan Mernissi menempatkan penuturannya dalam narasi setelah peperangan. Perbedaan konteks waktu tersebut penting untuk diperhatikan karena penempatan penuturan hadis setelah kekalahan ‘Aisyah tidak dengan sendirinya menunjukkan bahwa hadis tersebut baru dijadikan dasar setelah peristiwa tersebut. Sebaliknya, keterangan Ibn Hajar memberikan dasar bahwa hadis tersebut telah berfungsi sebagai pertimbangan bagi Abu Bakrah ketika konflik berlangsung.

Setelah persoalan Abu Bakrah dalam konteks Perang Jamal, Mernissi kemudian membahas perbedaan pendapat para fukaha mengenai kedudukan hadis tersebut dalam persoalan perempuan dan politik. Menurutnya, sebagian fukaha menjadikan hadis tersebut sebagai dasar untuk mengecualikan perempuan dari pengambilan keputusan, sedangkan

[137] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:54–56.
[138] Saleh dan Mas’ud, “Anomali Istidlal Perang Jamal terhadap Bolehnya Kepemimpinan Wanita.”

sebagian lainnya tidak menganggap hadis tersebut cukup untuk menghilangkan kewenangan perempuan dalam pengambilan keputusan dan mengecualikan mereka dari politik. Dalam konteks tersebut, Mernissi menyebut al-Tabari sebagai salah seorang ulama yang tidak menjadikan hadis tersebut sebagai dasar yang memadai untuk membatasi kewenangan perempuan dalam pengambilan keputusan dan politik.[139]

Apabila pembahasan tersebut ditelusuri dalam literatur fikih, terdapat penjelasan mengenai cakupan kewenangan yang dikaitkan dengan hadis Abu Bakrah. Dalam *Tawdīh al-Ahkām*, hadis tersebut dijadikan dasar untuk menyatakan bahwa perempuan tidak termasuk pihak yang memiliki kewenangan (*ahl al-wilāyāt*) atas urusan umum kaum Muslimin, dan *qadā'* termasuk di dalam cakupan kewenangan tersebut. Argumentasi ini didasarkan antara lain pada keumuman lafaz *qawm* yang berbentuk nakirah dalam konteks penafian.[140]

Selanjutnya, dalam *Huqūq al-Mar'ah fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyyah* dibahas cakupan lafaz *al-amr* pada sabda Nabi ﷺ«وَلَّوْا أَمْرَهُمُ امْرَأَةً». Dikemukakan pandangan bahwa yang dimaksud dengan *al-amr* dalam hadis adalah *al-imāmah al-kubrā*, dengan mempertimbangkan sebab *wurud* hadis. Pandangan tersebut kemudian dijawab dengan kaidah bahwa yang menjadi pertimbangan adalah keumuman lafaz, bukan kekhususan sebab (*al-'ibrah bi 'umūm al-lafz lā bi khusūs al-sabab*).[141] Dengan demikian, pembahasan mengenai cakupan hadis tidak hanya berkaitan dengan kepemimpinan tertinggi, tetapi juga menyentuh persoalan apakah lafaz hadis dapat dipahami berdasarkan keumumannya dalam berbagai bentuk kewenangan.

Dalam pembahasan mengenai *qadā'*, Ibn Hajar menjelaskan bahwa mayoritas ulama berpendapat perempuan tidak boleh diangkat sebagai *qādī*, sedangkan Ibn Jarir al-Tabari berbeda pendapat dengan menyatakan: «يَجُوزُ أَنْ تَقْضِيَ فِيمَا تُقْبَلُ شَهَادَتُهَا فِيهِ», yaitu perempuan boleh menjalankan fungsi peradilan dalam perkara yang kesaksiannya dapat diterima. Ibn Hajar juga menyebutkan bahwa sebagian ulama Malikiyyah memberikan kebolehan secara

[139] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 60–61.

[140] al-Bassām, *Tawdīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*, 7:184.

[141] Nawal binti Abdul Aziz Al-'ied, *Huqūq al-Mar'ah fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyyah* (Dar Al-Hadharah, 1433), 488.

mutlak.[142] Pendapat mengenai kebolehan tersebut juga dijelaskan dalam literatur fikih dengan mengaitkan fungsi peradilan dengan penerimaan kesaksian perempuan. Al-Zayla'i menerangkan bahwa perempuan dapat menjalankan fungsi peradilan dalam perkara selain *hudūd* dan *qisās*, karena kebolehan kesaksiannya dalam perkara tersebut menjadi dasar bagi kebolehan menjalankan fungsi peradilan. Dalam pembahasan yang sama dinukil pula pendapat al-Syāfi'ī yang menyatakan bahwa perempuan tidak boleh diangkat sebagai *qādī*. Pendapat yang membolehkan perempuan menjalankan fungsi peradilan berargumentasi bahwa perempuan termasuk *ahl al-wilāyah* dan dengan status tersebut memiliki kelayakan untuk memberikan kesaksian maupun menjalankan fungsi peradilan sebagaimana laki-laki.[143]

Keterangan tersebut menunjukkan bahwa persoalan *qadā'* merupakan bagian dari perbedaan pendapat di kalangan fuqaha dan tidak dapat secara langsung disamakan dengan persoalan *al-imāmah al-kubrā* atau seluruh bentuk kepemimpinan politik. Pendapat al-Ṭabari yang dinukil Ibn Hajar secara spesifik berkaitan dengan kebolehan perempuan menjalankan fungsi *qadā'* dalam perkara yang kesaksiannya dapat diterima. Sementara itu, Mernissi menempatkan al-Tabari dalam pembahasan yang lebih luas mengenai kewenangan perempuan dalam pengambilan keputusan dan politik.[144] Oleh karena itu, pendapat al-Tabari mengenai *qadā'* perlu dibedakan dari pembahasan mengenai *al-imāmah al-kubrā* dan bentuk kewenangan politik secara umum.

Lalu, pendekatan Mernissi dalam memahami hadis kepemimpinan perempuan menempatkan konteks historis sebagai salah satu unsur penting dalam proses pemaknaan. Ia menelusuri keadaan politik Persia pada saat hadis tersebut disampaikan, peristiwa pengangkatan putri Kisra sebagai penguasa, serta situasi yang melatarbelakangi penggunaan hadis oleh Abu Bakrah dalam Perang Jamal. Penelusuran tersebut menunjukkan bahwa Mernissi tidak memahami hadis hanya berdasarkan redaksi tekstualnya, tetapi juga

[142] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:56.
[143] Utsman bin 'Ali al-Zayla'ī, *Tabyīn al-Haqā'iq* (Al-Mathba'ah Al-Kubra, 1314), 4:187.
[144] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 60–61.

menghubungkannya dengan keadaan sosial dan politik yang melingkupi kemunculan serta penggunaan hadis tersebut.[145]

Penggunaan konteks historis dalam memahami hadis pada dasarnya juga ditemukan dalam tradisi *fiqh al-hadīth* klasik. Ibn Hajar, misalnya, mengaitkan hadis Abu Bakrah dengan berita mengenai pengangkatan putri Kisra sebagai penguasa Persia dan menjelaskan sikap Abu Bakrah dalam Perang Jamal dengan memperhatikan keadaan *fitnah* yang terjadi di antara kaum Muslimin.[146] Ibn al-Jawzi juga menjelaskan hadis tersebut dengan mengaitkannya dengan peristiwa pengangkatan Būrān sebagai penguasa Persia.[147] Demikian pula Ibn al-Mulaqqin dan al-San'ani memasukkan konteks tersebut dalam penjelasan terhadap kandungan hadis.[148] Dengan demikian, perhatian terhadap latar historis hadis bukanlah metode yang berdiri di luar tradisi *fiqh al-hadīth*, tetapi telah menjadi bagian dari penjelasan para ulama hadis dalam memahami hadis Abu Bakrah.

Perbedaan yang tampak dari pembahasan tersebut terletak pada konsekuensi yang ditarik dari konteks historis. Dalam penjelasan ulama hadis yang telah dikaji, konteks historis digunakan untuk menjelaskan sebab wurud, keadaan yang menyertai hadis, serta penerapan maknanya dalam persoalan hukum. Sementara itu, Mernissi menggunakan penelusuran historis tersebut sebagai bagian dari proses untuk mempertanyakan penggunaan hadis dalam pembatasan kewenangan perempuan.[149] Oleh karena itu, keberadaan konteks sejarah tidak dengan sendirinya menjadi dasar untuk menerima atau menolak suatu hadis. Konteks historis perlu ditempatkan bersama dengan penelitian terhadap sanad, perawi, matan, serta penjelasan ulama terhadap cakupan makna hadis. Dengan pendekatan tersebut, konteks sejarah berfungsi sebagai unsur yang memperjelas pemahaman hadis, bukan sebagai satu-satunya dasar dalam menentukan kedudukan dan validitas riwayat.

Selain itu, persoalan kredibilitas Abu Bakrah perlu ditempatkan dalam prinsip *'adālah al-ṣaḥābah*. Al-Qur'an memberikan pujian kepada generasi sahabat, di antaranya melalui

[145] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 56–61.
[146] Al-Ashqalani, *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*, 13:54–56.
[147] Ibn al-Jauzī, *Kashf al-Musykil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, 2:16.
[148] As-Shan'ani, *At-Tanwīr Syarh al-Jāmi' as-Saghīr*, 9:123.
[149] Mernissi, *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*, 60–61.

firman Allah: "وَكَذٰلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا" yang berarti, "Demikianlah Kami menjadikan kamu umat yang adil dan pilihan" (QS. al-Baqarah [2]: 143),[150] serta firman-Nya, "رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ" yang berarti, "Allah rida kepada mereka dan mereka pun rida kepada-Nya" (QS. al-Tawbah [9]: 100).[151] Hal ini diperkuat oleh sabda Nabi ﷺ "خَيْرُ النَّاسِ قَرْنِي" yang berarti, "Sebaik-baik manusia adalah generasiku."[152] Atas dasar nash tersebut, al-Ghazali menjelaskan bahwa menurut ulama salaf dan jumhur khalaf, keadilan para sahabat telah diketahui melalui *ta'dīl* dan pujian Allah terhadap mereka, sehingga tidak diperlukan lagi *ta'dīl* secara individual.[153] Hal ini sejalan dengan keterangan al-Sakhāwī dalam *Fath al-Mughīth* yang menukil adanya ijma' ulama atas keadilan para sahabat, termasuk mereka yang terlibat dalam fitnah, dengan membawa tindakan mereka kepada ijtihad. Dengan demikian, peristiwa *qadzf* yang berkaitan dengan kesaksian Abu Bakrah terhadap al-Mughirah perlu dibedakan dari persoalan keadilan dan penerimaan periwayatannya; hukuman tersebut berkaitan dengan tidak terpenuhinya ketentuan kesaksian dalam perkara zina, bukan dengan penetapan bahwa Abu Bakrah berdusta dalam periwayatan hadis.[154]

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menunjukkan bahwa pemahaman hadis kepemimpinan perempuan dalam perspektif *fiqh al-ḥadīth* klasik didasarkan pada analisis sanad, kredibilitas perawi, matan, konteks historis, dan implikasi hukum, dengan adanya perbedaan pendapat ulama mengenai kewenangan perempuan dalam bidang peradilan. Sementara itu, Fatima Mernissi meninjau hadis tersebut melalui konteks historis dan politik serta mempertanyakan kredibilitas Abu Bakrah sebagai perawi. Analisis kritis terhadap argumentasi tersebut menunjukkan bahwa penilaian Mernissi belum sepenuhnya mempertimbangkan pembedaan metodologis antara *al-syahādah* dan *al-riwāyah*, sehingga persoalan kesaksian Abu Bakrah dalam kasus al-Mughirah

[150] Al-Qur'an, QS. al-Baqarah [2]: 143
[151] Al-Qur'an, QS. al-Tawbah [9]: 100
[152] Muhammad Bin Ismail Al-Bukhari, *Shahih Al-Bukhari*, vol. 2 (Dar Ibn Katsir, 1414).
[153] Muhammad bin Muhammad al-Ghazālī, *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl* (Dar al-kutub al-'Ilmiyah, 1413), 130.
[154] Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān al-Sakhāwī, *Fath al-Mughīth bi Syarh Alfiyyah al-Hadīth* (Maktabah Al-Sunnah, 1424), 4:94.

tidak dapat secara langsung dijadikan dasar untuk menggugurkan kredibilitasnya dalam periwayatan hadis. Demikian pula, keterlibatan Abu Bakrah dalam konteks Perang Jamal tidak dengan sendirinya membuktikan adanya motif politik dalam periwayatan hadis, terlebih keterangan Ibn Hajar menunjukkan bahwa hadis tersebut menjadi pertimbangan Abu Bakrah dalam menentukan sikap terhadap peperangan. Selain itu, pendapat al-Tabari mengenai kewenangan perempuan dalam bidang *qaḍā'* tidak dapat serta-merta diperluas menjadi legitimasi atas kepemimpinan politik perempuan dalam seluruh bentuk dan tingkatannya. Dengan demikian, argumentasi Mernissi memiliki keterbatasan ketika dijadikan dasar untuk menilai kredibilitas periwayat dan menafsirkan implikasi hukum hadis, sebab persoalan tersebut perlu dianalisis dengan mempertimbangkan prinsip kritik periwayatan, keseluruhan konteks hadis, serta ketepatan dalam memahami pendapat ulama. Temuan ini menegaskan pentingnya *fiqh al-ḥadīth* sebagai kerangka metodologis untuk mengevaluasi interpretasi kontemporer secara kritis dan proporsional.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim

Abdul Aziz Al-'ied, Nawal binti. *Huqūq al-Mar'ah fī Daw' al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Dar Al-Hadharah, 1433.

Al Ahsani, Nasirudin. "Kepemimpinan Perempuan pada Masyarakat dalam Perspektif Saʿīd Ramaḍān Al-Būṭī: Telaah Hadis Misoginis." *Al Hikmah* 18, no. 1 (2020).

Al Haitami, Ahmad, dan Ali Tantowi. "Historiografi Penulisan Hadis di Syam: Studi Komparatif atas Metodologi Al-Mizzi dan Adz-Dzahabi dalam Rijāl al-Hadis." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 4, no. 1 (2026). https://ejournal.stdiis.ac.id/index.php/al-atsar/article/view/1193.

Al-Ashqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Vol. 5. Al-Maktabah As-Salafiah, 1380.

Al-Ashqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Vol. 8. Al-Maktabah As-Salafiah, 1380.

Al-Ashqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Fath al-Bari bi Syarh Shahih al-Bukhari*. Vol. 13. Al-Maktabah As-Salafiah, 1380.

Al-Ashqalani, Ahmad bin 'Ali bin Hajar. *Taqrib at-Tahzib*. Dar Ar-Rasyid, 1406.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Vol. 2. Dar Ibn Katsir, 1414.

Al-Bukhari, Muhammad bin Isma'il. *Shahih Al-Bukhari*. Vol. 4. Dar Ibn Katsir, 1414.

Al-Bukhari, Muhammad Bin Ismail. *Shahih Al-Bukhari*. Vol. 6. Dar Ibn Katsir, 1414.

Al-Khattabi, Abu Sulaiman Hamd bin Muhammad. *A'lām al-Hadīs*. Vol. 3. Jami'ah Ummu al-Qura, 1409.

Al-Syaukānī, Muhammad bin 'Ali bin Muhammad. *Nayl al-Awtār*. Vol. 8. Dar al-Hadis, 1413.

Anam, Wahidul, dan Mubaidi Sulaeman. "Reinterprestasi Hadis Mesoginik Kepemimpinan Wanita Dalam Musnad Ahmad Perspektif Maqasid Al-Shariah." *AL QUDS : Jurnal Studi Alquran dan Hadis* 6, no. 3 (2022). https://doi.org/10.29240/alquds.v6i3.5172.

Aqil, Zaky Muhammad. "KAJIAN KITAB AL-ISTIʿĀB FĪ MAʿRIFAT AL-AṢḤĀB: METODOLOGI DAN SISTEMATIKA PENULISAN BIOGRAFI SAHABAT DALAM KITAB AL-ISTIʿĀB KARYA IBN ʿABD AL-BARR." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 3, no. 2 (2025): 1–19. https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v3i2.1132.

As-Shan'ani, Muhammad bin Isma'il. *Subul al-Salām*. Vol. 8. Dar Ibn Jauzi, 1433.

As-Shan'ani, Muhammad bin IsmMuhammad bin Isma'ila'il. *At-Tanwīr Syarh al-Jāmi' as-Saghīr*. Vol. 9. Maktabah Dar as-Salam, 1432.

At-Tibi, al-Husain bin Abdillah. *Syarḥ al-Mishkāt*. Vol. 8. Maktabah Nizār Muṣṭafā al-Bāz, 1417.

Bakri, Syamsul. "WOMENS LEADERSHIP IN ISLAM: A HISTORICAL PERSPECTIVE OF A HADITH." *Indonesian Journal of Islamic Literature and Muslim Society* 5, no. 2 (2020): 219–34. https://doi.org/10.22515/islimus.v5i2.3276.

Bassām, Abd al-Raḥmān bin 'Abd Allāh al-. *Tawdīh al-Ahkām min Bulūgh al-Marām*. Vol. 7. Maktabah Al-Asadi, 1423.

Dzahabī, Muhammad bin Ahmad al-. *Tadzhīb Tadzhīb al-Kamāl fi Asmā' al-Rijāl*. Vol. 9. Al-Faruq Al-Haditsah, 1425.

Fawzān, Abdullāh bin Sālih al-. *Minhat al-'Allām fi Syarh Bulūgh al-Marām*. Vol. 9. Dar Ibn Jauzi, 1426.

Ghazālī, Muhammad bin Muhammad al-. *Al-Mustasfā min 'Ilm al-Usūl*. Dar al-kutub al-'Ilmiyah, 1413.

Hauqola, Nurkholis. "HERMENEUTIKA HADIS: Upaya Memecah Kebekuan Teks." *Jurnal THEOLOGIA* 24, no. 1 (2016): 261–84. https://doi.org/10.21580/teo.2013.24.1.324.

Husaini, Umar bin Muslih al-. *Makānatu as-Sunnah an-Nabawiyyah*. Al-Madīnah al-Munawwarah: al-Jāmi'ah al-Islāmiyyah, 1441.

Ibn 'Abd al-Barr, Yūsuf ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad. *al-Istī'āb fi Ma'rifat al-Ashāb*. Vol. 4. Maktabat Nahḍat Miṣr, 1380.

Ibn al-Jauzī, Abdurrahman bin 'Aly bin muhammad. *Kashf al-Musykil min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*. Vol. 2. Dar al-Wathan, t.t.

Ibnu al- Mulaqqin, Umar bin Ali bin Ahmad. *At-Taudīh li Syarh al-Jāmi' as-Sahih*. Vol. 1. Dar an-Nawadir, 1429.

Irvan Nur Andrian dan Rizki Amar. "PENDEKATAN KONTEKSTUAL DALAM MEMAHAMI HADIS DAN APLIKASINYA TERHADAP HADIS KEPEMIMPINAN PEREMPUAN." *YUSTISI* 11, no. 3 (2024): 185–93. https://doi.org/10.32832/yustisi.v11i3.17885.

Kamila, Selma Zahra, Dhiyaul Akbar, Anugrah Safitri, dan Kurniati. "Kepemimpinan Perempuan Dalam Hukum Islam: (Studi Terhadap Pandangan Ulama Klasik Dan Kontemporer)." *Al-Zayn : Jurnal Ilmu Sosial & Hukum* 4, no. 1 (2026).

Mawarda, Lisa, dan Masruhan Masruhan. "Reinterpretasi Hadis Larangan Kepemimpinan Perempuan: Telaah Hermeneutika Nasr Hamid Abu Zayd." *Islamic Review: Jurnal Riset dan Kajian Keislaman* 14, no. 2 (2025): 297–314. https://doi.org/10.35878/islamicreview.v14i2.1677.

Mernissi, Fatima. *The Veil and the Male Elite: A Feminist Interpretation of Women's Rights in Islam*. t.t.

Miles, Matthew B., A. Michael Huberman, dan Johnny Saldaña. *Qualitative Data Analysis: A Methods Sourcebook*. 3 ed. SAGE Publications, 2014.

Mizzī, Jamāl al-Dīn Abū al-Ḥajjāj Yūsuf ibn 'Abd al-Raḥmān al-. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā' al-Rijāl*. Vol. 6. Mu'assasat al-Risālah, 1400.

Musdalipa Musdalipa. "Hermeneutika Hadits Fatima Mernissi (Implikasi terhadap Hadis Kepemimpinan Perempuan)." *Akhlak : Jurnal Pendidikan Agama Islam dan Filsafat* 2, no. 4 (2025): 156–69. https://doi.org/10.61132/akhlak.v2i4.1343.

Purnama, Rizal Faturohman. "Hadis Misoginis dan Pengembangan Masyarakat Islam Perspektif Fatima Mernissi." *Jurnal Ulunnuha* 10, no. 2 (2021): 221–36. https://doi.org/10.15548/ju.v10i2.2747.

Sadiqi, Fatima. "Biographical Sketch of Fatema Mernissi (1940–2015)." *Middle East Studies Association*, Januari 2018.

Sadiyah, Fatichatul, Muhammad Luthfiyanto, Khadijah A. Bighas, dan Firmansyah. "FATIMA MERNISSI'S THOUGHTS ABOUT WOMEN'S LEADERSHIP." *International Journal of Islamic Education, Research and Multiculturalism (IJIERM)* 6, no. 1 (2024): 313–34. https://doi.org/10.47006/ijierm.v6i1.315.

Sakhāwī, Shams al-Dīn Muḥammad ibn 'Abd al-Rahmān al-. *Fath al-Mughīth bi Syarh Alfiyyah al-Hadīth*. Vol. 4. Maktabah Al-Sunnah, 1424.

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

Ṣan'ānī, 'Abd al-Razzāq al-. *Al-Musannaf*. Vol. 7. Dār al-Tasīl, 1437.

Zahrānī, Muḥammad bin Maṭar al-. *Tadwīn al-Sunnah al-Nabawiyyah*. Dār al-Hijrah li al-Nasyr wa al-Tauzī', 1417.

Zayla'ī, Utsman bin 'Ali al-. *Tabyīn al-Haqā'iq*. Vol. 4. Al-Mathba'ah Al-Kubra, 1314.

Zed, Mestika. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Yayasan Obor Indonesia, 2004.

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

NARASI KEAGAMAAN MAMA GHUFRON DI MEDIA SOSIAL: Analisis Kritis Perspektif Ilmu Hadis

Rabiatil
Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
rabiatil1104@gmail.com

Lafran Karim Amrullah
Fakultas Syariah
Universitas Islam Madinah
bookspire.id@gmail.com

ABSTRACT

The proliferation of unverified religious narratives on social media poses a serious challenge to the purity of Islamic teachings in the digital age. This study aims to critically analyze the religious narratives of Mama Ghufron (Iyus Sugriman) on social media from the perspective of hadith science. Employing a descriptive-analytical qualitative approach through library research and content analysis, this study evaluates these narratives based on naqd al-matan criteria without conducting takhrij and rijal examination, The findings indicate that the hadith man kadzaba 'alayya was transmitted by approximately forty Companions and carries a warning of hellfire for those who fabricate lies in the name of Prophet Muhammad ﷺ. Content analysis identifies four categories of claims considered problematic from the perspective of hadith and creed (‘aqidah): the claim of meeting Prophet Khidir in a conscious state (yaqazah), the citation of "hadiths" without verifiable sanad, the claim of direct communication with angels deemed contradictory to nash qat'i, and the claim of "studying under Allah" for forty years, which clashes with the hadith la nabiyya ba'di. All of these claims satisfy the established indicators of maudhu' hadith and substantially contravene the doctrinal principles of Ahlus Sunnah wal Jama'ah. The study concludes that the phenomenon should be viewed within the framework of the prohibition against lying in the name of the Prophet, without determining individual intent which cannot be ascertained. Furthermore, the study recommends strengthening hadith literacy and consistent application of tabayun by Muslim communities, Islamic institutions, and universities as a response to religious disinformation in digital spaces.

Keywords: hadith, Mama Ghufron, social media

ABSTRAK

Maraknya narasi keagamaan yang tidak terverifikasi di media sosial menjadi tantangan serius bagi kemurnian ajaran Islam pada era digital. Penelitian ini bertujuan menganalisis secara kritis narasi keagamaan Mama Ghufron (Iyus Sugriman) di media sosial dari perspektif ilmu hadis. Dengan pendekatan kualitatif deskriptif-analitis melalui studi kepustakaan dan analisis konten, penelitian ini mengevaluasi narasi tersebut berdasarkan kaidah *naqd al-matan* tanpa melakukan *takhrij* dan kajian *rijal*. Hasil penelitian menunjukkan bahwa hadis man kadzaba 'alayya diriwayatkan oleh sekitar empat puluh sahabat dan memuat ancaman neraka bagi orang yang berdusta atas nama Nabi Muhammad ﷺ. Analisis konten mengidentifikasi empat kategori klaim yang dinilai bermasalah dari perspektif hadis dan akidah: pengakuan bertemu Nabi Khidir dalam kondisi terjaga (*yaqazah*), penyebutan "hadis" tanpa sanad yang dapat diverifikasi, klaim komunikasi langsung dengan malaikat yang dinilai bertentangan dengan *nash qat'i*, serta pengakuan "bersekolah kepada Allah" selama empat puluh tahun yang berbenturan dengan hadis *la nabiyya ba'di*. Penelitian ini menyimpulkan bahwa fenomena tersebut perlu ditinjau dalam kerangka larangan berdusta atas nama Nabi, tanpa menyimpulkan niat individual yang tidak dapat dipastikan. Penelitian ini merekomendasikan penguatan literasi hadis dan penerapan tabayun secara konsisten oleh masyarakat Muslim, lembaga keislaman, dan perguruan tinggi sebagai respons terhadap disinformasi keagamaan di ruang digital.

Kata Kunci: hadis, Mama Ghufron, media sosial

A. PENDAHULUAN

Perkembangan teknologi komunikasi digital telah membawa perubahan mendasar dalam pola distribusi informasi keagamaan di kalangan umat Islam. Media sosial seperti YouTube, TikTok, Instagram, dan WhatsApp kini menjadi kanal utama penyebaran konten dakwah yang menjangkau jutaan pengguna secara instan.[155] Karakteristik media digital yang cepat, luas, dan minim proses verifikasi memungkinkan berbagai narasi keagamaan menyebar dalam waktu singkat, termasuk narasi yang tidak memiliki dasar ilmiah. Di satu sisi, kemudahan ini membuka akses masyarakat terhadap materi keislaman; di sisi lain, ia menciptakan celah besar bagi beredarnya informasi yang tidak terverifikasi, bahkan konten yang secara substansi bertentangan dengan prinsip-prinsip agama.[156] Tidak sedikit masyarakat yang menerima dan menyebarkan informasi keagamaan hanya karena disampaikan oleh figur yang dianggap

[155] Arfian Suryasuciramdhan dkk., "Youtube Sebagai Media Dakwah: (Analisis Isi Pesan Dakwah Ustadz Hannan Attaki Dalam Tema 'Mengatasi Sifat Yang Sering Berkeluh Kesah')," *Al Fuadiy Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (Juni 2024): 21–29, https://doi.org/10.55606/af.v6i1.882.
[156] Imam Alfi dkk., "THE TRANSFORMATION OF RELIGIOUS PRACTICES OF DIGITAL UMMAH IN THE AGE OF ALGORITHMS," *Al Qalam*, 2025.

karismatik atau memiliki pengikut yang banyak,[157] tanpa terlebih dahulu memeriksa validitas sumber dan kesesuaiannya dengan ajaran Islam yang autentik.

Dalam konteks inilah, salah satu fenomena yang menarik perhatian kalangan akademisi hadis adalah munculnya tokoh-tokoh yang mengklaim memperoleh pengetahuan keagamaan melalui jalur non-konvensional, seperti mimpi atau ilham, bahkan hingga secara terang-terangan menisbatkan perkataan-perkataan palsu kepada Nabi Muhammad ﷺ dan menyebarkannya kepada khalayak luas melalui platform digital.[158] Salah satu figur yang paling kontroversial dalam fenomena ini adalah tokoh yang dikenal dengan sebutan Mama Ghufron, yang konten-kontennya menyebar luas di berbagai platform media sosial di Indonesia dan memantik diskusi serius di kalangan masyarakat Muslim.

Klaim keagamaan yang bertumpu pada mimpi dan ilham seperti ini perlu ditinjau dari prinsip dasar agama. Berbagai bentuk penyimpangan dan bid'ah sering kali muncul ketika seseorang menjadikan pengalaman pribadi, ilham, mimpi, atau klaim spiritual tertentu sebagai sumber legitimasi ajaran agama.[159] Para ulama Ahlus Sunnah menegaskan bahwa setelah wafatnya Nabi Muhammad ﷺ pintu kenabian telah tertutup dan tidak ada lagi wahyu.[160] Karena itu, setiap klaim yang menambah, mengubah, atau mengatasnamakan syariat tanpa dasar yang sahih harus diteliti secara kritis agar tidak menimbulkan kesesatan di tengah masyarakat.

Prinsip dasar tersebut bertolak dari kesempurnaan Islam. Allah subhanahu wa ta'ala berfirman: "Hari ini telah Kusempurnakan bagi kalian agama kalian" (QS. Al-Mā'idah: 3). Ayat ini menunjukkan bahwa Islam merupakan agama yang telah sempurna dengan petunjuk yang jelas melalui Al-Qur'an dan Sunnah Nabi Muhammad. Allah telah menjelaskan prinsip-prinsip agama secara lengkap, sementara Rasulullah ﷺ telah menyampaikan risalah dengan sempurna tanpa menyisakan kebutuhan terhadap sumber-sumber ajaran baru di luar wahyu. Oleh karena itu, segala bentuk keyakinan, ibadah, maupun pemahaman keagamaan harus memiliki landasan yang sahih dan dapat dipertanggungjawabkan berdasarkan dalil-dalil syariat yang valid.

Dalam tradisi keilmuan Islam, para ulama memberikan perhatian besar terhadap penjagaan kemurnian ajaran agama. Mereka mengembangkan berbagai disiplin ilmu, seperti ilmu hadis, ilmu rijal, dan ilmu jarh wa ta'dil, untuk memastikan bahwa setiap informasi yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad ﷺ benar-benar berasal dari beliau.[161] Upaya ini menunjukkan bahwa

[157] Kalijunjung Hasibuan, "MODERASI BERAGAMA BERBASIS KELUARGA," *SENTRI: Jurnal Riset Ilmiah* 2, no. 11 (2023): 4655–66, https://doi.org/10.55681/sentri.v2i11.1777.
[158] Roudatus Solihah, Mus'idul Millah, dan Siti Nuralisah, "Hoaks Di Media Sosial Dalam Perspektif Hadis," *Al-Tarbiyah : Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 2, no. 4 (Juli 2024): 146–60, https://doi.org/10.59059/al-tarbiyah.v2i4.1437.
[159] R. I. Baishev, "The Concept of Bid'ah in Islamic Thought," *Islam in the modern world* 21, no. 3 (November 2025): 45–62, https://doi.org/10.22311/2074-1529-2025-21-3-45-62.
[160] Ahmad bin Hanbal, *Musnad Imam Ahmad bin Al-Hanbal*, Pertama, ed. oleh Syu'aib al-Arna'uth dan 'Adil Mursyid (Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2001). Bab: 21. Halaman: 326.
[161] Moh Rokib, "URGENSI ILMU AL-JARH WA AT-TA'DIL DALAM MENJAGA KEMURNIAN HADIS," *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 4 (2025).

Islam tidak dibangun di atas klaim-klaim personal atau pengalaman subjektif semata,[162] melainkan di atas dalil yang dapat diuji dan diverifikasi melalui metodologi ilmiah yang ketat.

Berangkat dari prinsip tersebut, landasan normatif yang paling mendasar dalam hal ini adalah hadis man kadzaba 'alayya muta'ammidan fal-yatabawwa' maq'adahu min al-nar, yang merupakan salah satu hadis paling mutawatir[163] dalam tradisi Islam dan secara tegas mengancam siapa pun yang berdusta atas nama Nabi Muhammad ﷺ.[164] Dengan demikian, kasus Mama Ghufron relevan untuk dikaji dari perspektif ilmu hadis guna mengukur sejauh mana fenomena tersebut dapat dikategorikan sebagai bentuk pemalsuan hadis kontemporer. [165]

Penelitian-penelitian pada pembahasan ini sudah pernah dibahas oleh beberapa peneliti, di antaranya:

Pertama: penelitian Kuzudişli[166] menggunakan metode analisis historis-kritis dengan pendekatan *argumentum e silentio* terhadap sumber-sumber hadis primer, khususnya kitab *Turuq Man Kadhaba 'Alayya* karya al-Thabarānī. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa metode *e silentio* yang digunakan Juynboll (orientalis) untuk menanggali hadis "Man Kadhaba 'Alayya" tidak sepenuhnya dapat dipertanggungjawabkan secara metodologis, dan penelitian ini sekaligus menghasilkan sejumlah temuan baru terkait penggunaan sanad dan matan pada abad pertama hijriah.

Kedua, penelitian Muna Hajar[167] menggunakan metode analisis konten kualitatif melalui studi kepustakaan terhadap jurnal akademik, buku, dan kertas kerja yang relevan. Hasil penelitiannya mengidentifikasi lima faktor utama ketularan video dakwah di Instagram, yakni kualitas konten visual dan kreatif, kekinian konten, keterlibatan emosi dan *storytelling*, interaktivitas komunitas, serta kredibilitas dan keaslian *influencer*. Penelitian ini juga

[162] Muhammad bin ’Isa at-Tirmidzi, “Kitab al-’Ilal di Akhir al-Jami’ at-Tirmidzi,” dalam *al-Jami’ al-Kabir (Sunan at-Tirmidzi)*, Pertama, vol. 6, ed. oleh Bassyar ’Awwad Ma’ruf (Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996). Bab: 6. Halaman: 232.
[163] M. Farras Saputra, “Understanding Mutawatir Hadith,” *Cakra Journal of Religion*, 2024.
[164] Abdul Rahman Ramadhan dan Siti Aisyah Nur Sari, “URGENSI PROGRAM STUDI ILMU HADIS PADA PERGURUAN TINGGI ISLAM TERHADAP PENYEBARAN HADIS PALSU PADA ERA DIGITAL DALAM TINJAUAN MAQASHIDSYARIAH,” *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023).
[165] Nur Kholis, “Otoritas Hadis dalam Diskursus Sarjana Kontemporer: Analisis Pemikiran Ahmad Amin dan Mustafa Sibai,” *AL NAQDU: JURNAL KAJIAN KEISLAMAN*, 2025.
[166] Bekir KuzudiŞli, *Hadīth of Man Kadhaba ‘Alayya and Argumentum e Silentio*, 2007.
[167] Muna Hajar Roslan dkk., “FENOMENA VIDEO TULAR INFLUENCER DAKWAH DI INSTAGRAM: SATU SOROTAN KAJIAN,” *AL QANATIR* 34, no. 2 (2025).

menemukan bahwa *influencer* dakwah berperan sebagai pemimpin opini, pembangun komunitas digital, dan jembatan antara ajaran Islam klasik dengan realitas kehidupan modern.

Ketiga, penelitian Khoeru dkk.[168] menggunakan pendekatan analisis isi kualitatif model Krippendorff terhadap sepuluh video TikTok Ghufron periode 2023–2024 yang dipilih secara purposif. Hasil penelitiannya menemukan dua narasi dominan dalam konten tersebut, yaitu penekanan berlebihan pada takdir (*qadar*) tanpa mengimbanginya dengan peran ikhtiar manusia, serta klaim komunikasi langsung dengan malaikat yang mendekati kepercayaan klenik. Dari perspektif psikologi agama, narasi semacam ini mudah diterima audiens karena memberikan kepastian psikologis di tengah ketidakpastian hidup.

Keempat, penelitian Suganda[169] menggunakan metode kualitatif dengan pendekatan analisis isi terhadap komentar pada kanal YouTube Ponpes Uniq Nusantara, melalui teknik observasi, dokumentasi, dan analisis data secara reduksi-penyajian-kesimpulan. Hasil penelitiannya menemukan tiga bentuk respons netizen terhadap konten dakwah Abuya Mama Ghufron, yaitu respon kognitif, afektif, dan konatif. Dari ketiganya, respons afektif yang berkaitan dengan perasaan dan emosi menjadi respons yang paling dominan ditunjukkan oleh para netizen.

Kelima, penelitian Aji dkk.[170] menggunakan kerangka teori hegemoni Antonio Gramsci untuk menganalisis fenomena klaim Mama Ghufron yang mengaku bisa berbicara dengan bahasa semut. Hasil penelitiannya menunjukkan bahwa relasi antara Mama Ghufron dan pengikutnya terbentuk bukan melalui paksaan, melainkan melalui konsensus yang diperkuat oleh simbol-simbol budaya agama dan keterbatasan pengetahuan konseptual pengikutnya, sehingga memudahkan dominasi wacana sebagaimana dijelaskan dalam konsep hegemoni Gramsci.

[168] Khoeru Nahfudhil Akrom et al., "Fatalisme dan Kepercayaan Klenik Dalam Dakwah Digital: Analisis Psikologi Agama Terhadap Konten Ghufron di Tiktok," *Ad-DA'WAH* 24, no. 1 (2026): 155–70, https://doi.org/10.59109/addawah.v24i1.217.
[169] RAGIS SUGANDA, "RESPON NETIZEN TERHADAP DAKWAH ABUYA MAMA GHUFRON ALBANTANI DALAM CHANNEL YOUTUBE PONPES UNIQ NUSANTARA" (INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI CURUP, 2024).
[170] Wahyu Trisno Aji, *Fenomena Mama Ghufron Berbicara Bahasa Semut Dalam Teori Hegemoni Antonio Gramsci*, 2025.

Keenam, penelitian Budi[171] menggunakan pendekatan epistemologis dengan metode *library research* dan analisis isi secara deskriptif. Hasil penelitiannya menyimpulkan bahwa hadis mutawatir adalah hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi yang kredibel sehingga mustahil terjadi kebohongan secara kolektif, sedangkan hadis ahad adalah hadis yang jumlah perawinya tidak mencapai batas yang dipersyaratkan untuk menghasilkan keyakinan setara hadis mutawatir.

Ketujuh, penelitian Saputra[172] menggunakan pendekatan dan metode yang sejalan dengan penelitian Budi, yakni epistemologis-deskriptif melalui *library research* dan analisis isi. Hasil penelitiannya sampai pada kesimpulan yang sama, bahwa hadis mutawatir mensyaratkan banyak perawi yang mustahil bersepakat untuk berdusta, sementara hadis ahad tidak memenuhi syarat kuantitas perawi tersebut.

Dari ketujuh penelitian di atas, dapat diidentifikasi bahwa penelitian Kuzudişli memang mengkaji hadis *man kadzaba 'alayya* secara mendalam, namun terbatas pada kritik metodologis terhadap orientalis dan tidak menyentuh konteks fenomena kontemporer. Penelitian Budi dan Saputra sama-sama membahas hadis mutawatir secara epistemologis, tetapi keduanya bersifat murni teoretis tanpa aplikasi pada kasus nyata. Di sisi lain, penelitian Khoeru dkk. dan Aji dkk. memang mengkaji konten Mama Ghufron secara langsung, namun pendekatannya masing-masing bertumpu pada psikologi agama dan teori hegemoni Gramsci, bukan pada kerangka ilmu hadis. Penelitian Suganda meneliti respons netizen terhadap konten dakwah Mama Ghufron, sementara Muna Hajar mengkaji faktor viral konten dakwah di Instagram secara umum keduanya tidak menyentuh dimensi validitas hadis. Dengan demikian, belum ada penelitian yang secara spesifik menerapkan kerangka analisis ilmu hadis khususnya hadis *man kadzaba 'alayya* untuk mengevaluasi klaim-klaim keagamaan yang beredar atas nama Mama Ghufron.

Bertolak dari celah tersebut, penelitian ini bertujuan untuk memaparkan kandungan dan implikasi hukum hadis *man kadzaba 'alayya*, memaparkan profil dan fenomena konten Mama Ghufron yang beredar di media sosial, serta menganalisis relevansi hadis tersebut terhadap

[171] Budi Suhartawan dan Muizzatul Hasanah, *MEMAHAMI HADIS MUTAWATIR DAN HADIS AHAD*, 3, no. 01 (2022).
[172] Saputra, "Understanding Mutawatir Hadith."

klaim-klaim keagamaan yang dinisbatkan kepada Mama Ghufron dan merumuskan sikap normatif yang seharusnya diambil oleh masyarakat Muslim dalam menghadapi fenomena serupa.

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan metode deskriptif-analitis melalui dua teknik pengumpulan data, yaitu studi kepustakaan dan analisis konten. Studi kepustakaan digunakan untuk mengkaji kandungan dan implikasi hukum hadis *man kadzaba 'alayya* berdasarkan sumber-sumber hadis mu'tabar dan literatur ulumul hadis klasik maupun kontemporer. Adapun analisis konten diterapkan terhadap narasi-narasi keagamaan yang beredar dan dinisbatkan kepada Mama Ghufron yang dapat diakses secara publik melalui platform media sosial. Data sekunder diperoleh dari jurnal ilmiah serta penelitian-penelitian terdahulu yang relevan. Mengingat hadis *man kadzaba 'alayya* berstatus mutawatir dan kesahihannya tidak diperselisihkan, penelitian ini tidak melakukan takhrij maupun kajian rijal, melainkan langsung menggunakan kaidah-kaidah naqd al-matan sebagai kerangka normatif untuk menilai substansi klaim-klaim keagamaan yang dikaji.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

A. Kandungan Hadis *Man Kadzaba 'Alayya muta'ammidan*

Hadis ini diriwayatkan oleh Imam al-Bukhari dan selainnya. Hadis ini merupakan hadis *mutawatir* yang wajib diterima karena derajatnya di atas hadis sahih. Imam ath-Thobaroni pernah menulis kitab dengan judul "Turuq hadis man kadzaba 'alayya muta'ammidan". [173] Dalam kitab tersebut beliau menyebutkan bahwa hadis ini diriwayatkan oleh kurang lebih oleh 40 orang sahabat.

[173] Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Lakhmi al-Syami, Abu al-Qasim al-Thabarani, *Turuq hadis man kadzaba 'alayya muta'ammidan*, Pertama ('Amman: Dar 'Ammar, 2010).

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 أُفَارِقْهُ، وَلَكِنْ سَمِعْتُهُ يَقُولُ: (مَنْ كَذَبَ عَلَيَّ فَلْيَتَبَوَّأْ مقعده من النار)

"Barang siapa berdusta atas namaku dengan sengaja, maka hendaklah ia menyiapkan tempat (duduknya) di neraka." [174]

Dari segi matan, ulama hadis memberikan perhatian khusus pada kata *muta'ammidan* (dengan sengaja). Demi kehati-hatian, penulis menekankan pentingnya menghindari penisbatan yang keliru kepada Nabi ﷺ, termasuk ketika kekeliruan terjadi tanpa sengaja.[175] Berdusta atas nama Nabi ﷺ merupakan dosa besar. Para ulama menjelaskan bahwa dosa besar antara lain adalah dosa yang disertai ancaman neraka; hadis ini secara eksplisit memuat ancaman tersebut

B. Mengenal Mama Ghufron: Profil dan Fenomena Konten

Mama Ghufron, yang memiliki nama asli Iyus Sugriman, lahir pada 25 Desember 1963 di Jawa Barat. Ia merupakan pengasuh Pondok Pesantren UNIQ Nusantara yang berlokasi di Desa Pamotan, Kecamatan Dampit, Kabupaten Malang, sekaligus mengelola delapan lembaga pondok pesantren lainnya. Pada usia 12 tahun ia nyantri di Ponpes Alhasaniah, Cibuntu, Pandeglang, Banten, di bawah bimbingan KH Hasan Amin (Abuya Armin), yang kemudian memberinya nama Muhammad Abdul Ghufron. Ia juga mengklaim dirinya sebagai keturunan Syekh Nawawi al-Bantani.[176]

Nama Mama Ghufron mencuat ke publik karena serangkaian pernyataan kontroversial dalam ceramah-ceramahnya yang viral di media sosial. Ia mengaku dapat berbicara dengan semut dan cacing, mengubah air biasa menjadi air zamzam, melakukan panggilan video dengan malaikat maut, hingga mendapatkan tanda tangan kontrak dari Rasulullah saw. Pernyataan-pernyataan tersebut mendapat respons langsung dari Majelis Ulama Indonesia (MUI); Ketua MUI Bidang Dakwah dan Ukhuwah, Cholil Nafis, menegaskan bahwa klaim-klaim tersebut

[174] Abu Abdillah Muhammad bin Ismail al-Bukhari al-Ju'fi, *Shahih al-Bukhari* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, Dar al-Yamamah, 1999).
[175] Umar bin Hasan Utsman Fallata, *Al-Wadh'u fi al-Hadits* (Beirut: Muassasah Manahil al-'Irfan, 2016).
[176] Balqis Fallahnda, "Siapa Mama Ghufron, Apa Isi Ajarannya, dan Benarkah Sesat?," *tirto.id*, 10 Juli 2024, https://tirto.id/siapa-mama-ghufron-apa-isi-ajarannya-dan-benarkah-sesat-g1uv.

tidak memiliki dasar sama sekali. MUI Kabupaten Malang bahkan telah berupaya mengundang Mama Ghufron untuk klarifikasi langsung, namun undangan tersebut tidak dipenuhi.[177]

Kontroversi Mama Ghufron kembali mencuat pada 2026 ketika potongan video ceramahnya yang memuat istilah-istilah asing seperti *syududu* dan *syalala* viral di TikTok dan Instagram. Istilah-istilah tersebut diklaim sebagai bagian dari bahasa Suryani, namun penelusuran linguistik menunjukkan bahwa kata-kata tersebut tidak tercatat sebagai kosakata resmi dalam bahasa Suryani maupun bahasa lainnya, sehingga lebih tepat dikategorikan sebagai *gibberish* atau rangkaian bunyi tanpa makna linguistik yang jelas. Hingga saat ini tidak ada klarifikasi resmi dari pihak Mama Ghufron mengenai makna atau konteks asli ucapan tersebut. Alih-alih memicu evaluasi kritis, fenomena ini justru melahirkan gelombang konten parodi, meme, dan *lip-sync* yang semakin memperluas jangkauan narasi Mama Ghufron di ruang digital tanpa disertai verifikasi substansi keagamaannya.[178]

C. Relevansi Hadis Man Kadzaba 'Alayya muta’ammidan terhadap Konten Mama Ghufron

Relevansi hadis man kadzaba 'alayya muta’ammidan terhadap fenomena Mama Ghufron dapat dianalisis dari beberapa dimensi:

1. Klaim Mengaku Bertemu Nabi Khidir

Salah satu klaim yang paling krusial dari perspektif ilmu hadis adalah pengakuan Mama Ghufron bahwa ia pernah berbincang langsung dengan Nabi Khidir dalam keadaan terjaga. Ia mengaku bahwa Nabi Khidir memberinya informasi bahwa “bangsa kiamat hati” (tidak pecaya pada hatinya sendiri) sebagaimana terekam dalam video yang beredar di media sosial.[179] Klaim semacam ini dalam tradisi tasawuf dikenal dengan istilah *yaqazah*, yakni pengakuan bertemu dengan sosok gaib atau wali dalam kondisi terjaga, bukan dalam mimpi.[180] Namun bisa saja setan dan sejenisnya menyerupai diri dengan wali tersebut sehingga memberikan ajaran-ajaran

[177] Balqis Fallahnda, “Siapa Mama Ghufron, Apa Isi Ajarannya, dan Benarkah Sesat?”
[178] ANB, “Apa Arti Syududu Mama Ghufron yang Viral di TikTok? Ini Penjelasannya,” *kumparan.com*, 4 Mei 2026, https://kumparan.com/berita-hari-ini/apa-arti-syududu-mama-ghufron-yang-viral-di-tiktok-ini-penjelasannya-27KaJr6yXXJ.
[179] GUDANG GOSIP, *Mama Ghufron Ngobrol Sama Nabi Khidir Ngeri!*, 2024, Youtube, https://www.youtube.com/shorts/Sl_xeY0mEv4.
[180] Lukmanul Hakim dan Mahir Bin Ghazali, “Al-‘Ilm al-Ladunniy fi Ḥikāyah al-Khidr wa Āthāruh al-Tarbawiyyah: Dirāsah Taḥlīliyyah li Āyāt Mukhtārah min Sūrah al-Kahf,” *DAYAH: Journal of Islamic Education* 6, no. 2 (Juli 2023): 250, https://doi.org/10.22373/jie.v6i2.17671.

sesat yang kemudian dijadikan legitimasi untuk menyampaikan ajaran, petunjuk, atau informasi keagamaan yang diklaim bersumber dari sosok yang ditemui.[181]

Nabi Khidir, yang dalam tradisi Islam dipandang sebagai hamba Allah yang mendapat ilmu ladunni,[182] bukan nabi pembawa syariat yang risalahnya mengikat umat. Maka segala klaim yang menisbatkan ajaran atau informasi keagamaan kepada pertemuan dengan Nabi Khidir apalagi jika dikemas seolah memiliki otoritas setara wahyu tidak dapat diterima sebagai sumber hukum maupun akidah, dan apabila disandarkan kepada Nabi Muhammad secara implisit, ia masuk dalam cakupan larangan hadis tersebut.[183]

2. Narasi Tanpa Sanad yang Terverifikasi

Salah satu video Mama Ghufron yang beredar memuat penyebutan "hadis" yang sanad dan matannya tidak jelas. Ia menyebut ungkapan tersebut bukan dalam bahasa Arab, melainkan dalam Suryani (menurut pengakuannya). Dalam video tersebut, ia mengatakan: "Makanya kata Rasulullah: *Robbana qol innaka iyya qol inna falima dunya wal akhirat la kalyama fil ma'allah wa maqol inna rahmatan wali wali-Nya Allah wa maqol inna rahmatan hidayah maqol lianna ya mafi ma kalam*".[184]

Dari perspektif ilmu hadis, klaim ini mengandung dua masalah. Pertama, ungkapan yang dikutip tidak disertai sumber, sanad, dan matan hadis yang dapat diverifikasi. Kedua, penyebutan bahasa Suryani tidak dengan sendirinya membuktikan bahwa ungkapan tersebut merupakan hadis Nabi ﷺ. Karena itu, klaim tersebut perlu ditelusuri melalui sumber periwayatan yang dapat dipertanggungjawabkan.

Hadist *maudhu* (palsu) bisa diketahu melalui beberapa cara,[185] di antaranya:

[181] Lutfullo Eshonovich Ismoilov dan Ramil Tagirovich Yuzmukhametov, "Some Features of the Mysterious Invisible World of Sufism," *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies* 37 (2021): 138–45, https://doi.org/10.26516/2073-3380.2021.37.138.
[182] Ilmu laduni adalah pengetahuan langsung dari Allah yang dalam banyak kajian dipahami diterima oleh hati atau jiwa yang disucikan.
[183] Hakim dan Ghazali, "Al-'Ilm al-Ladunniy fi Ḥikāyah al-Khidr wa Āthāruh al-Tarbawiyyah."
[184] Ahmadun Marzuki, *Mama Ghufron Viral*, n.d., Youtube, https://youtube.com/shorts/WNn66sJpakk?si=NFHVHfVMY7LrUp75.
[185] 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi* (Riyadh: Dar Thaibah, 2010), j. 1, h. 239.

i. Pengakuan dari orang yang memalsukan hadis itu sendiri. Lafaznya sangat buruk atau maknanya kacau, tidak sesuai dengan kefasihan bahasa Arab.

ii. Bertentangan dengan akal sehat yang pasti dan tidak mungkin ditakwil.

iii. Bertentangan dengan fakta yang dapat disaksikan atau realitas yang pasti.

iv. Bertentangan secara jelas dengan Al-Qur'an.

v. Bertentangan dengan sunnah mutawatir atau ijma' yang qath'i.

vi. Berisi pahala atau ancaman yang sangat berlebihan untuk amalan yang sangat ringan.

vii. Adanya indikasi kuat dari keadaan perawi atau isi riwayat yang menunjukkan kepalsuan, meskipun tidak ada pengakuan langsung.[186]

3. Klaim Berkomunikasi dengan Malaikat

Serangkaian video yang beredar di media sosial mendokumentasikan klaim-klaim Mama Ghufron terkait hubungannya dengan malaikat yang sangat beragam dan semakin jauh dari batas-batas akidah Ahlus Sunnah. Ia mengaku dapat melakukan panggilan video (*video call*) dengan malaikat,[187] mengaku pernah meng-*hack* (meretas) malaikat,[188] pernah bertengkar dengan malaikat,[189] menyatakan bahwa malaikat Munkar dan Nakir takut kepadanya,[190] mengaku memiliki nomor WhatsApp malaikat,[191] ia juga mengaku telah berdiskusi dengan malaikat untuk mencegah terjadinya kiamat.[192]

[186] 'Abd al-Rahman bin Abi Bakr Jalal al-Din al-Suyuthi, *Tadrib al-Rawi fi Syarh Taqrib al-Nawawi* (Riyadh: Dar Thaibah, 2010), j. 1, h. 239.
[187] Prabunews, *Geger Sosok Abuya Mama Ghufron, Penceramah yang Viral Sesumbar Bisa Video Call Malaikat Maut*, 2024, https://youtube.com/shorts/kNinQBwmU_8?si=7Sz88ruBYUFH0yQK.
[188] DongLee3, *Mama Ghufron Hacker Malaikat sampai dipanggil*, 2026, youtube, https://youtube.com/shorts/FWH9JVC0U2U?si=EIEiZl2YOIrd6aB0.
[189] bang irfan, *Mama Ghufron Bertengkar Sama Malaikat*, 2024, Youtube, https://youtube.com/shorts/sJTyk3ZqQvY?si=i4wBKaVfj1UbAmCX.
[190] mrcudink, *MALAIKAT MUNKAR NANKIR TAKUT GUFRON*, 2024, Youtube, https://youtube.com/shorts/CIzpsq0hGU0?si=rv5GkhuuzyBV7_51.
[191] Rifki, *Mama Ghufron Mengaku Punya WA Malaikat*, n.d., https://youtube.com/shorts/rCG-MBlkLLE?si=AQmOuOx_M8Bh5XWC.
[192] Hendi Taudiri, *Ghufron Berdialog Dengan Malaikat Agar Tidak Terjadi Kiamat*, t.t., Youtube, https://youtu.be/SiBaC23_oK8?si=-tRjnyAD6xEDHeAd.

Dari perspektif akidah Islam, malaikat adalah makhluk yang sepenuhnya tunduk kepada perintah Allah dan tidak pernah mendurhakai-Nya, sebagaimana ditegaskan dalam Al-Qur'an surah al-Tahrim ayat 6.

عَلَيْهَا مَلَٰٓئِكَةٌ غِلَاظٌ شِدَادٌ لَّا يَعْصُونَ ٱللَّهَ مَآ أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ

"Penjaganya malaikat-malaikat yang kasar, keras, dan tidak mendurhakai Allah terhadap apa yang diperintahkan-Nya kepada mereka dan selalu mengerjakan apa yang diperintahkan".[193]

Klaim bahwa seorang manusia dapat meng-*hack* (meretas), bertengkar, atau menjadikan malaikat takut kepadanya bukan hanya tidak memiliki landasan dalam sumber-sumber syariat, tetapi secara substantif bertentangan dengan sifat-sifat malaikat yang telah ditetapkan melalui nash yang qat'i. Malaikat termasuk makhluk gaib yang sifat-sifatnya hanya diketahui melalui wahyu, bukan akal, pengalaman, atau mimpi. Nas menggambarkan mereka sebagai makhluk yang tidak mendurhakai perintah Allah dan senantiasa melaksanakan apa yang diperintahkan[194] sebagaimana dalam QS. At-Taḥrīm: 6, takut kepada Allah[195] sebagaimana tercantum dalam QS. An-Naḥl: 50, sehingga klaim tersebut meniadakan sifat ketundukan itu dan merupakan bentuk kebohongan karena menyandarkan perkara gaib kepada agama tanpa dalil dan menambahkan sesuatu yang tidak ada asalnya dalam syariat.

4. Klaim Menerima Ajaran Langsung dari Allah

Klaim yang paling berat dalam rangkaian konten Mama Ghufron adalah pengakuannya bahwa ia telah "bersekolah kepada Allah" selama empat puluh tahun.[196] Klaim ini perlu dinilai berdasarkan prinsip akidah Islam tentang berakhirnya kenabian setelah Nabi Muhammad ﷺ bersabda:

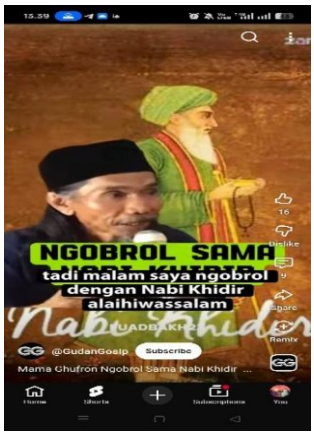
((لا نبي بعدي))197

"Tidak ada Nabi setelahku"

[193] Al-Qur'an, at-Tahrim: 6
[194] Abdullah Ibnu al-Mubarak, *az-Zuhd wa ar-Raqa'iq (Riwayat al-Husain al-Marwazi, dengan tambahan riwayat Nu'aim bin Hammad di bagian akhir)*, Pertama, ed. oleh Habiburrahman al-A'zhami (Malegaon, Nasik, India: Majlis Ihya al-Ma'arif, 1419). h. 166
[195] Ibnu al-Mubarak, *az-Zuhd wa ar-Raqa'iq*. h. 166.
[196] Hendi Taudiri, *Mama Ghufron Sekolah 40 Tahun Langsung Sama Allah*, 2026, Youtube, https://youtube.com/shorts/Bj8JUHvdXgU?si=4KeJKPDh3mkRouL3.
[197] Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-Bukhari, *Shahih al-Bukhari*, Kelima, ed. oleh Mushthafa Dib al-Bugha (Damaskus: Dar Ibn Katsir and Dar al-Yamamah, 1993). j. 5, h. 1273.

Hadis ini sudah sangat jelas bahwa siapapun yang mengklaim dirinya mendapatkan wahyu dengan wasilah atau tanpa wasilah maka sudah dipastikan ia telah berdusta. Namun, memang didapati konsep ilham dalam tradisi tasawuf, namun kembali lagi bahwa ilham saja (selain yang ada pada nabi dan rasul) tidak dapat dijadikan sumber hukum, dan wajib diukur dengan Al-Qur'an dan Sunnah. Apabila bertentangan dengan keduanya, ilham tersebut wajib ditolak. Dengan demikian, klaim "bersekolah kepada Allah" merupakan klaim palsu atau dusta.

Tabel 1. Beberapa Klaim Mama Ghufron yang Dikaji

No.	Klaim	Gambar	Link Video
1.	Klaim Mengaku Bertemu Nabi Khidir		https://youtube.com/shorts/WNn66sJpakk?si=NFHVHfVMY7LrUp75
2.	Narasi Tanpa Sanad yang Terverifikasi		https://youtube.com/shorts/Sl_xeY0mEv4?si=_EocSEnbZRsBGhcs

3.	Mengaku panggilan video (*video call*) dengan malaikat		https://youtube.com/shorts/kNinQBwmU_8?si=7Sz88ruBYUFH0yQK
4.	Mengklaim bahwa ia pernah meng-*hack* (meretas) malaikat		https://youtube.com/shorts/FWH9JVC0U2U?si=EIEiZl2YOIrd6aB0
5	Mengaku pernah bertengkar dengan malaikat		https://youtube.com/shorts/sJTyk3ZqQvY?si=i4wBKaVfj1UbAmCX

6.	Mengaku bahwa ia memiliki nomor WhatsApp malaikat		https://youtube.com/shorts/rCG-MBlkLLE?si=AQmOuOx_M8Bh5XWC
7.	Mengaku bahwa malaikat Munkar dan Nakir takut kepadanya		https://youtube.com/shorts/CIzpsq0hGU0?si=rv5GkhuuzyBV7_51
8.	Mengaku telah berdiskusi dengan malaikat untuk mencegah kiamat		https://youtu.be/SiBaC23_oK8?si=-tRjnyAD6xEDHeAd

9.	Mengaku bahwa ia telah "bersekolah kepada Allah" selama 40 tahun		https://youtube.com/shorts/Bj8JUHvdXgU?si=4KeJKPDh3mkRouL3

D. Sikap Masyarakat Muslim terhadap Fenomena tersebut

1. Tabayun

Al-Quran al-Karim telah memerintahkan sikap tabayun (verifikasi) dalam menerima informasi. Allah berfirman dalam surah al-Hujurat ayat 6:

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا

"Wahai orang-orang yang beriman, jika datang kepadamu orang fasik membawa suatu berita, maka periksalah dengan teliti."[198]

Prinsip tabayun ini menjadi landasan utama dalam merespons konten keagamaan yang beredar di media sosial. Masyarakat Muslim secara normatif berkewajiban untuk tidak menerima dan menyebarkan klaim-klaim keagamaan tanpa verifikasi, khususnya apabila klaim tersebut menyangkut perkataan atau petunjuk yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad. Ibnu Sirin juga pernah berkata: "Perhatikanlah dari siapa kalian mengambil agama kalian."[199]

[198] Al-Qur'an surah al-Hujurat:6
[199] Muslim bin al-Hajjaj Abu al-Hasan al-Qusyairi al-Naisaburi, *Syarh Muqaddimah Shahih Muslim* (Durus Mufraghah min Mauqi' al-Syaikh al-Khudhair, 2010). j. 1, h. 14.

Prinsip tabayun juga dapat diterapkan dalam memilih konten keagamaan yang layak dikonsumsi. Beberapa hal yang perlu diperhatikan adalah sebagai berikut:

i. Jika konten tersebut berupa video seorang dai atau seorang guru pengajar agama maka hendaknya melihat akidah dan manhajnya.[200]

ii. Kedua, pilihlah guru yang berilmu, kompeten,[201] dan ahli di bidangnya. Jika seseorang tidak memiliki pengetahuan yang memadai, penjelasannya berisiko menyesatkan. Allah subhanahu wata'ala berfirman, yang artinya: "Janganlah engkau mengikuti sesuatu yang tidak engkau ketahui"[202]

iii. Isi konten selaras dengan al-Qur'an dan Sunnah dan juga ijmak para ulama.

2. Peran Lembaga dan Ulama

Lembaga-lembaga keislaman seperti Majelis Ulama Indonesia (MUI) memiliki peran strategis dalam memberikan klarifikasi dan panduan kepada masyarakat terkait klaim-klaim keagamaan yang beredar di media sosial. Beberapa fatwa MUI telah menyentuh persoalan konten hoaks keagamaan maupun kelompok sesat di Indonesia.[203]

Di sisi lain, perguruan tinggi Islam dan lembaga pendidikan hadis memiliki tanggung jawab akademis untuk mengembangkan kurikulum literasi hadis yang aplikatif bagi generasi digital, sehingga masyarakat memiliki kemampuan untuk membedakan hadis sahih dari klaim keagamaan yang tidak terverifikasi sebagai benteng utama dari ancaman disinformasi keagamaan.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini mengkaji relevansi hadis *man kadzaba 'alayya muta'ammidan* terhadap narasi keagamaan Mama Ghufron yang menisbatkan ucapan atau perbuatan kepada Nabi ﷺ dan

[200] Muhammad Nur Faqih, "Bagaimana Memilih Guru yang Tepat?," *muslim.or.id*, 15 September 2023, https://muslim.or.id/87702-bagaimana-memilih-guru-yang-tepat.html.
[201] Muhammad Nur Faqih, "Bagaimana Memilih Guru yang Tepat?"
[202] Al-Qur'an surah al-Isra: 36
[203] "Depag Bersikap Tegas Terhadap Aliran Sesat," Kementerian Agama, 29 Oktober 2007, https://kemenag.go.id/nasional/depag-bersikap-tegas-terhadap-aliran-sesat-o733ds.

beredar di media sosial, dari perspektif ilmu hadis. Berdasarkan analisis yang dilakukan, dapat ditarik beberapa kesimpulan sebagai berikut:

Pertama, hadis *man kadzaba 'alayya muta'ammidan fal-yatabawwa' maq'adahu min al-nar* merupakan hadis mutawatir yang diriwayatkan oleh sekitar empat puluh sahabat dan termaktub dalam kitab *Turuq Man Kadzaba 'Alayya* karya al-Thabarani. Hadis ini memuat ancaman neraka yang tegas bagi siapa pun yang menisbatkan perkataan palsu kepada Nabi Muhammad, dan para ulama mengkategorikannya sebagai dosa besar mengingat ancaman neraka yang dikandungnya secara eksplisit. Kendati lafaz *muta'ammidan* menunjukkan kesengajaan, para ulama menegaskan bahwa kehati-hatian tetap wajib diterapkan bahkan dalam kondisi tidak sengaja.

Kedua, Mama Ghufron adalah figur yang konten-konten keagamaannya menyebar luas di berbagai platform media sosial dan mengandung serangkaian klaim yang secara substansial menyimpang dari prinsip-prinsip akidah Ahlus Sunnah wal Jama'ah. Klaim-klaim tersebut mencakup pengakuan bertemu Nabi Khidir dalam keadaan terjaga, menyebutkan "hadis" tanpa sanad dan matan yang dapat diverifikasi, mengaku berkomunikasi langsung dengan malaikat melalui berbagai cara yang bertentangan dengan sifat-sifat malaikat yang telah ditetapkan oleh nash yang *qat'i*, hingga mengklaim telah "bersekolah kepada Allah" selama empat puluh tahun. Klaim terakhir ini secara langsung berbenturan dengan hadis *la nabiyya ba'di* yang menutup pintu kenabian dan wahyu setelah wafatnya Nabi Muhammad.

Ketiga, relevansi hadis *man kadzaba 'alayya* terhadap fenomena Mama Ghufron bersifat langsung pada tingkat analisis normatif penelitian ini. Sejumlah klaim yang beredar atas namanya menunjukkan indikator yang oleh para ulama dikaitkan dengan hadis maudhu‘, antara lain pertentangan dengan nas qat‘i Al-Qur’an atau Sunnah mutawatirah dan ketiadaan sanad yang dapat diverifikasi. Meskipun penelitian ini tidak dapat memastikan kesengajaan secara individual, penyebaran klaim-klaim tersebut kepada khalayak luas melalui platform digital menuntut verifikasi dan kehati-hatian sesuai prinsip yang terkandung dalam hadis tersebut.

Keempat, sikap normatif yang seharusnya diambil oleh masyarakat Muslim dalam menghadapi fenomena serupa adalah menerapkan prinsip *tabayun* secara konsisten sebagaimana diperintahkan dalam surah al-Hujurat ayat 6, dengan memperhatikan akidah dan

manhaj seorang penyampai, kompetensi keilmuannya, serta kesesuaian isi konten dengan Al-Qur'an, sunnah, dan ijma' ulama. Di samping itu, lembaga-lembaga keislaman seperti MUI dan perguruan tinggi Islam memiliki tanggung jawab strategis dalam memberikan klarifikasi dan mengembangkan literasi hadis yang aplikatif bagi generasi digital sebagai benteng terhadap ancaman disinformasi keagamaan.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Ahmadun Marzuki. *Mama Gufron Viral*. t.t. Youtube. https://youtube.com/shorts/WNn66sJpakk?si=NFHVHfVMY7LrUp75.

Aji, Wahyu Trisno. *Fenomena Mama Gufron Berbicara Bahasa Semut Dalam Teori Hegemoni Antonio Gramsci*. 2025.

Alfi, Imam, Abdul Basit, Umi Halwati, dan Abdul Malik. "THE TRANSFORMATION OF RELIGIOUS PRACTICES OF DIGITAL UMMAH IN THE AGE OF ALGORITHMS." *Al Qalam*, 2025.

ANB. "Apa Arti Syududu Mama Ghufron yang Viral di TikTok? Ini Penjelasannya." *kumparan.com*, 4 Mei 2026. https://kumparan.com/berita-hari-ini/apa-arti-syududu-mama-ghufron-yang-viral-di-tiktok-ini-penjelasannya-27KaJr6yXXJ.

Arfian Suryasuciramdhan, Qanitah Salma, Alaika Amaly Khaira, Rahma Aniq Aulia, dan Hana Zulfia. "Youtube Sebagai Media Dakwah: (Analisis Isi Pesan Dakwah Ustadz Hannan Attaki Dalam Tema 'Mengatasi Sifat Yang Sering Berkeluh Kesah')." *Al Fuadiy Jurnal Hukum Keluarga Islam* 6, no. 1 (Juni 2024): 21–29. https://doi.org/10.55606/af.v6i1.882.

Baishev, R. I. "The Concept of Bid'ah in Islamic Thought." *Islam in the modern world* 21, no. 3 (November 2025): 45–62. https://doi.org/10.22311/2074-1529-2025-21-3-45-62.

Balqis Fallahnda. "Siapa Mama Ghufron, Apa Isi Ajarannya, dan Benarkah Sesat?" *tirto.id*, 10 Juli 2024. https://tirto.id/siapa-mama-ghufron-apa-isi-ajarannya-dan-benarkah-sesat-g1uv.

bang irfan. *Mama Ghufron Bertengkar Sama Malaikat*. 2024. Youtube. https://youtube.com/shorts/sJTyk3ZqQvY?si=i4wBKaVfj1UbAmCX.

Bukhari, Abu Abdillah Muhammad bin Isma'il al-. *Shahih al-Bukhari*. Kelima. Disunting oleh Mushthafa Dib al-Bugha. Damaskus: Dar Ibn Katsir and Dar al-Yamamah, 1993.

"Depag Bersikap Tegas Terhadap Aliran Sesat." Kementerian Agama, 29 Oktober 2007. https://kemenag.go.id/nasional/depag-bersikap-tegas-terhadap-aliran-sesat-o733ds.

DongLee3. *Mama Ghufron Hacker Malaikat sampai dipanggil*. 2026. Youtube. https://youtube.com/shorts/FWH9JVC0U2U?si=EIEiZl2YOIrd6aB0.

GUDANG GOSIP. *Mama Ghufron Ngobrol Sama Nabi Khidir Ngeri!* 2024. Youtube. https://www.youtube.com/shorts/Sl_xeY0mEv4.

Hakim, Lukmanul, dan Mahir Bin Ghazali. "Al-'Ilm al-Ladunniy fi Ḥikāyah al-Khidr wa Āthāruh al-Tarbawiyyah: Dirāsah Taḥlīliyyah li Āyāt Mukhtārah min Sūrah al-Kahf." *DAYAH: Journal of Islamic Education* 6, no. 2 (Juli 2023): 250. https://doi.org/10.22373/jie.v6i2.17671.

Hanbal, Ahmad bin. *Musnad Imam Ahmad bin Al-Hanbal*. Pertama. Disunting oleh Syu'aib al-Arna'uth dan 'Adil Mursyid. Beirut: Mu'assasah ar-Risalah, 2001.

Hasibuan, Kalijunjung. "MODERASI BERAGAMA BERBASIS KELUARGA." *SENTRI: Jurnal Riset Ilmiah* 2, no. 11 (2023): 4655–66. https://doi.org/10.55681/sentri.v2i11.1777.

Hendi Taudiri. *Ghufron Berdialog Dengan Malaikat Agar Tidak Terjadi Kiamat*. t.t. Youtube. https://youtu.be/SiBaC23_oK8?si=-tRjnyAD6xEDHeAd.

———. *Mama Ghufron Sekolah 40 Tahun Langsung Sama Allah*. 2026. Youtube. https://youtube.com/shorts/Bj8JUHvdXgU?si=4KeJKPDh3mkRouL3.

Ibnu al-Mubarak, Abdullah. *az-Zuhd wa ar-Raqa'iq (Riwayat al-Husain al-Marwazi, dengan tambahan riwayat Nu'aim bin Hammad di bagian akhir)*. Pertama. Disunting oleh Habiburrahman al-A'zhami. Malegaon, Nasik, India: Majlis Ihya al-Ma'arif, 1419.

Ismoilov, Lutfullo Eshonovich, dan Ramil Tagirovich Yuzmukhametov. "Some Features of the Mysterious Invisible World of Sufism." *The Bulletin of Irkutsk State University. Series Political Science and Religion Studies* 37 (2021): 138–45. https://doi.org/10.26516/2073-3380.2021.37.138.

Kholis, Nur. "Otoritas Hadis dalam Diskursus Sarjana Kontemporer: Analisis Pemikiran Ahmad Amin dan Mustafa Sibai." *AL NAQDU: JURNAL KAJIAN KEISLAMAN*, 2025.

KuzudiŞli, Bekir. *Hadīth of Man Kadhaba 'Alayya and Argumentum e Silentio*. 2007.

mrcudink. *MALAIKAT MUNKAR NANKIR TAKUT GUFRON*. 2024. Youtube. https://youtube.com/shorts/CIzpsq0hGU0?si=rv5GkhuuzyBV7_51.

Muhammad Nur Faqih. "Bagaimana Memilih Guru yang Tepat?" *muslim.or.id*, 15 September 2023. https://muslim.or.id/87702-bagaimana-memilih-guru-yang-tepat.html.

Nahfudhil Akrom, Khoeru, Marwan Haryanto, Esa Nur Cahyani, Nurul Halifah, dan Surawan Surawan. "Fatalisme dan Kepercayaan Klenik Dalam Dakwah Digital: Analisis Psikologi Agama Terhadap Konten Gufron di Tiktok." *Ad-DA'WAH* 24, no. 1 (2026): 155–70. https://doi.org/10.59109/addawah.v24i1.217.

Prabunews. *Geger Sosok Abuya Mama Ghufron, Penceramah yang Viral Sesumbar Bisa Video Call Malaikat Maut*. 2024. https://youtube.com/shorts/kNinQBwmU_8?si=7Sz88ruBYUFH0yQK.

RAGIS SUGANDA. "RESPON NETIZEN TERHADAP DAKWAH ABUYA MAMA GHUFRON ALBANTANI DALAM CHANNEL YOUTUBE PONPES UNIQ NUSANTARA." INSTITUT AGAMA ISLAM NEGERI CURUP, 2024.

Ramadhan, Abdul Rahman, dan Siti Aisyah Nur Sari. "URGENSI PROGRAM STUDI ILMU HADIS PADA PERGURUAN TINGGI ISLAM TERHADAP PENYEBARAN HADIS PALSU PADA ERA DIGITAL DALAM TINJAUAN MAQASHIDSYARIAH." *AL-ATSAR: Jurnal Ilmu Hadits* 1, no. 1 (2023).

Rifki. *Mama Gufron Mengaku Punya WA Malaikat*. t.t. https://youtube.com/shorts/rCG-MBlkLLE?si=AQmOuOx_M8Bh5XWC.

Rokib, Moh. "URGENSI ILMU AL-JARH WA AT-TA'DIL DALAM MENJAGA KEMURNIAN HADIS." *JOURNAL OF ISLAMIC STUDIES* 4 (2025).

Roslan, Muna Hajar, Norhapizah Mohd Borhan, Muhammad Faisal Ashaari, dan Mohamad Zulkifli Abdul Ghani. "FENOMENA VIDEO TULAR INFLUENCER DAKWAH DI INSTAGRAM: SATU SOROTAN KAJIAN." *AL QANATIR* 34, no. 2 (2025).

Roudatus Solihah, Mus'idul Millah, dan Siti Nuralisah. "Hoaks Di Media Sosial Dalam Perspektif Hadis." *Al-Tarbiyah : Jurnal Ilmu Pendidikan Islam* 2, no. 4 (Juli 2024): 146–60. https://doi.org/10.59059/al-tarbiyah.v2i4.1437.

Saputra, M. Farras. "Understanding Mutawatir Hadith." *Cakra Journal of Religion*, 2024.

Suhartawan, Budi, dan Muizzatul Hasanah. *MEMAHAMI HADIS MUTAWATIR DAN HADIS AHAD*. 3, no. 01 (2022).

Sulaiman bin Ahmad bin Ayyub bin Muthair al-Lakhmi al-Syami, Abu al-Qasim al-Thabarani. *Turuq hadis man kadzaba 'alayya muta'ammidan*. Pertama. 'Amman: Dar 'Ammar, 2010.

Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa at-. "Kitab al-'Ilal di Akhir al-Jami' at-Tirmidzi." Dalam *al-Jami' al-Kabir (Sunan at-Tirmidzi)*, Pertama, vol. 6, disunting oleh Bassyar 'Awwad Ma'ruf. Beirut: Dar al-Gharb al-Islami, 1996.

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

KONSEP ADAB PENUNTUT ILMU IMAM AN-NAWAWI: Tinjauan Hadis dalam Kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* serta Relevansinya Terhadap Pendidikan Islam Kontemporer

Syuhada Hanafia
Program Studi Master of Arts in Islamic Studies
International Open University
email: hnfdes90@gmail.com

ABSTRACT

This study examines Imām an-Nawawī's concept of student ethics (adab al-muta'allim) as systematized in his book Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim through the lens of the prophetic hadith tradition, and analyzes its relevance to contemporary Islamic education. Employing library research with a qualitative descriptive-analytical approach and qualitative content analysis (QCA), the study draws primary data from the hadith corpus and the target book. The findings reveal that Imām an-Nawawī's concept is fundamentally rooted in authentic hadith, spanning five interconnected categories: internal adab (sincerity of intention and humility), external adab (discipline and simplicity), adab toward teachers (reverence and critical etiquette), adab toward knowledge (intellectual honesty and moral responsibility), and social adab within scholarly environments. Each category is traceable to specific hadith of the Prophet ﷺ that the Imām integrated and operationalized into practical educational norms.

These hadith-grounded values remain profoundly relevant in addressing contemporary crises of academic integrity, moral erosion, and the commercialization of education. The study recommends holistic integration of hadith-based adab into Islamic educational curricula, institutional culture, and digital learning environments.

Keywords: *Student Ethics (Adab), Hadith, Imam an-Nawawi, Islamic Education, Character Education*

ABSTRAK

Penelitian ini mengkaji konsep adab penuntut ilmu (adab al-muta'allim) menurut Imām an-Nawawī sebagaimana tersistematisasi dalam kitab Adab al-ʻĀlim wa al-Mutaʻallim melalui tinjauan hadis Nabi ﷺ, serta menganalisis relevansinya terhadap pendidikan Islam kontemporer. Penelitian menggunakan metode studi kepustakaan (library research) dengan pendekatan kualitatif deskriptif-analitis dan analisis isi kualitatif (qualitative content analysis). Data primer diambil dari khazanah hadis Nabi dan teks kitab yang menjadi objek kajian. Hasil penelitian menunjukkan bahwa konsep adab penuntut ilmu yang dirumuskan Imām an-Nawawī bersumber secara fundamental dari hadis-hadis sahih Nabi ﷺ, yang beliau sistematisasikan ke dalam lima kategori yang saling berkaitan: adab internal (keikhlasan niat dan tawadhu'), adab eksternal (disiplin dan kesederhanaan), adab terhadap guru (penghormatan dan etika kritis), adab terhadap ilmu (kejujuran ilmiah dan tanggung jawab moral), serta adab sosial dalam lingkungan keilmuan. Setiap kategori dapat dilacak akarnya pada hadis-hadis spesifik yang diintegrasikan dan dioperasionalkan Imām an-Nawawī menjadi norma pendidikan yang praktis. Nilai-nilai berbasis hadis ini memiliki relevansi yang sangat kuat untuk menjawab krisis integritas akademik, degradasi moral, dan komersialisasi pendidikan di era kontemporer. Penelitian merekomendasikan integrasi holistik adab berbasis hadis ke dalam kurikulum, budaya akademik, dan lingkungan pembelajaran digital lembaga pendidikan Islam.

Kata Kunci: *Adab Penuntut Ilmu, Hadis, Imam an-Nawawi, Pendidikan Islam, Pendidikan Karakter*

A. PENDAHULUAN

Islam menempatkan ilmu pada kedudukan yang sangat mulia dalam ajarannya, dengan ilmu manusia bisa mengenal kebenaran, membedakan yang hak dan batil, serta menjalankan kehidupan sesuai petunjuk-Nya. Allah Ta'ala berfirman:

يَرْفَعِ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْعِلْمَ دَرَجَٰتٍ

Artinya: "Allah akan meninggikan orang-orang yang beriman beberapa derajat."[204]

Namun, dalam Islam kemuliaan ilmu tidak lepas dari adab dan etika untuk memperolehnya. Cara memperoleh ilmu, sikap terhadap guru, tata cara menyampaikan ilmu, dan tanggung

[204] QS. Al-Mujadalah (58): 11

jawab dalam mengamalkannya merupakan bagian yang tidak dapat dipisahkan dari tradisi keilmuan Islam. Oleh karena itu, pembahasan ilmu dalam Islam selalu berkaitan dengan adab.

Hal ini ditegaskan oleh Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* melalui berbagai hadis yang secara eksplisit membangun sistem etika menuntut ilmu mulai dari niat, sikap terhadap guru, kejujuran ilmiah, hingga tanggung jawab sosial atas ilmu yang dimilikinya. Di antara hadis yang sering dijadikan dasar adalah sabda Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* tentang orang yang menempuh jalan untuk mencari ilmu. Dalam hadis tersebut dijelaskan bahwa Allah memudahkan jalan menuju surga bagi orang yang menempuh jalan untuk memperoleh ilmu. Hadis tersebut juga menerangkan kedudukan ulama sebagai pewaris para Nabi.[205] Hadis ini menunjukkan bahwa aktivitas belajar memiliki dimensi spiritual dan moral. Menuntut ilmu bukan sekadar proses memperoleh informasi, melainkan perjalanan yang menuntut kesungguhan, tanggung jawab, dan tujuan orientasi yang benar.

Pembahasan adab penuntut ilmu tidak kalah penting bagi tradisi ulama hadis. Banyak sekali karya ulama-ulama hadis yang berkonsentrasi membahas adab penuntut ilmu, diantaranya Al-Khatib al-Baghdadi menulis *al-Jami‘ li Akhlaq al-Rawi wa Adab al-Sami‘*, Ibn Jama‘ah menyusun *Tadhkirat al-Sami‘ wa al-Mutakallim fi Adab al-‘Alim wa al-Muta‘allim*, sedangkan Imām al-Nawawī memberikan pembahasan tentang adab keilmuan dalam *Adab al-‘Alim wa al-Muta‘allim*. Karya-karya tersebut menunjukkan bahwa transmisi hadis dan ilmu tidak hanya memerlukan ketepatan hafalan dan pemahaman, tetapi juga karakter dan etika pelakunya.

Imām Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī (w. 676 H) adalah salah satu ulama hadis dan fikih terbesar dalam tradisi Syafi'i yang dikenal sebagai Syaikh al-Islam pada zamannya. Beliau dikenal melalui sejumlah karya, seperti *Syarḥ Ṣaḥīḥ Muslim, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn, al-Adhkār, dan al-Arba‘īn al-Nawawiyyah*. Beliau tidak hanya meriwayatkan dan mensyarah hadis, tetapi juga mengintegrasikan nilai-nilai hadis ke dalam panduan praktis etika keilmuan melalui kitab *Adab al-‘Ālim wa al-Muta‘allim* yang merupakan mukadimah dari kitab *al-Majmū' Syarḥ al-*

[205] Abu Abdullah Muhammad bin Yazid Al-Qazwini, Abdul Hayyie Al-Kattani, dan Muhammad Mukhlisin, *Sunan Ibnu Majah 1*, Cet. 1 (Depok: Gema Insani Press (GIP), 2016).

Muhażżab. Kitab ini pada hakikatnya merupakan penegasan nilai-nilai hadis Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang diterjemahkan menjadi norma pendidikan yang fungsional, konkret dan sistematis.

Persoalan adab penuntut ilmu tetap relevan dalam pendidikan kontemporer. Perkembangan teknologi digital tidak hanya memberikan kemudahan dalam mengakses ilmu, tetapi juga menimbulkan persoalan baru. Informasi keagamaan dapat disebarkan tanpa pemeriksaan sumber, hadis dapat dikutip tanpa *takhrij*, dan karya ilmiah dapat disusun tanpa proses penelitian yang memadai. Data empiris menunjukkan bahwa krisis adab dalam dunia pendidikan semakin mengkhawatirkan. Komisi Pemberantasan Korupsi (KPK) dalam Survei Penilaian Integritas (SPI) Pendidikan 2024 melaporkan bahwa kasus menyontek masih ditemukan di 78 persen sekolah responden dan 98 persen kampus responden, sementara plagiarisme masih terjadi di 43 persen kampus responden (Komisi Pemberantasan Korupsi, 2025).[206] Kondisi ini mencerminkan jauhnya praktik pendidikan dari tuntunan hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang menekankan kejujuran dan integritas ilmiah sebagai bagian yang tidak terpisahkan dari adab penuntut ilmu.

Sejumlah peneliti telah melakukan penelitian tentang adab menuntut ilmu. Penelitian tersebut diantaranya yang ditulis oleh Husni & Ardani (2023)[207] dan Basri dan Subagiya (2024)[208]. Penelitian lain membahas akhlak menuntut ilmu menurut hadis dan pengaruh perubahan zaman terhadap akhlak peserta didik,[209] namun umumnya masih bersifat parsial dan belum mengkaitkan secara sistematis antara landasan hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*

[206] Komisi Pemberantasan Korupsi, "Temuan Hasil SPI Pendidikan 2024: Menyontek dan Plagiarisme Masih Merebak di Sekolah dan Kampus," KPK Komisi Pemberantasan Korupsi, 2025, https://www.kpk.go.id/id/ruang-informasi/berita/temuan-hasil-spi-pendidikan-2024-menyontek-dan-plagiarisme-masih-merebak-di-sekolah-dan-kampus.
[207] Muhammad Husni dan Ardani Ardani, "ADAB MURID TERHADAP GURU MENURUT IMAM NAWAWI DALAM KITAB ADABUL 'ALIM WAL MUTA'ALIM," *ADDABANA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 2 (Oktober 2023): 135–44, https://doi.org/10.47732/adb.v6i2.295.
[208] Samsul Basri dan Bahrum Subagiya, *Pemikiran Imam al-Nawawi dalam adab guru: Analisis Kitab Adabu al-'Alim wa al-Muta'allim*, 1, no. 1 (2024).
[209] Muhamad Fauzi dkk., "Akhlak Menuntut Ilmu Menurut Hadis serta Pengaruh Zaman terhadap Akhlak Para Peserta Didik," *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (Desember 2021): 251–63, https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15375.

dengan konsep adab dalam kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* serta relevansinya terhadap problem pendidikan kontemporer.

Penelitian ini bertujuan menganalisis hadis-hadis yang menjadi dasar dari adab penuntut ilmu dalam pemikiran Imām al-Nawawī dengan mengidentifikasi kategori adab yang dibangun dalam kitab *Adab al-'Alim wa al-Muta'allim*, serta menjelaskan relevansinya bagi integritas akademik dalam pendidikan Islam kontemporer. Adapun rumusan masalah yang dijawab adalah:

1. Bagaimana hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* menjadi landasan dan sumber konsep adab penuntut ilmu dalam kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* karya Imām an-Nawawī?
2. Bagaimana relevansi nilai-nilai adab berbasis hadis tersebut terhadap pendidikan Islam kontemporer?

B. METODE PENELITIAN

Penelitian ini merupakan penelitian kepustakaan (*library research*) dengan pendekatan kualitatif yang bersifat deskriptif-analitis dan historis. Penelitian kepustakaan dipilih karena seluruh data penelitian berasal dari sumber tertulis berupa kitab, hadis, syarah, buku, dan artikel ilmiah yang berkaitan dengan adab penuntut ilmu.

Sumber data primer adalah: khazanah hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang termuat dalam kitab-kitab hadis utama (*Kutub al-Sittah* dan lainnya) yang berkaitan dengan etika menuntut ilmu, dan teks kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* karya Imām Yaḥyā bin Syaraf al-Nawawī. Adapun yang menjadi sumber data sekunder dari penelitian ini meliputi buku, artikel jurnal, dan penelitian terdahulu yang relevan.

Pengumpulan data dilakukan dengan telaah teks mendalam (*close reading*) terhadap sumber-sumber primer. Analisis data menggunakan metode analisis isi kualitatif (qualitative content analysis) sebagaimana dikembangkan oleh Mayring,[210] yang dilaksanakan melalui

[210] Philipp Mayring, *Qualitative Content Analysis*, (Klagenfurt, Austria), 2014.

empat tahapan: (1) reduksi data untuk memilah tema adab yang relevan dari khazanah hadis dan teks kitab; (2) pengkodean tematik berdasarkan kategori adab; (3) interpretasi makna dalam konteks keilmuan Islam klasik dan kontemporer; dan (4) kontekstualisasi nilai-nilai tersebut terhadap realitas pendidikan Islam masa kini.

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

1. Hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* sebagai Akar Konsep Adab Penuntut Ilmu Imām al-Nawawī

Imām al-Nawawī sebagai imam hadis merumuskan konsep adab penuntut ilmu dengan berpijak kuat pada sumber-sumber agama dan syari'at Islam. Setiap norma yang beliau cantumkan dalam kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* dapat dilacak akarnya pada ayat al-Qur'an, sabda-sabda Nabi ﷺ, *atsar* sahabat, perkataan ulama, dan kebiasaan yang telah menjadi tradisi keilmuan para ulama dari zaman ke zaman. Struktur ini memperlihatkan karakter pemikiran Imam al-Nawawi sebagai seorang ulama. Adab tidak dibangun hanya berdasarkan kebiasaan sosial, tetapi dikaitkan dengan dalil agama dan praktik ulama.

Berikut adalah hadis-hadis yang beliau cantumkan dalam kitab *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* sebagai fondasi utama konsep adab penuntut ilmu:

a. Hadis tentang Keikhlasan Niat

Adab paling mendasar yang ditekankan Imām al-Nawawī adalah kelurusan niat dalam menuntut ilmu. Beliau mengatakan dalam kitabnya;

مَن طَلَبَهُ مُرِيدًا بِهِ وَجْهَ اللَّهِ تَعَالَى لَا لِغَرَضٍ مِنْ الدُّنْيَا

Artinya; "Barang siapa yang menuntut ilmu dengan mengharapkan keridaan Allah Ta'ala semata—bukan untuk tujuan duniawi—maka itulah yang terpuji.[211]

Prinsip ini berlandaskan hadis Nabi *sallallahu 'alaihi wa sallam*:

[211] Abu Zakariya Yahya bin Sharaf an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi* (Maktabah Dār Al-Ḥijāz, 2020). Hal: 38

«إِنَّمَا الأَعْمَالُ بِالنِّيَّاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى»

Arinya: "Sesungguhnya segala amal itu bergantung pada niatnya, dan sesungguhnya setiap orang hanya mendapatkan apa yang ia niatkan."[212]

Hadis ini menjadi pondasi seluruh etika keilmuan dalam Islam. Imām al-Nawawī mengintegrasikannya sebagai adab pertama dan paling utama, menegaskan bahwa menuntut ilmu harus diniatkan semata-mata mencari rida Allah Azza wa Jalla, bukan untuk memperoleh harta, kedudukan, atau ketenaran.

Beliau secara tegas menyatakan bahwa penuntut ilmu yang niatnya menyimpang dari tujuan ilahiah tergolong sebagai penuntut ilmu yang tercela.[213] Pernyataan beliau ini juga dibangun berdasarkan hadis lain yang disabdakan oleh Nabi Muhammad *shallallahu 'alaihi wa sallam yang* turut memperkuat adab ini: "Barang siapa menuntut ilmu yang seharusnya dicari untuk mencari wajah Allah, namun ia tidak menuntutnya kecuali untuk meraih tujuan duniawi, maka ia tidak akan mencium wangi surga pada hari kiamat."[214]

b. **Hadis tentang Tawaduk dan Penghormatan kepada Guru**

Tema kedua adalah penyucian jiwa, di mana Imām al-Nawawī menempatkan hati sebagai wadah ilmu. Karena itu, penuntut ilmu perlu membersihkan dirinya dari kesombongan, iri hati, kecintaan berlebihan kepada dunia, dan kecenderungan merendahkan orang lain.[215] Ilmu yang diperoleh oleh hati yang tidak terdidik dapat berubah menjadi sarana kesombongan dan pertikaian. Sehingga Imām al-Nawawī sangat memperhatikan masalah tawaduk dalam proses menuntut ilmu. Beliau mengatakan dalam kitabnya ini; "أُمِرْنَا بِالتَّوَاضُعِ مُطْلَقًا" (*Umirnā bi-*

[212] Muḥammad ibn Ismā'īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993). No. 1; Muslim, *Sahih Muslim* (Bait al-Afkar ad-Duwaliyah, 1998). No. 1907
[213] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 38
[214] Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Isḥāq ibn Basyīr al-Azdī as-Sijistānī Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd ma'a Syarhihi 'Awn al-Ma'būd* (1905; Delhi, India.: Al-Maṭba'ah al-Anṣāriyah bi-Dihli – Al-Hind, 2021). No.3664
[215] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 95

t-tawāḍu'i muṭlaqan), yaitu: Kami diperintahkan untuk bersikap tawaduk (rendah hati) secara mutlak.[216]

Terkait adab ini, Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: "Pelajarilah ilmu, dan pelajarilah pula ketenangan dan kemuliaan diri bersamanya, dan bersikap tawaduklah kepada orang yang kalian ambil ilmunya."[217] Hadis ini secara eksplisit menggabungkan perintah menuntut ilmu dengan perintah tawaduk, khususnya kepada guru. Imām al-Nawawī menjadikannya landasan untuk menegaskan bahwa kesombongan adalah penghalang terbesar dari memperoleh ilmu, sementara tawaduk adalah kunci pembukanya.

Adapun penghormatan kepada guru yang menjadi adab penting dalam menuntut ilmu oleh Imām al-Nawawī, dapat disandarkan kepada hadis Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam:* "Bukanlah termasuk golongan kami, orang yang tidak menghormati orang yang tua, tidak menyayangi yang muda, dan tidak mengerti hak ulama kami."[218] Beliau menjelaskan dalam kitabnya bahwa guru adalah orang tua bagi ruh sebagaimana ayah adalah orang tua bagi jasad, sehingga penghormatan kepada guru merupakan wujud syukur atas ilmu yang diterima. Tradisi ini dicontohkan pula oleh Imām Abū Ḥanīfah yang sangat berhati-hati dalam memilih dan memuliakan gurunya.[219]

c. **Hadis tentang Tanggung Jawab Moral atas Ilmu**

Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda:

«طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ»

"Menuntut ilmu adalah kewajiban bagi setiap muslim."[220]

[216] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 98
[217] Yūsuf ibn 'Abd Allāh ibn Muḥammad Ibn 'Abd al-Barr, *Jāmi' Bayān al-'Ilm wa Faḍlih* (Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jawzī, 1994). No. 803
[218] Aḥmad ibn 'Amr ibn 'Abd al-Khāliq ibn Khallād ibn 'Ubaid Allāh al-'Atakī al-Bazzār, *Musnad al-Bazzār al-Mansyūr bi-Ism al-Baḥr al-Zakhkhār* (Madinah Al-Munawwarah: Maktabah al-'Ulūm wa al-Ḥikam, 2009). No.2718
[219] Oki Mitra, *Pedoman Etika dan Adab Menuntut Ilmu dalam Islam*, 2022.
[220] Al-Qazwini, Al-Kattani, dan Muhammad Mukhlisin, *Sunan Ibnu Majah 1*. No.224

Hadis ini bukan sekadar menegaskan kewajiban menuntut ilmu, tetapi juga mengandung dimensi tanggung jawab yang dalam: jika ilmu adalah kewajiban, maka ilmu yang telah diperoleh membawa konsekuensi moral untuk dijaga, diamalkan, dan disebarkan dengan kejujuran.

Imām al-Nawawī menegaskan bahwa penuntut ilmu tidak boleh malu untuk mengatakan "saya belum paham.", karena berpura-pura mengerti adalah pengkhianatan terhadap amanah ilmu, beliau menyebutkan:

وَإِذَا قَالَ له الشيخ أَفَهِمْتَ فَلَا يَقُلْ نَعَمْ حَتَّى يَتَّضِحَ لَهُ الْمَقْصُودُ إيضَاحًا جَلِيًّا لِئَلَّا يَكْذِبَ وَيَفُوتَهُ الْفَهْمُ

Artinya: Jika sang guru bertanya kepadanya, "Apakah kamu sudah paham?", ia jangan langsung menjawab, "Ya," sampai maksud pelajaran tersebut benar-benar jelas baginya dengan sejelas-jelasnya agar tidak berdusta dan pemahaman itu tidak terlewat darinya.[221] Senada dengan adab ini, Rasulullah *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda yang artinya: “Barang siapa yang berdusta atasku (atas namaku) secara sengaja, maka hendaklah ia mengambil tempat duduknya di neraka”.[222] Sehingga diharapkan ketika seseorang ingin menukil sebuah perkataan, atau ingin menyampaikan sebuah informasi maka wajib baginya mengetahui, memahami ilmu tersebut dan memastikan sumber ilmu dan informasinya tanpa harus mengakui ilmu yang tidak dia miliki atau menyampaikan sesuatu yang bukan menjadi keahliannya.

Hadis lain yang memperkuat dimensi ini adalah sabda Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*: "Keutamaan seorang alim atas seorang ahli ibadah bagaikan keutamaanku atas orang yang paling rendah di antara kalian."[223] yang menegaskan betapa tingginya tanggung jawab moral yang disandang oleh penuntut ilmu sehingga wajib bagi seorang penuntut ilmu menjaga diri dan kehormatannya disebabkan ada beban moral ilmu yang harus ditunaikannya.

d. Hadis tentang Etika dalam Majelis Ilmu

[221] an-Nawawi, *Ādāb al-‘Ālim wa al-Muta‘allim wa Aḥkām al-Iftā’ – Muqaddimah Kitāb al-Majmū‘ li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 103
[222] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. No. 1291; Muslim, *Sahih Muslim*. No. 4
[223] Muhammad bin ’Isa at-Tirmidzi, *Jami’ at-Tirmidzi* (Riyadh: Dar as-Salam, 2009). No. 2685

Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* bersabda: "Sesungguhnya obat dari ketidaktahuan adalah bertanya."[224] Hadis ini dapat dijadikan sebagai landasan bagi adab yang dirumuskan oleh Imām al-Nawawī dalam merumuskan adab bertanya: seorang penuntut ilmu harus jujur mengakui ketidaktahuannya dan tidak boleh malu bertanya.

Selain itu ada adab sosial dalam majelis ilmu, adab ini mengatur hubungan antar penuntut ilmu atau hubungan penuntut ilmu dengan gurunya. Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* melarang memisahkan dua orang yang sedang duduk bersama tanpa izin mereka,[225] yang oleh Imām al-Nawawī dijadikan dasar untuk melarang penuntut ilmu melangkahi pundak orang lain atau memaksa orang lain berpindah tempat duduk dalam majelis ilmu. Adab saling menghargai dalam lingkungan belajar juga menjadi perhatian Imam al-Nawawi, seperti beradab ketika duduk, berusaha mendekatkan diri kepada guru sebagai sumber ilmu agar guru dihargai, beradab dalam bertanya, serta berusaha memiliki buku pelajaran sendiri agar tidak mengganggu sesama penuntut ilmu. Namun, jika harus meminjam buku teman, hendaklah mengembalikannya sesuai dengan waktu yang telah disepakati tanpa merusak atau mencoret buku tersebut. Beliau menyebutkan:

ولا يرتضى مَعَ إِمْكَانِ تَحْصِيلِهِ مِلْكًا فَإِنْ اسْتَعَارَهُ لَمْ يُبْطِئْ بِهِ لِئَلَّا يُفَوِّتَ الِانْتِفَاعَ بِهِ عَلَى صَاحِبِهِ وَلِئَلَّا يَكْسَلَ عَنْ تَحْصِيلِ الْفَائِدَةِ مِنْهُ ولئلا يمتنع من إعَارَتِهِ غَيْرَهُ

Artinya: Dan ia tidak merasa cukup (jika hanya meminjam) padahal ia mampu untuk memilikinya (membelinya). Jika ia meminjam sebuah kitab, maka ia tidak boleh menahan atau menunda-nunda pengembaliannya, agar ia tidak menghilangkan kesempatan pemiliknya untuk mengambil manfaat darinya, agar ia tidak malas dalam menggali faidah darinya, dan agar orang lain tidak enggan untuk meminjamkannya di kemudian hari.[226]

[224] Abū Dāwūd, *Sunan Abī Dāwūd ma'a Syarhihi 'Awn al-Ma'būd*. No.336
[225] al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī. No. 6270*; Muslim, *Sahih Muslim*. No. 2177
[226] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 114

2. Sistematisasi Imam al-Nawawi: Lima Kategori Adab Berbasis Hadis

Berdasarkan analisis teks kitab Adab al-ʻĀlim wa al-Mutaʻallim, Imām al-Nawawī menyistematisasikan nilai-nilai hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* ke dalam lima kategori adab yang saling berkaitan dan membentuk satu konsep yang utuh dan komprehensif.

a. Adab Internal: Fondasi Batiniah Penuntut Ilmu

Adab internal adalah adab yang berkaitan dengan nilai-nilai batiniah yang harus tertanam sebelum, selama, dan setelah proses belajar. Bersumber dari hadis tentang niat dan tawaduk, Imām al-Nawawī menetapkan tiga adab internal utama: (1) keikhlasan niat semata mencari ridha Allah Ta'ala, bukan mencari kesenangan duniawi; (2) tawaduk terhadap ilmu dan guru, karena kesombongan adalah penghalang terbesar dari memperoleh ilmu; dan (3) sabar dan cita-cita yang tinggi, karena menuntut ilmu adalah perjalanan panjang yang menuntut pengorbanan waktu, tenaga, dan harta. Beliau menempatkan adab internal ini sebagai pondasi utama yang mendahului adab lahiriah, mencerminkan pandangan bahwa pendidikan yang baik dimulai dari pembentukan kepribadian batin.[227]

Dalam menuntut ilmu, sebaiknya seorang pelajar berniat untuk mencari rida Allah dan balasan di akhirat, menghilangkan kebodohan bagi diri sendiri dan orang lain, menghidupkan agama, dan melestarikan keberlangsungan Islam. Karena cara untuk menjaga kelestarian ajaran Islam itu hanya dengan ilmu. Kezuhudan dan ketakwaan seseorang tidak akan sempurna apabila disertai dengan kebodohan (tanpa ilmu).[228]

b. Adab Eksternal: Perwujudan Nyata Nilai Batiniah

Adab eksternal merupakan manifestasi lahiriah dari adab internal dalam kehidupan sehari-hari. Pada bagian ini, Imām al-Nawawī menekankan adab-adab berikut: (1) hidup sederhana agar penuntut ilmu dapat berkonsentrasi penuh tanpa terganggu oleh kemewahan duniawi; (2) kedisiplinan waktu yang ketat, baik siang maupun malam, di rumah maupun dalam perjalanan; serta (3) menjaga penampilan, cara berbicara, dan cara bergaul yang tidak

[227] an-Nawawi, *Ādāb al-ʻĀlim wa al-Mutaʻallim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmūʻ li al-Imām an-Nawawi*. Sebagaimana telah dijelaskan pada halaman sebelumnya tentang keikhlasan niat dan tawadhu'
[228] Mitra, *Pedoman Etika dan Adab Menuntut Ilmu dalam Islam*.

merendahkan martabat ilmu dan majelis keilmuan. Adab ini bersifat komprehensif, mencakup seluruh aspek kehidupan penuntut ilmu, bukan hanya di dalam ruang belajar. Imam al-Nawawi bahkan berpendapat bahwa jika penuntut ilmu merasa tidak perlu menikah demi menjaga fokus belajarnya, maka hal itu dapat menjadi pilihan yang dipertimbangkan. Beliau menyebutkan:

فَإِنَّ مَذْهَبَنَا أَنَّ مَنْ لَمْ يَحْتَجْ إِلَى النِّكَاحِ اُسْتُحِبَّ لَهُ تَرْكُهُ وَكَذَا إِنْ احْتَاجَ وعجز عَنْ مُؤْنَتِهِ

Artinya: Maka sesungguhnya mazhab kami (Mazhab Syafi'i) berpendapat bahwa siapa saja yang tidak membutuhkan pernikahan (tidak memiliki syahwat atau keinginan yang mendesak), maka dianjurkan baginya untuk meninggalkannya. Demikian pula jika iamembutuhkannya, tetapi tidak mampu menyediakan biaya ataunafkahnya.[229]

Salah satu faktor yang sangat mempengaruhi keberhasilan belajar seorang penuntut ilmu adalah adab kedisiplinan. Hal ini disebabkan karena dengan disiplin dapat membuat gairah dan semangat dalam belajar tetap terjaga, baik di siang hari maupun malam hari, baik dia sedang di rumah maupun sedang bepergian. Maka penuntut ilmu harus bisa memanfaatkan setiap waktunya untuk menopang dirinya dalam menuntut ilmu, termasuk waktu untuk istirahat dan makan. Menurut beliau penuntut ilmu tidak boleh tidur terlalu lama, istirahat bagi penuntut ilmu adalah hanya sejenak untuk menghilangkan kebosanan dan kejenuhan dalam belajar.[230]

c. Adab terhadap Guru: Penghormatan dan Etika Kritis

Bersumber dari hadis tentang memuliakan ulama, Imām al-Nawawī merumuskan adab terhadap guru yang meliputi: (1) tawaduk dan mencari rida guru; (2) selektif dalam memilih guru dan hanya belajar kepada yang berilmu, berakhlak, dan dapat menjadi teladan, dan jangan belajar kepada orang yang ilmunya hanya diperoleh secara otodidak tanpa guru; (3) tidak boleh mengikuti kesalahan guru, namun dalam mengingatkan kesalahan guru harus melalui langkah yang beradab: memastikan kesalahan tersebut, menasehati secara lembut dan sembunyi-

[229] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Hal: 97
[230] Nurr, ed., *Adabul 'alim wal muta'allim*, Cetakan pertama, Mei 2018, with Imam Nawawi, Hijrian A. Prihantoro, dan Abu Kaysa (Yogyakarta: Diva Press, 2018).

sembunyi, serta tetap menjaga kehormatan guru di hadapan orang lain.[231] Adab ini membangun relasi pedagogis yang seimbang antara penghormatan dan kejujuran ilmiah.

d. Adab terhadap Ilmu: Amanah dan Integritas Akademik

Imām an-Nawawī memandang ilmu sebagai amanah ilahiyah yang membawa konsekuensi moral bagi pemiliknya yang mana hal ini merupakan sebuah pandangan yang bersumber langsung dari hadis tentang tanggung jawab ilmu di hadapan Allah *Azza wa Jalla*. Adab terhadap ilmu meliputi: (1) kejujuran ilmiah, yakni tidak malu berkata "saya belum faham."; (2) bertahap dalam belajar—mulai dari yang paling penting dan mudah hingga yang sulit, diawali dengan al-Qur'an sebagaimana tradisi ulama salaf; (3) amanah dalam menjaga, menghafalkan, dan mengamalkan ilmu; serta (4) menjauhi plagiarisme, manipulasi data, dan penyalahgunaan ilmu untuk kepentingan sempit.[232] Konsep ini menegaskan bahwa seorang penuntut ilmu harus memiliki empat sifat kenabian: ṣiddīq (jujur), amānah (dapat dipercaya), tablīgh (menyampaikan), dan faṭānah (cerdas dan bijaksana), karena seorang yang mengemban ilmu agama, berarti dia sedang menerima warisan para Nabi.[233]

Oleh karena itu, integrasi nilai adab dalam sistem pendidikan menjadi sangat penting untuk menciptakan generasi yang tidak hanya cerdas secara intelektual, tetapi juga memiliki integritas moral yang tinggi. Dalam buku "Etika Akademik" oleh Fahri Habibi Siregar (2022), dijelaskan bahwa adab dalam konteks akademik mencakup sikap jujur, menghormati hak kekayaan intelektual, dan menjaga etika dalam penelitian.[234]

e. Adab Sosial: Tanggung Jawab Penuntut Ilmu terhadap Sesama

Adab sosial penuntut ilmu dalam kitab Imām al-Nawawī mencakup dua lingkup. Dalam majelis ilmu: mengucapkan salam, duduk di tempat yang tersedia tanpa melangkahi

[231] Husni dan Ardani, "ADAB MURID TERHADAP GURU MENURUT IMAM NAWAWI DALAM KITAB ADABUL 'ALIM WAL MUTA'ALIM."
[232] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Lihat hal: 103, 106, 107, 108
[233] Muhammad Fahmil Kamal, Ridho Arifiansyah, dan Muhammad Salman, *TANGGUNG JAWAB ILMUAN MUSLIM*, 3, no. 4 (2024).
[234] Afwan Alhabib Nasution dkk., "RELEVANSI NILAI AL-ADAB FAWQ AL-ILM DALAM PENGEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN DI ERA DIGITAL," *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Kajian Pendidikan, Pemikiran dan Pengembangan Pendidikan Islam* 6, no. 1 (Juni 2025): 25–38, https://doi.org/10.30739/tarbiyatuna.v6i1.3965.

pundak orang lain, tidak meninggikan suara, menghargai teman sesama penuntut ilmu, beradab dalam bertanya, serta menjaga buku pinjaman dengan baik dan mengembalikannya tepat waktu.[235] Dalam masyarakat luas: memiliki sifat *al-ḥilm* dan *al-anāh* (tenang, sabar, dan lembut), menghindari hasad dan ujub, serta mendoakan kebaikan bagi guru dan seluruh kaum muslimin. Adab sosial ini menegaskan pandangan Imām al-Nawawī bahwa ilmu tidak boleh berujung pada eksklusivitas, melainkan harus terhubung dengan kebutuhan umat dan kemaslahatan masyarakat luas.[236]

3. **Implementasi Nilai-Nilai Adab Penuntut Ilmu *Adab al-'Ālim wa al-Muta'allim* Terhadap Pendidikan Islam Kontemporer**

a. Reorientasi Tujuan Pendidikan

Hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* tentang niat (*"innamā al-a'māl bi al-niyyāt"*) memiliki implikasi langsung terhadap reorientasi tujuan pendidikan Islam kontemporer. Problem mendasar yang dihadapi pendidikan Islam saat ini adalah tantangan pergeseran tujuan dari pembentukan insan kamil menjadi sekadar pencapaian akademik yang bersifat kuantitatif: nilai ujian, gelar, dan akreditasi. Ukuran-ukuran ini telah menjauhkan pendidikan dari ruh hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Terlebih dalam Islam, Allah menciptakan manusia sebagai khalifah yang mendapatkan otoritas dalam melaksanakan kehidupan dan memajukan pendidikan dirinya sendiri. Maka pendidikan Islam yang berdasarkan dari wahyu dan tauladan *nubuwah* diharapkan mampu manjawab problem pendidikan dari masa dahulu hingga era modern.[237]

Reorientasi berbasis hadis mengharuskan pendidikan Islam menempatkan keikhlasan, kejujuran, dan tanggung jawab ilmiah sebagai capaian utama dan bukan angka-angka administratif. Hal ini juga berdampak pada metode evaluasi yang harus bergeser dari penilaian

[235] an-Nawawi, *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Lihat hal: 101 dan 102
[236] Amanda Putri Nasywa dan Nazwa Alya Putri, *KEDUDUKAN ADAB DALAM PERJALANAN MENUNTUT ILMU: SEBUAH PERSPEKTIF ETIKA PENDIDIKAN*, 1, no. 2 (2024).
[237] Roy Bagaskara, "REORIENTASI PEMIKIRAN PENDIDIKAN KH. M. HASYIM ASY'ARI: Etika dalam Pendidikan Islam," *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 6, no. 2 (Desember 2019): 153–68, https://doi.org/10.19105/islamuna.v6i2.2545.

kuantitatif semata menuju penilaian autentik yang mencakup dimensi akhlak dan adab.[238] Ketika fokus utama diarahkan pada output yang terukur secara kuantitatif nilai ujian, akreditasi, dan kelulusan formal namun abai terhadap ruh pendidikan sebagai proses pembentukan manusia seutuhnya. Dampaknya adalah pendidikan Islam cenderung menjadi formalistik, hanya terpaku pada kurikulum nasional, dan kehilangan dimensi transendensial serta kepekaan terhadap aspek antropologis peserta didik.[239]

b. Pendidikan Karakter yang Terintegrasi

Adab pribadi yang disistematisasikan oleh Imām al-Nawawī berupa disiplin, sabar, sederhana, dan pengendalian diri, semuanya memiliki implikasi langsung terhadap pendidikan karakter dalam Islam. Selama ini pendidikan karakter sering diposisikan sebagai program tambahan yang terpisah dari proses pembelajaran utama, sehingga menghasilkan karakter yang bersifat formalistik dan tidak membekas. Pendekatan Imām an-Nawawī berbasis hadis mengimplikasikan bahwa adab harus terintegrasi secara menyeluruh dalam setiap aspek pembelajaran sehingga tidak berdiri sendiri. Penelitian terkini menunjukkan bahwa penerapan adab Islam secara terstruktur dalam proses pembelajaran dapat mengurangi perilaku menyimpang di lingkungan digital.[240]

Penelitian menyebutkan bahwa di era digital ini, penerapan adab Islam secara terstruktur dalam proses pembelajaran dapat mengurangi perilaku menyimpang di lingkungan digital. Dengan menanamkan nilai-nilai adab melalui diskusi, menyelesaikan tugas, atau kegiatan literasi daring, siswa cenderung lebih berhati-hati saat mengunggah, berbagi, atau mengomentari di platform sosial.[241]

[238] Manpan Drajat, "Re-Orientasi Kurikulum Pendidikan Islam," *Journal for Islamic Studies* 3, no. 2 (2020).
[239] Muhammad Nasir dan Sunardi Sunardi, "REORIENTASI PENDIDIKAN ISLAM DALAM ERA DIGITAL: TELAAH TEORITIS DAN STUDI LITERATUR," *Al-Rabwah* 19, no. 1 (Mei 2025): 056–064, https://doi.org/10.55799/jalr.v19i1.688.
[240] Rosalini Rosalini, Efendi Efendi, dan Muhammad Zalnur, "Integrasi Berpikir Ilmiah dan Etika Islam untuk Menguatkan Budi Pekerti Siswa di Era Digital," *Jurnal Manajemen dan Pendidikan Agama Islam* 3, no. 6 (Desember 2025): 245–58, https://doi.org/10.61132/jmpai.v3i6.1596.
[241] Rosalini Rosalini, Efendi Efendi, dan Muhammad Zalnur, "Integrasi Berpikir Ilmiah dan Etika Islam untuk Menguatkan Budi Pekerti Siswa di Era Digital."

c. **Pemulihan Relasi Pedagogis yang Bermartabat**

Hadis tentang memuliakan ulama dan guru memiliki implikasi penting terhadap relasi pedagogis dalam pendidikan Islam kontemporer. Perkembangan teknologi dan birokrasi pendidikan modern telah menggeser hubungan guru-murid menjadi sekadar administratif dan transaksional. Nilai adab terhadap guru yang disistematisasikan oleh Imām al-Nawawī mengimplikasikan perlunya membangun kembali relasi pedagogis yang bermartabat: guru diposisikan sebagai pembimbing rohani yang dihormati, sementara murid hadir dengan kerendahan hati dan kesungguhan belajar. Penelitian kontemporer mengonfirmasi bahwa relasi yang beradab antara guru dan murid berkontribusi signifikan terhadap efektivitas pembelajaran dan pembentukan karakter peserta didik.[242]

Pola pendidikan Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang berbasis dialog, kasih sayang, dan keterlibatan langsung dalam kehidupan nyata menunjukkan bahwa relasi pedagogis yang bermartabat bukan sesuatu yang asing bagi tradisi Islam. Nabi mendidik para sahabat bukan hanya melalui majelis formal, tetapi juga melalui interaksi sosial sehari-hari yang penuh empati dan keteladanan. Pendekatan ini mencerminkan model pendidikan holistik yang mengintegrasikan aspek kognitif, afektif, dan psikomotorik secara seimbang, sebuah prinsip yang justru kini banyak dicari dalam teori pedagogi modern. Membangun kembali relasi pedagogis yang bermartabat antara guru dan murid dalam pendidikan Islam kontemporer berarti menghidupkan kembali pola pendidikan Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* yang telah terbukti melahirkan peradaban.[243]

d. **Penegakan Integritas Akademik**

Data KPK (2025)[244] yang menunjukkan maraknya menyontek dan plagiarisme merupakan cermin nyata dari hilangnya adab terhadap ilmu yang diajarkan oleh hadis Nabi

[242] Urip Widiyanto dan Failasuf Fadli, "PENDEKATAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM TERHADAP PERILAKU MENYIMPANG SISWA DI ERA DIGITAL: STUDI KONTEKSTUAL DI PONDOK TAHFIDZ AL-FATAH KURIPAN LOR," . . *E* 8, no. 1 (2025); Naila Agista Shahara dan Siti Masyithoh, "Adab Guru dan Murid sebagai Refleksi Akhlak Islami: Implikasi terhadap Pembentukan Lingkungan Belajar Beretika," *Jurnal IHSAN : Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 3 (Juli 2025): 739–47, https://doi.org/10.61104/ihsan.v3i3.1508.
[243] Amrinuddin, M. Fitriyadi, dan Alfan Zuhdi, *Pola Pendidikan Nabi dalam Hadis*, 4 Mei 2026, https://doi.org/https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v4i1.1314.
[244] Komisi Pemberantasan Korupsi, "Temuan Hasil SPI Pendidikan 2024: Menyontek dan Plagiarisme Masih Merebak di Sekolah dan Kampus."

shallallahu 'alaihi wa sallam. Imām al-Nawawī menegaskan bahwa ilmu adalah amanah ilahiah yang akan dimintai pertanggungjawabannya di akhirat. Implikasi praktisnya adalah pendidikan Islam harus mengintegrasikan nilai-nilai integritas akademik berbasis hadis ke dalam kurikulum dan budaya akademik dan bukan sekadar aturan tertulis, tetapi juga melalui keteladanan nyata para pendidik. Guru yang berintegritas adalah manifestasi hidup dari hadis tentang tanggung jawab ilmu, dan peserta didik yang jujur adalah bukti terserap-nya adab hadis dalam kehidupan nyata.[245]

e. **Adab Digital: Dimensi Baru Adab Sosial di Era Kontemporer**

Nilai adab sosial yang bersumber dari hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* kini menemukan relevansi baru dalam era digital. Prinsip-prinsip yang disistematisasikan Imām al-Nawawī berupa kejujuran, tidak menyebarkan informasi tanpa verifikasi, menghormati sesama dalam majelis ilmu, dan tanggung jawab sosial atas ilmu yang disebarkan harus diterjemahkan ke dalam konteks di era digital ini menjadi etika bermedia sosial, etika berkomentar, dan adab dalam pembelajaran daring.

Era digital membawa risiko penyebaran informasi keagamaan yang tidak akurat, sehingga pendidikan Islam harus merumuskan strategi untuk menjaga nilai-nilai fundamental Islam.[246] Dalam hal ini, adab berbasis hadis yang dirumuskan Imām al-Nawawī tidak kehilangan relevansinya, namun justru semakin penting untuk diimplementasikan.

Dalam konteks pendidikan dan kehidupan digital kontemporer, nilai adab sosial berbasis hadis ini menemukan relevansinya yang semakin mendesak. Fenomena *prank* ekstrem yang kini marak di media sosial—di mana keterkejutan dan kepanikan korban dijadikan komoditas hiburan—sesungguhnya bertentangan langsung dengan prinsip hadis tentang larangan takhwīf (menimbulkan rasa takut). Para ulama hadis menegaskan bahwa penilaian etis terhadap suatu tindakan tidak cukup dilihat dari niat pelakunya semata, tetapi harus

[245] Sulton Kholid, Fildzah Aulia Nur Muharromah, dan Andi Rosa, "Menafsirkan Ilmu sebagai Amanah: Studi Integratif Hadis dan Filsafat," *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2 (2025): 47–55.
[246] Mutmainnah, "ETIKA PENDIDIKAN ISLAM DI ERA DIGITAL: TINJAUAN SISTEMATIS TERHADAP PEMBENTUKAN MORAL DALAM PEMBELAJARAN DARING," ISIHUMOR : Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, 2024.

mempertimbangkan dampak yang diterima oleh pihak lain. Dengan demikian, adab sosial yang dirumuskan Imām al-Nawawī dari landasan hadis sejatinya memberikan panduan normatif yang relevan untuk menilai berbagai bentuk interaksi sosial di era digital, termasuk etika bercanda dan pembuatan konten yang tidak merugikan orang lain.[247]

Dalam realitas pendidikan global abad ke-21, penuntut ilmu dituntut memiliki keterampilan berpikir kritis, berinovasi, dan berkomunikasi lintas budaya—namun semua kecakapan ini hanya akan bermakna jika dilandasi oleh spirit hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* tentang menuntut ilmu. Ketika prinsip kesungguhan dalam belajar, sikap amanah, dan keseimbangan antara kecerdasan intelektual dan akhlak dari hadis dijadikan fondasi, maka pendidikan digital tidak hanya melahirkan lulusan yang cakap secara teknis, tetapi juga pribadi yang matang secara moral dan spiritual.[248] Di sinilah letak sumbangan terbesar nilai adab berbasis hadis yang disistematisasikan Imām al-Nawawī: ia tidak sekadar relevan untuk masa lalunya, tetapi menjadi kompas etis yang memandu pendidikan Islam di tengah arus perubahan global.

D. KESIMPULAN

Penelitian ini menyimpulkan dua hal pokok. Pertama, konsep adab penuntut ilmu yang dirumuskan Imām al-Nawawī dalam kitab *Adab al-ʻĀlim wa al-Mutaʻallim* bersumber secara fundamental dari hadis-hadis sahih Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam*. Beliau mensistematisasikan nilai-nilai berbasis hadis tersebut ke dalam lima kategori yang saling berkaitan: adab internal (keikhlasan niat dan tawaduk), adab eksternal (disiplin dan kesederhanaan), adab terhadap guru (penghormatan dan etika kritis), adab terhadap ilmu (kejujuran ilmiah dan tanggung jawab moral), serta adab sosial dalam lingkungan keilmuan. Sistematisasi ini menjadikan hadis Nabi *shallallahu 'alaihi wa sallam* sebagai norma pendidikan yang operasional, bukan sekadar teks normatif yang berdiri sendiri.

[247] Moh Nadhif, *LARANGAN MENIMBULKAN KETAKUTAN DALAM HADIS NABI:*, 4, no. 1 (2026).
[248] Rosidi Bahri, "Mengembangkan Kompetensi Abad 21 dalam Pendidikan Islam: Telaah Perspektif Al-Quran dan Hadis," *Fakta: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (Juni 2023): 1, https://doi.org/10.28944/fakta.v3i1.1190.

Kedua, nilai-nilai adab berbasis hadis ini memiliki relevansi yang sangat kuat terhadap pendidikan Islam kontemporer, terutama dalam: (1) mereorientasi tujuan pendidikan yang awalnya dari target capaian kuantitatif menuju kepada pembentukan insanul kamil; (2) mengintegrasikan pendidikan karakter ke dalam proses pembelajaran secara holistik; (3) menjalin relasi pedagogis yang bermartabat antara guru dan murid; (4) menegakkan integritas akademik sebagai manifestasi amanah ilmu; dan (5) merumuskan adab digital bagi penuntut ilmu di era kontemporer. Penelitian ini merekomendasikan agar seluruh pemangku kepentingan pendidikan Islam—lembaga, pendidik, peserta didik, dan pembuat kebijakan—secara bersama-sama mengintegrasikan adab berbasis hadis sebagai fondasi utama sistem pendidikan, demi terwujudnya generasi muslim yang unggul secara intelektual sekaligus mulia dalam akhlak.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Qur'an al-Karim.

Abū Dāwūd, Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Isḥāq ibn Basyīr al-Azdī as-Sijistānī. *Sunan Abī Dāwūd ma‘a Syarhihi ‘Awn al-Ma‘būd*. 1905. Delhi, India.: Al-Maṭba‘ah al-Anṣāriyah bi-Dihli – Al-Hind, 2021.

Afwan Alhabib Nasution, Audia Zahara, Nuraini Ginting, Muhammad Luthfi, dan Rahayu Puji Astuti. “RELEVANSI NILAI AL-ADAB FAWQ AL-ILM DALAM PENGEMBANGAN ILMU PENGETAHUAN DI ERA DIGITAL.” *Jurnal Tarbiyatuna: Jurnal Kajian Pendidikan, Pemikiran dan Pengembangan Pendidikan Islam* 6, no. 1 (Juni 2025): 25–38. https://doi.org/10.30739/tarbiyatuna.v6i1.3965.

Al-Qazwini, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid, Abdul Hayyie Al-Kattani, dan Muhammad Mukhlisin. *Sunan Ibnu Majah 1*. Cet. 1. Depok: Gema Insani Press (GIP), 2016.

Amrinuddin, M. Fitriyadi, dan Alfan Zuhdi. *Pola Pendidikan Nabi dalam Hadis*. 4 Mei 2026. https://doi.org/https://doi.org/10.37397/al-atsarjurnalilmuhadits.v4i1.1314.

Bagaskara, Roy. “REORIENTASI PEMIKIRAN PENDIDIKAN KH. M. HASYIM ASY‘ARI: Etika dalam Pendidikan Islam.” *Islamuna: Jurnal Studi Islam* 6, no. 2 (Desember 2019): 153–68. https://doi.org/10.19105/islamuna.v6i2.2545.

Bahri, Rosidi. “Mengembangkan Kompetensi Abad 21 dalam Pendidikan Islam: Telaah Perspektif Al-Quran dan Hadis.” *Fakta: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 3, no. 1 (Juni 2023): 1. https://doi.org/10.28944/fakta.v3i1.1190.

Basri, Samsul, dan Bahrum Subagiya. *Pemikiran Imam al-Nawawi dalam adab guru: Analisis Kitab Adabu al-‘Alim wa al-Muta’allim*. 1, no. 1 (2024).

Bazzār, Aḥmad ibn ‘Amr ibn ‘Abd al-Khāliq ibn Khallād ibn ‘Ubaid Allāh al-‘Atakī al-. *Musnad al-Bazzār al-Mansyūr bi-Ism al-Baḥr al-Zakhkhār*. Madinah Al-Munawwarah: Maktabah al-‘Ulūm wa al-Ḥikam, 2009.

Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Damaskus: Dar Ibn Katsir, 1993.

Drajat, Manpan. “Re-Orientasi Kurikulum Pendidikan Islam.” *Journal for Islamic Studies* 3, no. 2 (2020).

Fauzi, Muhamad, Muhamad Yoga Firdaus, Hidayatul Fikra, dan Susanti Vera. “Akhlak Menuntut Ilmu Menurut Hadis serta Pengaruh Zaman terhadap Akhlak Para Peserta Didik.” *Jurnal Riset Agama* 1, no. 3 (Desember 2021): 251–63. https://doi.org/10.15575/jra.v1i3.15375.

Husni, Muhammad, dan Ardani Ardani. “ADAB MURID TERHADAP GURU MENURUT IMAM NAWAWI DALAM KITAB ADABUL ‘ALIM WAL MUTA’ALIM.” *ADDABANA: Jurnal Pendidikan Agama Islam* 6, no. 2 (Oktober 2023): 135–44. https://doi.org/10.47732/adb.v6i2.295.

Ibn ‘Abd al-Barr, Yūsuf ibn ‘Abd Allāh ibn Muḥammad. *Jāmi‘ Bayān al-‘Ilm wa Faḍlih*. Saudi Arabia: Dār Ibn Al-Jawzī, 1994.

Kamal, Muhammad Fahmil, Ridho Arifiansyah, dan Muhammad Salman. *TANGGUNG JAWAB ILMUAN MUSLIM*. 3, no. 4 (2024).

Kholid, Sulton, Fildzah Aulia Nur Muharromah, dan Andi Rosa. “Menafsirkan Ilmu sebagai Amanah: Studi Integratif Hadis dan Filsafat.” *AL-MUSTAQBAL: Jurnal Agama Islam* 2 (2025): 47–55.

Komisi Pemberantasan Korupsi. “Temuan Hasil SPI Pendidikan 2024: Menyontek dan Plagiarisme Masih Merebak di Sekolah dan Kampus.” KPK Komisi Pemberantasan Korupsi, 2025. https://www.kpk.go.id/id/ruang-informasi/berita/temuan-hasil-spi-pendidikan-2024-menyontek-dan-plagiarisme-masih-merebak-di-sekolah-dan-kampus.

Mayring, Philipp. *Qualitative Content Analysis*. (Klagenfurt, Austria), 2014.

Mitra, Oki. *Pedoman Etika dan Adab Menuntut Ilmu dalam Islam*. 2022.

Muslim. *Sahih Muslim*. Bait al-Afkar ad-Duwaliyah, 1998.

Mutmainnah. “ETIKA PENDIDIKAN ISLAM DI ERA DIGITAL: TINJAUAN SISTEMATIS TERHADAP PEMBENTUKAN MORAL DALAM PEMBELAJARAN DARING.” ISIHUMOR : Jurnal Ilmu Sosial dan Humaniora, 2024.

Nadhif, Moh. *LARANGAN MENIMBULKAN KETAKUTAN DALAM HADIS NABI:* 4, no. 1 (2026).

Nasir, Muhammad, dan Sunardi Sunardi. “REORIENTASI PENDIDIKAN ISLAM DALAM ERA DIGITAL: TELAAH TEORITIS DAN STUDI LITERATUR.” *Al-Rabwah* 19, no. 1 (Mei 2025): 056–064. https://doi.org/10.55799/jalr.v19i1.688.

Nasywa, Amanda Putri, dan Nazwa Alya Putri. *KEDUDUKAN ADAB DALAM PERJALANAN MENUNTUT ILMU: SEBUAH PERSPEKTIF ETIKA PENDIDIKAN*. 1, no. 2 (2024).

Nawawi, Abu Zakariya Yahya bin Sharaf an-. *Ādāb al-'Ālim wa al-Muta'allim wa Aḥkām al-Iftā' – Muqaddimah Kitāb al-Majmū' li al-Imām an-Nawawi*. Maktabah Dār Al-Ḥijāz, 2020.

Nurr, ed. *Adabul 'alim wal muta'allim*. Cetakan pertama, Mei 2018. With Imam Nawawi, Hijrian A. Prihantoro, dan Abu Kaysa. Yogyakarta: Diva Press, 2018.

Rosalini Rosalini, Efendi Efendi, dan Muhammad Zalnur. "Integrasi Berpikir Ilmiah dan Etika Islam untuk Menguatkan Budi Pekerti Siswa di Era Digital." *Jurnal Manajemen dan Pendidikan Agama Islam* 3, no. 6 (Desember 2025): 245–58. https://doi.org/10.61132/jmpai.v3i6.1596.

Shahara, Naila Agista dan Siti Masyithoh. "Adab Guru dan Murid sebagai Refleksi Akhlak Islami: Implikasi terhadap Pembentukan Lingkungan Belajar Beretika." *Jurnal IHSAN : Jurnal Pendidikan Islam* 3, no. 3 (Juli 2025): 739–47. https://doi.org/10.61104/ihsan.v3i3.1508.

Tirmidzi, Muhammad bin 'Isa at-. *Jami' at-Tirmidzi*. Riyadh: Dar as-Salam, 2009.

Widiyanto, Urip, dan Failasuf Fadli. "PENDEKATAN PENDIDIKAN AGAMA ISLAM TERHADAP PERILAKU MENYIMPANG SISWA DI ERA DIGITAL: STUDI KONTEKSTUAL DI PONDOK TAHFIDZ AL-FATAH KURIPAN LOR." . . *E* 8, no. 1 (2025).

AL ATSAR : Jurnal Ilmu Hadits
Volume 4 Nomor 2 Oktober 2026
Email Jurnal : al.atsar.ejornal@gmail.com
Website Jurnal : ejournal.stdiis.ac.id/index.php/Al-Atsar

PENERAPAN APLIKASI *XMIND* DALAM MEMUDAHKAN PEMBELAJARAN *TAKHRIJ* HADIS
Studi Kasus pada Mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDIIS

Nurma Azzahra
Program Studi Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
nurmazahra393@gmail.com

Salman Zulfahmi
Program Studi Ilmu Hadits
STDI Imam Syafi'i Jember
salmanzulfahmi@gmail.com

ABSTRACT

Hadith takhrij is an important part of hadith studies because it involves tracing hadith sources and arranging chains of transmission systematically. A clear visual representation can help students organize narrators and show relationships within a chain. X-Mind, a mind-mapping application, can support the creation of sanad trees in hadith takhrij learning. This study aims to describe the procedure for using X-Mind, examine its application, and identify its advantages and limitations among female students of the Hadith Science Study Program at STDI Imam Syafi'i Jember. It uses a qualitative approach with a case study design. Primary data were collected through open-ended questionnaires, and informants were purposively selected from students who had used X-Mind in learning. The findings show that X-Mind helps students create sanad trees, arrange transmission paths visually, and use colors to distinguish narrators or parts of a diagram. Respondents considered it practical, time-saving, and useful for producing orderly layouts. However, challenges remain in representing complex chains, adjusting arrow directions, and maintaining image resolution when diagrams are inserted into Microsoft Word. Therefore,

X-Mind serves as a visual aid, while the accuracy of sanad information still requires verification against relevant hadith sources.

Keywords: *X-Mind application; hadith takhrij; sanad tree; hadith learning.*

ABSTRAK

Takhrij hadis merupakan bagian penting dalam kajian ilmu hadis karena mencakup penelusuran sumber hadis dan penyusunan jalur periwayatan secara sistematis. Dalam praktiknya, mahasiswi memerlukan penyajian visual yang jelas untuk menata nama-nama perawi dan menunjukkan hubungan dalam sanad. Aplikasi X-Mind, yang berbasis *mind mapping*, dapat dimanfaatkan sebagai alat bantu untuk membuat pohon sanad dalam pembelajaran *takhrij* hadis. Penelitian ini bertujuan mendeskripsikan prosedur penggunaan X-Mind, mengkaji penerapannya dalam pembelajaran *takhrij* hadis, serta mengidentifikasi kelebihan dan kekurangannya pada mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi kasus. Data primer dikumpulkan melalui kuesioner terbuka, sedangkan informan dipilih secara *purposive* dari mahasiswi yang telah menggunakan X-Mind dalam pembelajaran. Hasil penelitian menunjukkan bahwa X-Mind membantu mahasiswi membuat pohon sanad, menyusun jalur periwayatan secara visual, dan menggunakan warna untuk membedakan perawi atau bagian bagan. Aplikasi ini dinilai praktis, menghemat waktu, dan menghasilkan tata letak yang rapi. Namun, masih terdapat kendala dalam menampilkan sanad yang kompleks, mengatur arah panah, serta mempertahankan resolusi gambar ketika dipindahkan ke Microsoft Word. Dengan demikian, X-Mind berfungsi sebagai alat bantu visual, sedangkan ketepatan sanad tetap memerlukan pemeriksaan terhadap sumber hadis yang relevan.

Kata Kunci: aplikasi X-Mind; *takhrij* hadis; pohon sanad; pembelajaran hadis.

A. PENDAHULUAN

Pembelajaran *takhrij* hadis merupakan salah satu komponen penting dalam Pendidikan Tinggi Islam, khususnya bagi mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits. Di dalam disiplin ilmu hadis, terdapat cabang keilmuan spesifik yang difokuskan untuk melacak asal-usul sebuah riwayat, yang dikenal dengan ilmu "*takhrij al-hadits*". Sebagai bagian dari cabang ilmu *mustalah* hadis, *takhrij* hadis pada hakikatnya merupakan disiplin keilmuan yang memuat prinsip-prinsip dasar beserta kaidah analitis yang digunakan untuk mengevaluasi kondisi sanad maupun matan secara kritis guna menentukan apakah suatu

riwayat dapat diterima atau ditolak.[249] Oleh karena itu, penguasaan ilmu ini sangat dibutuhkan agar mahasiswi mampu menilai kesahihan suatu hadis secara mandiri dan komprehensif.

Takhrij hadis berfungsi sebagai metode ilmiah untuk menelusuri asal-usul riwayat, memverifikasi sanad dan menilai kualitas rawi melalui sumber utamanya.[250] Proses ini memerlukan ketelitian, ketekunan, dan kemampuan berpikir sistematis. Namun, dalam praktiknya, mahasiswi sering mengalami kesulitan dalam memetakan alur sanad, memahami hubungan antarperawi, serta menyusun hasil *takhrij* secara runtut dan logis. Seiring perkembangan teknologi, inovasi pembelajaran berbasis digital mulai bermunculan untuk membantu mempermudah proses analisis tersebut.[251] salah satunya melalui penggunaan aplikasi *mind mapping*. *Mind mapping* merupakan metode visualisasi informasi yang memudahkan pengguna dalam menyusun, memahami, dan mengembangkan ide secara terstruktur.

Secara konseptual, *mind mapping* (peta pikiran) adalah suatu pendekatan yang berfungsi untuk mengharmonisasikan kerja otak kanan dan kiri saat memproses informasi baru.[252] Salah satu instrumen digital yang mengadopsi teknik ini secara populer adalah Xmind, yakni perangkat lunak yang merancang pemetaan konsep secara grafis dan sistematis. Pada diskursuspembelajaran *takhrij* hadis, medium ini berpotensi menjadi alat bantu yang efektif dalam melacak jalur sanad serta memvisualisasikan sumber riwayat agar lebih mudah dipahami. Meski pendekatan spasial ini terbukti mampu membantu mahasiswi mengurai relasi antarperawi dan menyusun data *takhrij* dengan lebih rapi, implementasinya di lingkup perguruan tinggi Islam sejauh ini belum banyak dikaji secara ilmiah.

[249] Wildati Rachmi Faisalicha, *PEMBELAJARAN "TAKHRIJUL HADITS" MELALUI APLIKASI KUTUBUTTIS'AH DAN DAMPAKNYA TERHADAP HASIL BELAJAR SISWA KELAS X AGAMA MAN YOGYAKARTA I*, Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. Hlm. 3.

[250] Ibid.

[251] Ibid.

[252] Arum Putri Rahayu, "The Use of Mind Mapping on Tony Buzan's Perspective in Learning Processes," *Jurnal Paradigma* 13, no. 1 (2021): 39–47, https://doi.org/10.53961/paradigma.v13i1.76.

Salah satu aplikasi yang dapat dimanfaatkan dalam pembelajaran *takhrij* hadis secara digital adalah Xmind. Aplikasi ini menyediakan fitur pemetaan pikiran (*mind- mapping)* yang memungkinkan mahasiswi menyusun pohon sanad, mengelompokkan perawi, dan menghubungkan informasi antarrawi secara visual dan sistematis. Xmind dapat diunduh secara gratis melalui Google Play Store untuk pengguna Android dan App Store untuk pengguna iOS.[253] Pemanfaatan teknologi semacam ini juga sejalan dengan tuntunan zaman, di mana mahasiswi dituntut untuk adaptif terhadap transformasi digital dalam dunia pendidikan.

Sekolah Tinggi Dirasat Islamiyah (STDI) Imam Syafi'i Jember merupakan Perguruan Tinggi Keagamaan Islam Swasta (PTKIS) yang menyelenggarakan pendidikan tinggi bagi generasi Islam sesuai dengan ajaran agama yang benar dan berdasarkan Al-Qur'an dan Sunnah sesuai pemahaman para sahabat.[254] Saat ini STDI Imam Syafi'i membuka dua program studi S-1 yaitu: Hukum Keluarga Islam, dan Ilmu Hadits. Program Studi Ilmu Hadits mempunyai visi yaitu menjadi program studi ilmu hadis yang unggul dalam melahirkan sarjana ilmu hadis yang professional di bidang *turats* islami dalam konteks kekinian.

Adapun salah satu misinya yaitu mengembangkan penelitian yang unggul dan bermanfaat bagi dunia akademik dan masyarakat dalam skala nasional dan internasional berbasis *turats* Islami. Kurikulum yang diterapkan adalah kurikulum berbasis KKNI (Kerangka Kualifikasi Nasional Indonesia). Kurikulum ini mengakomodir mata kuliah MKSK (Mata Kuliah Standar Kompetensi) sesuai ketentuan Kopertais IV Surabaya dan mata kuliah insitusi. Sebagian besar kurikulum mengacu kepada kurikulum yang diterapkan di Universitas Islam Madinah dengan penyesuaian.[255] Kegiatan pembelajaran, pada Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember tidak hanya mengandalkan metode konvensional

[253] X-Mind dapat diunduh melalui Google Play Store: X-Mend net.xmind.doughnut (https://play.google.com/store/apps/details?id=net.xmind.doughnut) dan App Store: https://apps.apple.com/app/id1554172956

[254] https://stdiis.ac.id/visi-misi-stdi-imam-syafii/. Diakses pada 27 juli 2024.

[255] https://stdiis.ac.id/visi-misi-stdi-imam-syafii/. Diakses pada 27 juli 2024.

seperti hafalan dan penelaahan kitab, tetapi juga mulai memanfaatkan aplikasi digital guna mendukung proses pembelajaran.

Mengacu pada transformasi pembelajaran digital di lingkungan Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember, kajian mendalam mengenai optimalisasi perangkat lunak visual seperti aplikasi Xmind menjadi sangat krusial untuk dilakukan. Eksplorasi ini difokuskan untuk melihat bagaimana prosedur riil penggunaan aplikasi tersebut dalam mendukung pembelajaran *takhrij* hadis di kalangan mahasiswi. Kajian ini dinilai sangat relevan mengingat *takhrij* hadis merupakan salah satu mata kuliah inti yang menuntut ketelitian dan penguasaan kompetensi keilmuan secara komprehensif. Oleh karena itu, penelitian ini bertujuan untuk mendeskripsikan langkah-langkah praktis pengoperasian Xmind, sekaligus mengevaluasi sejauh mana efektivitas aplikasi tersebut dalam membantu mahasiswi memahami serta menstrukturkan hasil *takhrij* secara visual dan sistematis.

Selain itu, penelitian ini diharapkan dapat memberikan gambaran mengenai efektivitas pendekatan ini, serta tantangan-tantangan yang dihadapi dalam implementasinya. Berdasarkan latar belakang tersebut, peneliti tertarik untuk melakukan kajian dengan judul: "Penerapan Aplikasi Xmind dalam Memudahkan Pembelajaran *Takhrij* Hadis (Studi Kasus pada Mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember) sebagai upaya untuk menggali potensi teknologi visul dalam memperkuat kompetensi mahasiswi di bidang *takhrij* hadis secara praktis dan kontekstual.

Dari hasil penelitian terdahulu, sejauh ini belum ditemukan penelitian tentang penerapan aplikasi Xmind dalam pembelajaran hadis pada mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. Pertama, Binti Khabiubatur Rohmah Al Arifah, Alifia Rizqa Unzila, dan Muhammad Fathun Niam (2025) meneliti tentang "Efektivitas Melacak Informasi Rawi di Era Media: (Komparasi Aplikasi *Jawami' Al-Kalim, Maktabah Syamilah Hadith*)".[256] Pendekatan yang digunakan adalah kualitatif dengan model kajian pustaka (*library research*).

[256] Alifia Rizqa Unzila and Muhammad Fathun Niam, *Efektivitas Melacak Informasi Rawi Di Era New Media: (Komparasi Aplikasi Jawāmi' al-Kalim, Maktabah Syāmilah, Hadith Encyclopedia, Dan Dorar.Net)*, pt. 222-238, 5 (April 2025).

Sisi persamaannya dengan penelitian ini terletak pada pemanfaatan media digital dalam studi ilmu hadis, khususnya dalam upaya menelusuri sanad dan matan hadis secara praktis.

Sedangkan perbedaannya, penelitian tersebut menekankan pada analisis komparatif terhadap berbagai aplikasi pelacak hadis. Kedua, Sabilar Rosyad dan Muhammad Alif (2023) yang meneliti tentang "Hadis di Era Digital: Tantangan dan Peluang Penggunaan Teknologi dalam Studi Hadis".[257] Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif kepustakaan untuk menganalisis tantangan dan peluang pemanfaatan media digital dalam pembelajaran hadis. Persamaannya terletak pada pemanfaatan media digital dalam pembelajaran hadis dengan pendekatan kualitatif, sedangkan perbedaannya bersifat lebih umum dan konseptual.

Ketiga, Muslim, Iqbal, dan Najmuddin (2023) mengkaji "Aplikasi Hadis *Shahih* Berbasis Android".[258] Penelitian tersebut menggunakan model pengembangan *Multimedia Development Life Cycle* (MDLC) dengan skema *Work Breakdown Structure* (WBS) guna memecah pekerjaan ke dalam elemen terstruktur agar pelaksanaannya lebih sistematis. Sisi persamaannya terletak pada pemanfaatan media digital dalam pembelajaran hadis, sedangkan perbedaannya menitikberatkan pada pembuatan aplikasi hadis shahih berbasis Android melalui pendekatan teknis pengembangan perangkat lunak.

Keempat, Muhammad Arfan dan Azzam Firdaus (2023) meneliti "Pengenalan Aplikasi Hadis 'Satu Hari Satu Hadis' dan '40 Hadis Mudah Dihafal'.[259] Menggunakan pendekatan terapan kualitatif, pengumpulan data dilakukan melalui pengamatan langsung terhadap fitur, cara kerja, dan tujuan aplikasi. Persamaannya sama-sama mengkaji pemanfaatan aplikasi digital secara praktis, sedangkan perbedaannya terletak pada fokus penelitian terhadap aplikasi hafalan hadis dan pemahaman makna secara tematik. Kelima, Dr.

[257] Sabilar Rosyad and Muhammad Alif, "Hadis di Era Digital: Tantangan dan Peluang Penggunaan Teknologi dalam Studi Hadis," *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama* 24, no. 2 (2023): 185–97, https://doi.org/10.19109/jia.v24i2.18979.

[258] Muslem Muslem et al., "Aplikasi Hadist Shahih Berbasis Android," *Jurnal Ilmu Komputer Aceh* 1, no. 1 (2023): 13–20, https://doi.org/10.51179/ilka.v1i1.1894.

[259] Muhammad Arfan and Adam Firdaus, *PENGENALAN APLIKASI HADIS 'SATU HARI SATU HADIS" DAN "40 HADIS MUDAH DIHAFAL,"* 1, no. 1 (2023).

Reza Pahlevi Dalimunthe (2019) mengkaji "Efektivitas Aplikasi Lidwa Pusaka Terhadap Pembelajaran Hadis dan Ilmu Hadis di Jurusan Ilmu Hadis".[260] Melalui pendekatan kualitatif kepustakaan, hasilnya menunjukkan bahwa penggunaan aplikasi Lidwa Pusaka belum memberikan dampak signifikan karena fungsinya lebih difokuskan sebagai pencari teks, bukan media interaktif.

Persamaannya terletak pada fokus kajian terhadap media digital dalam pembelajaran hadis, sedangkan perbedaannya menyoroti inefektivitas aplikasi Lidwa Pusaka sebagai alat bantu belajar. Keenam, Dliya Ul Fikriyyah (2019) meneliti "Telaah Aplikasi Hadis (Lidwa Pusaka)".[261] Melalui kajian pustaka kualitatif deskriptif, penulis menganalisis operasional aplikasi tersebut dalam menunjang pencarian serta studi hadis, khususnya dalam *takhrij*. Persamaannya berfokus pada pemanfaatan aplikasi digital, sedangkan perbedaannya terletak pada fokus kajian yang mengekplorasi teknis dan fitur spesifik aplikasi Lidwa Pusaka.

Ketujuh, Wildati Rachmi Faisalicha (2016) meneliti "*Takhrijul* Hadis Melalui Aplikasi *Kutubusittah* dan Dampaknya Terhadap Hasil Belajar Siswa Kelas X Agama MAN Yogyakarta 1".[262] Pendekatan kualitatif deskriptif lapangan ini menggunakan observasi, wawancara, dan dokumentasi. Hasilnya menunjukkan bahwa aplikasi *Kutub al-sittah* memberikan dampak positif terhadap hasil belajar siswa pada ranah kognitif, afektif, maupun psikomotorik. Sisi persamaannya dengan penelitian ini adalah penggunaan media digital dalam pembelajaran *takhrij* hadis. Adapun perbedaannya difokuskan pada aplikasi *Kutub al-sittah* sebagai sumber teks hadis di tingkat menengah, bukan sebagai instrumen bantu visualisasi penyusunan sanad.

B. METODE PENELITIAN

[260] Reza Pahlevi Dalimunthe, *EFEKTIVITAS APLIKASI LIDWA PUSAKA TERHADAP PEMBELAJARAN HADITS DAN ILMU HADITS DI JURUSAN ILMU HADIS*, *Laporan Hasil Penelitian*, 2019, 178.

[261] Dliya Ul Fikriyyah, *TELAAH APLIKASIHADIS (Lidwa Pusaka)*, Vol. 17 (July 2016): 16; Fikriyyah, *Telaah Aplikasi Hadis*.

[262] Wildati Rachmi Faisalicha, *PEMBELAJARAN "TAKHRIJUL HADITS" MELALUI APLIKASI KUTUBUTTIS'AH DAN DAMPAKNYA TERHADAP HASIL BELAJAR SISWA KELAS X AGAMA MAN YOGYAKARTA I*,Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta. 2016

Penelitian ini menggunakan pendekatan kualitatif dengan desain studi kasus.[263] Secara umum, riset kualitatif difokuskan pada upaya untuk menggali dan menginterpretasikan makna di balik sebuah fenomena yang terjadi secara natural di lapangan. Pendekatan kualitatif ini dipilih karena objek kajian berkaitan erat dengan interaksi langsung mahasiswi terhadap media pembelajaran berbasis teknologi. Melalui desain studi kasus, peneliti dapat memusatkan perhatian pada satu fenomena spesifik secara mendalam dan berkesinambungan. Fenomena spesifik tersebut adalah penerapan aplikasi visual dalam pembelajaran ilmu hadis. Hal ini memungkinkan peneliti untuk memotret realitas akademik yang sesungguhnya secara utuh dan komprehensif. Penggunaan metode ini pada akhirnya bertujuan untuk menghasilkan deskripsi analitis yang faktual dan objektif terkait pengalaman subjek penelitian.

Dalam penelitian ini, sumber data yang digunakan merujuk pada individu-individu yang memiliki kapabilitas untuk bertindak sebagai narasumber atau informan penelitian.[264] Yaitu mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember yang telah menggunakan aplikasi Xmind dalam proses pembelajaran. Untuk menggali informasi tersebut, peneliti menggunakan teknik kuesioner terbuka. Instrumen ini dipilih untuk memberikan kebebasan kepada responden dalam menyampaikan jawaban sesuai pengalaman mereka tanpa terikat pilihan yang kaku. Melalui pendekatan ini, data yang didapat jauh lebih kaya, mendalam, dan sangat relevan untuk mengeksplorasi pengalaman personal mahasiswi saat menyusun *syajarah al-Isnad*.

Data yang diperoleh dari hasil pengisian kuesioner oleh para informan selanjutnya akan melalui tahapan analisis secara terstruktur dan sistematis. Data tersebut dianalisis untuk memperoleh informasi dan pemahaman terkait penerapan aplikasi Xmind dalam memudahkan pembelajaran *takhrij* hadis pada Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. Proses analisis ini mencakup penelaahan terhadap setiap pernyataan tertulis informan untuk melihat

[263] Akhirul Insan Nurr Rokhmah et al., "Studi kasus pelaksanaan asesmen pembelajaran bahasa Indonesia menggunakan aplikasi Moodle," *Jurnal Inovasi Teknologi Pendidikan* 9, no. 2 (2022): 160–69, https://doi.org/10.21831/jitp.v9i2.51644.

[264] Sri Handayani and Sri Wening, "KAJIAN PEROLEHAN KOMPETENSI KEAHLIAN BUSANA BUTIK SISWA SMK: STUDI KASUS PRAKERIN DI INDUSTRI PASANGAN," *Jurnal Pendidikan Vokasi* 6, no. 1 (2016): 66, https://doi.org/10.21831/jpv.v6i1.8116.

pola pemanfaatan fitur-fitur yang ada di dalam aplikasi. Tujuan utama dari tahapan analisis ini adalah untuk mengevaluasi tingkat efektivitas serta mengidentifikasi kendala yang dialami mahasiswi di lapangan. Hasil interpretasi dan ekstraksi data tersebut kemudian dirangkum agar dapat menjawab rumusan masalah secara presisi. Pada dasarnya penelitian dengan jenis studi kasus bertujuan untuk mendeskripsikan tentang sesuatu hal secara mendalam.[265]

C. HASIL DAN PEMBAHASAN

Prosedur Penggunaan Aplikasi Xmind

Xmind merupakan aplikasi berbasis *mind mapping* yang tersedia secara gratis maupun berbayar dan dapat diakses melalui berbagai platfrom seperti Android, dan iOS. Aplikasi ini digunakan dalam pembelajaran *takhrij* hadis untuk membantu memetakkan informasi sanad, mengelompokkan perawi, dan menyusun data hasil *takhrij* secara visual, sistematis, dan mudah dipahami. Berikut adalah prosedur penggunaan aplikasi Xmind dalam konteks pembelajaran *takhrij* hadis. Penelitian ini bertujuan untuk menguraikan langkah-langkah penggunaan aplikasi Xmind yang dapat diikuti oleh mahasiswi dalam rangka mendukung proses pembelajaran *takhrij* hadis secara visual dan sistematis. Adapun langkah-langkah menggunakan Aplikasi Xmind dalam pembelajaran *takhrij* hadis sebagai berikut:

A. Langkah-Langkah mengunduh aplikasi Xmind

Sebelum memanfaatkan aplikasi Xmind dalam proses pembelajaran *takhrij* hadis, langkah awal yang perlu dilakukan oleh pengguna adalah mengunduh aplikasi Xmind. Adapun langkah-langkah pengunduhannya adalah sebagai berikut:

1. Buka platfrom pengunduhan aplikasi sesuai perangkat yang digunakan. Pengguna Android dapat mengakses Google Play Store, sedangkan pengguna iOS dapat membuka App Store.
2. Ketikkan kata kunci “Xmind: Mind Map”.

[265] Nurr Rokhmah et al., “Studi kasus pelaksanaan asesmen pembelajaran bahasa Indonesia menggunakan aplikasi Moodle.”

3. Klik tombol *"Install"* atau *"Download"* untuk memulai proses pemasangan aplikasi ke perangkat.
4. Setelah aplikasi berhasil diunduh dan terpasang, buka aplikasi Xmind, lalu pilih salah satu dari dua opsi yang muncul di layar:

-"*Continue without signing in*" untuk penggunaan versi gratis tanpa akun.

- "*Sign In*" jika ingin mengakses fitur lanjutan dengan mendaftar atau masuk menggunakan akun.

B. Langkah-Langkah penggunaan aplikasi Xmind dalam Pembuatan Pohon Sanad

Dalam pembelajaran *takhrij* hadis, visualisasi sanad sangat membantu mahasiswi dalam memahami urutan dan hubungan antarperawi. Aplikasi Xmind hadir sebagai media bantu yang efektif untuk membuat pohon sanad secara sistematis dan interaktif. Berikut adalah tahapan penggunaan Xmind hadir sebagai media bantu yang efektif untuk membuat pohon sanad secara sistematis dan interaktif.

1. Menyiapkan Hadis yang Akan di*takhrij* secara lengkap disertai sanad dan matan, peneliti akan menggunakan hadis:

قال البخاري في صحيحه حدثنا أحمد بن أبي شريح قال: أخبرنا شبابة قال: أخبرنا شعبة، عن حسين المعلم، عن ابن بريدة، عن سمرة بن جندب أن امرأة ماتت في بطن، فصلى عليها النبي صلى الله عليه وسلم، فقام وسطها

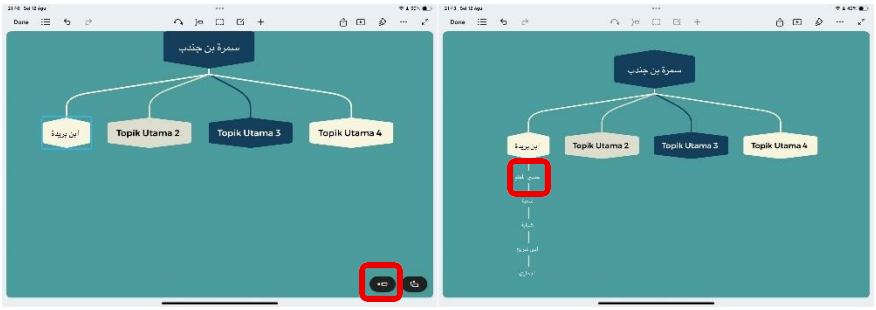
2. Membuka Aplikasi Xmind dan Membuat Proyek Baru

Membuka aplikasi Xmind di perangkat yang digunakan. Setelah terbuka, pilih opsi "*New Map*" untuk memulai proyek *mind mapping* baru.

Tampilan awal menggunakan X-Mind dengan iOS

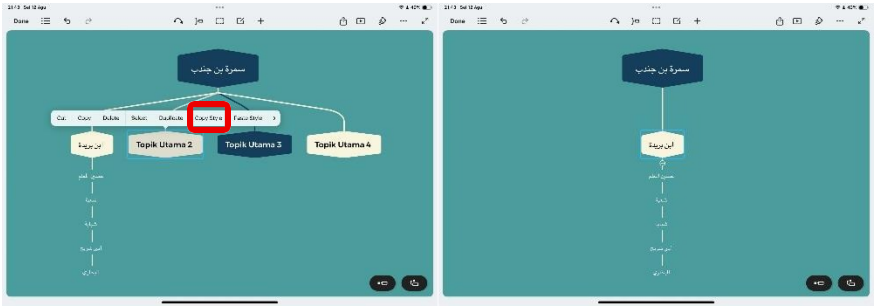
3. Menulis perawi sahabat, dan siapa perawi setelahnya. Jika ada, maka buat cabang-cabang baru dari topik utama untuk menuliskan nama-nama perawi secara berurutan sesuai dengan sanad hadis.

Klik *icon* tersebut, lalu isi dengan nama perawi (sahabat)



Klik *Icon* tersebut, lalu isi dengan nama seorang *tabi'in* lakukan hal tersebut berulang kali hingga *shahib al-kitab*

Klik topik utama 2, lalu tekan *delete* untuk menghapus bagan yang tidak digunakan.

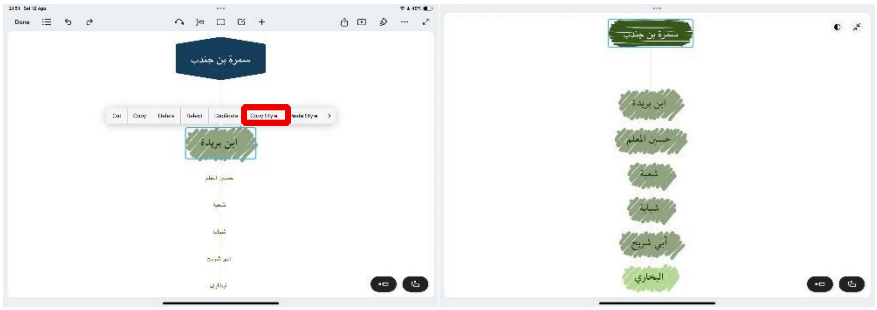


4. Mengatur Tampilan Pohon Sanad

Xmind menyediakan fitur pengaturan posisi, warna, dan *icon* visual yang dapat disesuaikan agar peta pohon sanad lebih mudah dibaca dan menarik secara tampilan.

klik *icon* tersebut lalu pilih warna dan bentuk yang kita inginkan.

5. Mengatur Tata Letak dan Desain Visual



Klik nama sahabat, lalu tekan *copy style,* lalu *paste style*. Lakukan hal tersebut berulang kali hingga sohibul kitab

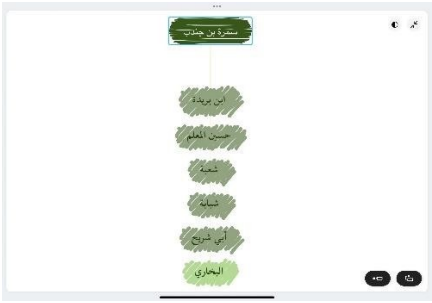
6. Menyimpan dan Mengeksplor Hasil Mind map/ Peta Sanad

Setelah pohon sanad selesai disusun, pengguna dapat menyimpan proyek dalam format asli Xmind atau mengekspornya ke dalam format gambar (png) atau PDF.

Klik *icon* tersebut lalu pilih export as lalu pilih PNG atau PDF.

7. Menampilkan Hasil Akhir Peta Pohon Sanad

Tampilan akhir dari pohon sanad menunjukkan struktur sanad hadis secara visual, lengkap, dan tersusun rapi. Visualisasi ini memudahkan mahasiswa dalam memahami keterkaitan antarpelaku periwayatan hadis.



C. Kelebihan dan aplikasi Xmind dalam pembelajaran *Takhrij* Hadis di Prodi Ilmu Hadits STDI Imama Syafi'I Jember.

Seiring perkembangan teknologi informasi di era digital, dunia Pendidikan mengalami banyak perubahan, termasuk dalam metode dan media pembelajaran. mahasiswa, khususnya mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember, cenderung lebih tertarik menggunakan media berbasis teknologi karena dianggap lebih praktis, interaktif, dan mudah digunakan. Penggunaan aplikasi digital dalam pembelajaran tidak hanya mempercepat akses informasi, tetapi juga mampu meningkatkan pemahaman melalui penyajian visual yang menarik.

Salah satu aplikasi yang mulai digunakan dalam pembelajaran *takhrij* hadis adalah aplikasi Xmind, yaitu aplikasi pemetaan pikiran (*mind mapping)* yang membantu mahasiswi dalam menyusun pohon sanad. mengelompokkan perawi, dan memetakkan jalur periwayatan hadis secara visual dan terorganisasi. Dalam praktiknya, Xmind menjadi media bantu untuk menyusun informasi sanad dengan lebih jelas dan terstruktur, sehingga mempermudah pemahaman terhadap hubungan antarperawi dan alur riwayat suatu hadis.

Dalam penerapannya pada pengerjaan tugas akademik, aplikasi ini terbukti memberikan sejumlah kemudahan dan manfaat yang sangat mendukung proses pembelajaran. Berikut adalah beberapa kelebihan aplikasi Xmind menurut pandangan dan pengalaman mahasiswi.

1. Efisiensi Waktu dan Kemudahan Penggunaan

Aplikasi Xmind dinilai sangat praktis dan mempercepat proses pembuatan pohon sanad. Pengguna tidak perlu menghabiskan banyak waktu untuk menggambar secara manual di kertas atau mengatur kotak satu per satu di aplikasi pengolah kata biasa. Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh SZNS, mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. SZNS mengatakan, "lebih efisien waktu karena lebih cepat."[266] Pernyataan senada juga disampaikan oleh ARL, yang merasakan bahwa aplikasi ini menawarkan "efisiensi waktu

[266] SZNS, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).

dan mudah diaplikasikan."[267] Demikian pula menurut AAR yang mengatakan, "selain mudah digunakan, membuat *syajarah al-Isnad* menggunakan Xmind juga dapat mempersingkat waktu."[268] Dari pemaparan tersebut, terlihat bahwa kecepatan dan kemudahan antarmuka menjadi alasan utama mahasiswi memilih Xmind untuk menunjang tugas *takhrij* hadis mereka.

a) Fitur Tata Letak Otomatis dan Rapi

Kelebihan lain yang sangat dirasakan oleh pengguna adalah sistem otomatisasi tata letak (*layout*) yang dimiliki Xmind. Aplikasi ini secara otomatis menyesuaikan ukuran kotak dan penempatan struktur ketika pengguna menambahkan data baru. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh AAR, mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember yang berpengalaman menggunakan aplikasi ini. AAR mengatakan,"karena kita tidak perlu membuat kotaknya satu persatu. intinya klo kita nulis nama perawi otomatis ke tulis di dalam kotak."[269] Hal yang sama juga dirasakan oleh KA yang mengatakan, "Sangat tersusun dengan rapi dan tidak berantakan. Selain itu, Xmind selalu menyesuaikan ukuran dengan otomatis."[270] LSA juga menambahkan mengenai kemudahan mengatur struktur cabang pohon sanad: "Jika mau memindahkan satu akar pohon sanad jika tinggal dipindah paling atas nanti bawah-bawah auto ngikut."[271] Fitur ini sangat mengurangi beban teknis mahasiswi sehingga mereka dapat lebih fokus pada substansi penelitian sanad itu sendiri.

b) Visualisasi Menarik dan Beragam

Selain tata letak, Xmind menyediakan fitur kustomisasi visual seperti warna yang sangat membantu dalam pembelajaran *takhrij*, khususnya untuk membedakan status perawi (misalnya perawi *tsiqah* dan *dhaif*). Hal ini sebagaimana yang disampaikan oleh L, beliau mengatakan, "Memudahkan dalam menyusun pohon sanad dari segi bagan dan desain yang menarik."[272] Pernyataan senada juga disampaikan oleh LSA, mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. Beliau menyampaikan, "Warna yg disediakan lebiih banyak dan lebih beragam."[273] Ia juga menambahkan bahwa, "Gambarannya lebih bagus dan lebih

[267] ARL, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[268] AAR, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[269] AAR, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[270] KA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[271] LSA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[272] L, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[273] LSA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).

cerah."[274] Fitur kustomisasi warna ini diakui juga oleh KA yang menyatakan bahwa ia bisa "menyesuaikan warna sesuai kebutuhan."[275] Dengan visualisasi yang menarik, data sanad yang rumit menjadi lebih mudah dianalisis.

3. Kekurangan Aplikasi Xmind dalam Pembelajaran *Takhrij* Hadis di Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember

Layaknya buatan manusia yang jauh dari kata sempurna, sebuah aplikasi tentu tidak lepas dari kekurangan. Dalam praktiknya, selama pembelajaran *takhrij hadis* di Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember, para mahasiswi menemukan beberapa kendala teknis. Berikut kekurangan aplikasi Xmind dari perspektif mahasiswi.

1. Keterbatasan Visualisasi Struktur Sanad yang Kompleks

Aplikasi Xmind pada dasarnya dirancang untuk *mind-mapping* terpusat, sehingga pengguna sering kali mengalami kesulitan ketika harus memvisualisasikan jalur sanad yang kompleks, seperti ketika ada periwayatan dari banyak guru ke satu murid, atau ketika terjadi perselisihan riwayat (*ikhtilaf*). Hal ini sebagaimana disampaikan oleh L, mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. L menyampaikan, "Ketika menemukan seorang rawi yang meriwayatkan dari dua guru, dalam aplikasi Xmind tidak ada fitur otomatis untuk membuat dua cabang di atas rawi sehingga harus membuat secara manual. Pernyataan senada disampaikan oleh AAR, yang merasakan, "kalau buat gambar sanad yang ada *ikhtilaf* atau ada *inqitha* susah." Selain itu, fleksibilitas arah panah juga menjadi kendala. Sebagaimana disampaikan oleh LSA, "Panahnya tidak bisa digeser ke segala arah." Keterbatasan ini mengharuskan mahasiswi mencari jalan pintas secara manual yang terkadang mengurangi kerapian bagan.

a) Penurunan Resolusi Gambar Saat Diekspor

Kelemahan teknis lain yang sering dikeluhkan adalah kualitas gambar ketika pohon sanad diekspor atau disisipkan ke dalam dokumen tugas seperti Microsoft Word. Hal ini

[274] LSA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[275] KA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).

sebagaimana yang disampaikan oleh SZNS, mahasiswi Prodi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember. SZNS menyampaikan, "jika banyak atau tambah panjang tulisannya diletak di word gambarnya tidak jelas atau sedikit burem." Pernyataan senada juga disampaikan oleh ARL, ia menyampaikan "jika pohon sanad tersebut terlalu panjang dan di cantumkan pada word maka gambar tersebut akan berkurang resolusinya." Kendala ini cukup menyulitkan mahasiswi karena tugas *takhrij hadis* pada akhirnya harus dikumpulkan dalam format dokumen pengolah kata, sehingga kualitas visual yang menurun dapat mengganggu keterbacaan hasil penelitian.

b) Kesulitan Adaptasi Awal dan Kurangnya Fitur Akademis Hadis

Bagi pengguna baru, menghubungkan bagian-bagian dalam aplikasi ini memerlukan waktu adaptasi. Sebagaimana disampaikan oleh ARL, "Pada awal penggunaan aplikasi Xmind pernah kesulitan dalam menghubungkan antara kolom satu ke kolom lainnya." Di samping itu, karena ini adalah aplikasi umum dan bukan dirancang khusus untuk ilmu hadis, Xmind tidak memiliki metadata perawi otomatis. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh KA, yang mengutip saran dari kakak tingkatnya, "Untuk tidak menggunakan Xmind karena kita tidak bisa tahu *thabaqah* rawi secara langsung."

4. Penerapan Aplikasi Xmind dalam Pembelajaran *Takhrij* Hadis pada Mahasiswi

Penerapan aplikasi Xmind dalam pembelajaran *takhrij* hadis pada mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember berfokus pada penggunaannya sebagai media untuk membantu membuat *syajarah al-isnad* (pohon sanad). Dalam proses pembelajaran *takhrij* hadis, penyusunan pohon sanad menjadi salah satu kegiatan penting untuk menggambarkan jalur periwayatan hadis secara sistematis. Melalui aplikasi Xmind, nama-nama perawi dapat disusun dalam bentuk peta visual sehingga hubungan antarr perawi dalam suatu sanad lebih mudah ditampilkan dan ditelusuri.

Berdasarkan hasil penelitian, mayoritas responden menyatakan sering menggunakan aplikasi Xmind dalam pengerjaan tugas *takhrij* hadis. Temuan ini menunjukkan bahwa aplikasi tersebut telah dimanfaatkan oleh mahasiswi sebagai salah satu media pendukung dalam menyelesaikan tugas akademik, khususnya ketika menyusun pohon sanad. Penggunaan aplikasi ini membantu mahasiswi menyajikan jalur periwayatan dalam bentuk visual yang lebih terstruktur dibandingkan dengan penyusunan secara manual. Selain membuat tampilan

lebih rapi, fitur-fitur fleksibel pada Xmind juga terbukti meningkatkan efisiensi waktu pengerjaan dan memudahkan revisi jika terdapat kesalahan penyusunan urutan perawi.

Salah satu alasan mahasiswi menggunakan Xmind adalah kemampuannya dalam membantu proses pembuatan *syajarah al-isnad.* Hal ini sebagaimana disampaikan oleh ARL, mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember yang menjelaskan bahwa aplikasi tersebut membantu dalam pembuatan syajaratul isnad. Ia menyampaikan bahwa: "membantu dalam pembuatan *syajarah al-isnad* yang merupakan wasilah dalam menyusun *turuq al-hadits* (salah satu bagian dari *takhrij* hadis)."[276] Pernyataan tersebut menunjukkan bahwa penggunaan Xmind berkaitan langsung dengan kebutuhan mahasiswi dalam mengerjakan tahapan *takhrij* hadis.

Aplikasi ini dimanfaatkan untuk membantu menyusun dan menggambarkan jalur-jalur periwayatan hadis sehingga informasi mengenai sanad dapat disajikan secara lebih teratur. Dengan demikian, Xmind berperan sebagai alat bantu visual dalam proses penyusunan pohon sanad, bukan sebagai pengganti proses penelitian terhadap sumber-sumber hadis dan kitab-kitab yang berkaitan dengan para perawi. Selain digunakan untuk menyusun jalur periwayatan, Xmind juga dimanfaatkan untuk memberikan penanda visual pada nama-nama perawi. Salah satu bentuk penerapannya adalah penggunaan warna untuk membedakan informasi yang terdapat dalam pohon sanad. Hal ini sebagaimana disampaikan oleh LSA yang menjelaskan bahwa aplikasi tersebut digunakan "Untuk menggambar pohon sanadnya dan memberi warna pada rawinya."[277]

Berdasarkan pernyataan tersebut, penggunaan Xmind tidak hanya membantu mahasiswi dalam menyusun posisi nama-nama perawi, tetapi juga memberikan keleluasaan dalam mengatur tampilan pohon sanad sesuai kebutuhan tugas. Pemberian warna dapat membantu membedakan bagian-bagian tertentu dalam penyajian sanad, selama penggunaannya disesuaikan dengan informasi yang telah diteliti. Dengan tampilan yang lebih terorganisasi, pohon sanad diharapkan lebih mudah dibaca dan digunakan sebagai bahan

[276] ARL, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).
[277] LSA, *Wawancara* (Google Formulir, 18 Oktober 2026).

pendukung dalam pengerjaan tugas *takhrij* hadis. Dalam penerapannya, manfaat Xmind juga berkaitan dengan kemudahan penyusunan dan pengaturan tampilan.

Fitur penyusunan berbentuk peta konsep memungkinkan mahasiswi mengatur hubungan antarelemen secara visual. Hal ini menjadi salah satu pertimbangan dalam penggunaan aplikasi untuk menyusun pohon sanad, terutama ketika terdapat banyak nama perawi dan jalur periwayatan yang perlu ditampilkan. Meskipun demikian, efektivitas penggunaannya tetap bergantung pada kemampuan mahasiswi dalam mengoperasikan fitur-fitur yang tersedia serta ketelitian dalam menyusun data sanad. Berdasarkan hasil penelitian yang telah dipaparkan, penilaian responden terhadap efektivitas penggunaan Xmind sebagai media pendukung berada pada kisaran 70 persen hingga 90 persen.

Hasil tersebut menunjukkan bahwa mahasiswi menilai aplikasi ini membantu proses penyusunan pohon sanad. Namun, manfaat tersebut tidak berarti bahwa seluruh proses pengerjaan *takhrij* hadis dapat diselesaikan hanya dengan menggunakan Xmind. Ketepatan informasi mengenai nama perawi dan jalur periwayatan tetap memerlukan pemeriksaan terhadap sumber-sumber hadis yang relevan. Di samping manfaat tersebut, penerapan Xmind juga memiliki beberapa kendala teknis. Salah satu kendala yang ditemukan adalah penurunan resolusi gambar ketika hasil pohon sanad dipindahkan ke Microsoft Word. Kondisi ini dapat memengaruhi kejelasan tampilan, terutama apabila pohon sanad memuat banyak nama perawi atau memiliki susunan yang kompleks.

Selain itu, pengaturan arah panah pada jalur sanad yang kompleks juga dapat menjadi kesulitan tersendiri bagi mahasiswi ketika menata hubungan antarelemen dalam pohon sanad. Kendala tersebut menunjukkan bahwa kemudahan penggunaan aplikasi tidak sepenuhnya menghilangkan tantangan dalam penyusunan pohon sanad. Mahasiswi tetap perlu memperhatikan keterbacaan hasil akhir, ketepatan arah hubungan antarelemen, serta kualitas gambar ketika hasil pekerjaan dimasukkan ke dalam dokumen tugas. Oleh karena itu, penggunaan Xmind perlu disertai dengan pemeriksaan ulang terhadap hasil visualisasi agar pohon sanad yang disusun dapat menyajikan informasi secara jelas dan sistematis.

Secara keseluruhan, penerapan aplikasi Xmind dalam pembelajaran *takhrij* hadis pada mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember dapat dilihat dari penggunaannya untuk membantu membuat pohon sanad, menyusun jalur periwayatan, dan memberikan penanda visual pada nama-nama perawi. Meskipun terdapat kendala teknis dalam pengaturan arah panah dan kualitas gambar, aplikasi ini dinilai membantu pengerjaan tugas *takhrij* hadis. Dengan demikian, Xmind berfungsi sebagai media pendukung yang mempermudah penyajian jalur periwayatan hadis secara visual, sedangkan ketepatan data sanad tetap harus didasarkan pada penelitian terhadap sumber-sumber hadis yang relevan.

Dari penjelasan di atas, dapat disimpulkan bahwa penerapan aplikasi Xmind dalam pembelajaran *takhrij* hadis pada mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember meliputi: (a) penggunaan Xmind untuk membantu membuat *syajarah al-isnad* sebagai bagian dari penyusunan *turuq* hadis; (b) pemanfaatan fitur visual, termasuk pemberian warna pada nama-nama perawi, untuk membantu penyajian pohon sanad; dan (c) pemanfaatan aplikasi sebagai media pendukung pengerjaan tugas *takhrij* hadis, meskipun masih terdapat kendala teknis dalam pengaturan arah panah dan kualitas gambar ketika hasil pekerjaan dipindahkan ke Microsoft Word.

D. KESIMPULAN

Berdasarkan hasil penelitian, prosedur penggunaan aplikasi Xmind dalam pembelajaran *takhrij* hadis dimulai dari pengunduhan aplikasi, pembuatan proyek melalui fitur *New Map*, penyusunan nama perawi secara berurutan sesuai sanad, pengaturan tata letak visual, hingga pengeksporan hasil akhir dalam format PNG atau PDF. Dalam penerapannya pada mahasiswi Program Studi Ilmu Hadits STDI Imam Syafi'i Jember, aplikasi ini difungsikan secara efektif (berkisar antara 70 persen hingga 90 persen) sebagai media bantu visual untuk memetakan *syajarah al-Isnad* (pohon sanad), menyusun *turuq al-hadis*, dan memberikan penanda visual bagi perawi, meskipun verifikasi data tetap harus merujuk pada sumber hadis primer. Penggunaan aplikasi ini memiliki kelebihan berupa efisiensi waktu pengerjaan, kemudahan penyesuaian tata letak otomatis, serta variasi fitur desain yang

menarik; namun juga memiliki kekurangan seperti keterbatasan dalam memvisualisasikan struktur sanad yang terlalu kompleks, kesulitan pengaturan arah panah spesifik, penurunan resolusi gambar saat diekspor ke pengolah kata, butuhnya waktu adaptasi bagi pengguna baru, serta ketiadaan informasi otomatis mengenai *thabaqat al-ruwah* sehingga pengguna tetap memerlukan literatur pendamping.

E. DAFTAR PUSTAKA

Al-Asyqar, Muhammad Sulaiman ‘Abdullah. *Zubdah Al-Tafsir*. Cet. I. Oman: Dar Al-Nafas, 1434 H.

Arifah, Lidyana Dan Hardius Usmaarfan, Muhammad, And Adam Firdaus. *PENGENALAN APLIKASI HADIS ‘SATU HARI SATU HADIS” DAN “40 HADIS MUDAH DIHAFAL.”*1, No. 1 (2023).

Aruim Putri Rahayu, “Penggunaan Mind Mapping Dari Perspektif Tony Buzan Dalam Proses Pembelajaran. *Jurnal Paradigma,* Vol.11, No.1 (2021).

Binti Khabiubatur Rohmah Al Arifah, Alifia Rizqa Unzila, Dan Muhammad Fathun Niam Yang Meneliti Tentang “Efektivitas Melacak Informasi Rawi Di Era Media: (Komparasi Aplikasi Jawami’ Al- Kalim, Maktabah Syamilah Hadith)” Tahun 2025.

Dalimunthe, Reza Pahlevi. *EFEKTIVITAS APLIKASI LIDWA PUSAKA TERHADAP PEMBELAJARAN HADITS DAN ILMU HADITS DI JURUSAN ILMU HADIS. Laporan Hasil Penelitian*. 2019, 178.

Faisalicha, Wildati Rachmi. *PEMBELAJARAN “TAKHRIJUL HADITS” MELALUI APLIKASI KUTUBUTTIS’AH DAN DAMPAKNYA TERHADAP HASIL BELAJAR SISWA KELAS X AGAMA MAN YOGYAKARTA I.* Pt. 87. Universitas Islam Negeri Sunan Kalijaga Yogyakarta, N.D.

Faziyah, Mauidatul. “Konsep Hadis Tentang Parenting Terhadap Kepribadian Anak Di TK Awliya Cirebon.” *Jurnal Raudhah*. Vol. 8, No. 1, 2020.

Fikriyyah, Dliya Ul. *TELAAH APLIKASIHADIS (Lidwa Pusaka)*. Vol. 17 (July 2016): 16.

Handayani, Sri, And Sri Wening. “KAJIAN PEROLEHAN KOMPETENSI KEAHLIAN BUSANA BUTIK SISWA SMK: STUDI KASUS PRAKERIN DI INDUSTRI PASANGAN.” *Jurnal Pendidikan Vokasi* 6, No. 1 (2016): 66. Https://Doi.Org/10.21831/Jpv.V6i1.8116.

Muhammad Arfan Dan Azzam Firdaus Yang Meneliti Tentang “Pengenalan Aplikasi Hadis ‘Satu Hari Satu Hadis’ Dan ’40 Hadis Mudah Dihafal” Yang Dilakukan Tahun 2023.

Muslim, Iqbal Dan Najmuddin "Aplikasi Hadis Shahih Berbasis Android" Tahun 2023.

Muslem, Muslem, Iqbal Iqbal, And Najmuddin Najmuddin. "Aplikasi Hadist Shahih Berbasis Android." *Jurnal Ilmu Komputer Aceh* 1, No. 1 (2023): 13–20. Https://Doi.Org/10.51179/Ilka.V1i1.1894.

Nurr Rokhmah, Akhirul Insan, Colin Widi Widawati, Inta Rachma Yuniarta, And Sarwiji Suwandi. "Studi Kasus Pelaksanaan Asesmen Pembelajaran Bahasa Indonesia Menggunakan Aplikasi Moodle." *Jurnal Inovasi Teknologi Pendidikan* 9, No. 2 (2022): 160–69. Https://Doi.Org/10.21831/Jitp.V9i2.51644.

Putri Rahayu, Arum. "The Use Of Mind Mapping On Tony Buzan's Perspective In Learning Processes." *Jurnal Paradigma* 13, No. 1 (2021): 39–47. Https://Doi.Org/10.53961/Paradigma.V13i1.76.

Reza Pahlevi Dalimunthe, Lc, M.Ag "Efektivitas Aplikasi Lidwa Pusaka Terhadap Pembelajaran Hadis Dan Ilmu Hadis Di Jurusan Ilmu Hadis" Tahun 2019.

Rosyad, Sabilar, And Muhammad Alif. "Hadis Di Era Digital: Tantangan Dan Peluang Penggunaan Teknologi Dalam Studi Hadis." *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, Dan Fenomena Agama* 24, No. 2 (2023): 185–97. Https://Doi.Org/10.19109/Jia.V24i2.18979.

Sabilar Rosyad Dan Muhammad Alif "Hadis Di Era Digital: Tantangan Dan Peluang Penggunaan Teknologi Dalam Studi Hadis" Tahuin 2023

Sugiono. *Metode Penelitian Kuantitatif, Kualitatif Dan R&D*. Bandung: Alfabeta, 2020.

Unzila, Alifia Rizqa, And Muhammad Fathuin Niam. *Efektivitas Melacak Informasi Rawi Di Era New Media: (Komparasi Aplikasi Jawāmi' Al-Kalim, Maktabah Syāmilah, Hadith Encyclopedia, Dan Dorar.Net)*. Pt. 222-238. 5 (April 2025).

N. "Pengaruih Religiusitas, *Subjective Norm* Dan *Perceiveid Behavioral Control* Terhadap Keputusan Muslimah Berhijab." *Jurnal Middle East And Islamic Studies*. Vol. 4, No. 1, 2017.

Wildati Rachmi Faisalicha "Takhrijul Hadis Melalui Aplikasi Kutubusittah Dan Dampaknya Terhadap Hasil Belajar Siswa Kelas X Agama MAN Yogyakarta 1

Https://stdiis.ac.id/visi-misi-stdi-imam-syafii/. Diakses Pada 27 Juli 2024.