

## BAB II

### GAMBARAN UMUM HADIS ḌA‘ĪF DAN BIOGRAFI TOKOH

#### A. Pengertian Hadis Ḍa‘īf

Secara etimologis (bahasa), kata Ḍa‘īf (الضَّعِيف) berasal dari akar kata ضَعَفَ - ضَعْفًا yang berarti lemah<sup>16</sup>, yaitu lawan dari kata qawīyy (قَوِيٌّ) yang berarti kuat. Dalam kamus bahasa Arab *Lisānul ‘Arab* disebutkan bahwa:

الضَّعْفُ: نَقِيضُ الْقُوَّةِ

“Ḍa‘īf (kelemahan) adalah lawan dari kekuatan.”<sup>17</sup>

Begitu pula dalam Kamus Al-Mu‘jam *Al-Wasīṭ* disebutkan:

الضَّعِيفُ: نَقِيضُ الْقَوِيِّ، يُقَالُ ضَعَفَ الرَّجُلُ: لَمْ تَكُنْ لَهُ قُوَّةٌ

“Ḍha‘īf adalah lawan dari kata qawīy, dikatakan: ‘dha‘ufa ar-rajulu’ – artinya laki-laki itu lemah, tidak memiliki kekuatan.”<sup>18</sup>

Sedangkan dalam istilah ilmu hadis, hadis Ḍa‘īf adalah hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat hadis maqbul (dapat diterima), yakni tidak terpenuhi satu atau lebih dari lima syarat hadis sahih atau hasan: sanad bersambung, perawi adil, perawi Ḍābiṭ, tidak syadz, dan tidak mu‘allal.

Pengertian hadis Ḍa‘īf menurut Sebagian ulama, *Al-‘Iraqi* memberikan pengertian, yaitu:

قوله: كل حديث لم تجتمع فيه صفات الحديث الصحيح، ولا صفات الحديث الحسن، فهو حديث ضعيف<sup>19</sup>

“Dia berkata: hadis yang tidak memenuhi kriteria hadis ṣaḥīḥ dan hadis hasan, maka itulah hadis Ḍha‘īf”.

Mahmud Thahhān menjelaskan dalam Taisir Muṣṭalah nya:

مالم يجمع صفة الحسن بفقد شرط من شروطه<sup>20</sup>

“Hadis yang tidak terdapat padanya sifat hadis hasan, karena hilangnya satu syarat dari syarat-syarat hadis hasan”.

65

<sup>16</sup> Alfatih Suryadilaga. Dkk, *Ilmu Sanad Hadis*, 1st ed. (Idea Press Yogyakarta, 2017). Hal.

<sup>17</sup> Ibn Manzhūr, *Lisān al-‘Arab* (Beirut: Dār Ṣādir, t.t)

<sup>18</sup> Aḥmad al-Jurjānī et al., *al-Mu‘jam al-Wasīṭ* (Kairo: Dār al-Da‘wah, 2004).

<sup>19</sup> Al Iraqī, *At Taqīd Wa Al Iidhoh Syarh Muqaddimah Ibn Shalah*, hal. 48.

<sup>20</sup> Mahmud Thahhan, *Taysir Mushthalahul Hadis*, hlm. 52.

Muhammad Al-Baiquni turut menjelaskan dalam Manz}umah Baiquniyyah nya tentang pengertian hadis Da'if melalui bait syiir:

وَكُلُّ مَا عَنِ رُتْبَةِ الْحُسْنِ قَصْرٌ ... فَهُوَ الضَّعِيفُ وَهُوَ أَفْسَافاً كَثُرَ<sup>21</sup>

“Setiap hadis yang lebih rendah derajatnya daripada hadis hasan disebut hadis Da'if dan dia (hadis Da'if) banyak macamnya”.

Lalu Nuruddin 'Itr memberi definisi hadis Da'if ialah:

ما فقد شرطاً من شروط الحديث المقبول.

“Hadis yang kehilangan salah satu syarat dari beberapa syaratnya sebagai hadis maqbûl”.<sup>22</sup>

Menurut Dr. Luqman Hakim dalam kitabnya *Imdād al-mugīṣ bitashil 'ulumil hadiṣ*:

الضعيف هو ما لم يجمع صفات القبول المشروطة في الصحيح والحسن<sup>23</sup>

“Da'if Adalah hadis yang tidak memenuhi kriteria hadis ṣahīḥ dan hasan”.

Adapun kriteria hadis ṣahīḥ dan hasan menurut Dr. Luqman Hakim yaitu:<sup>24</sup>

- a. *Ittiṣalu as-sanaḍ* (bersambungnya sanad)
- b. *'Adālah ar-Rāwī* (Perawi yang adil)
- c. *Dhabtu ar-Rāwī* (Perawi yang Dhabith)
- d. *'Adamu Syuḍuz* (Tidak ada Syadz)
- e. *'Adamu al-'Illah* (Tidak ada illat)

Hadis da'if adalah hadis yang tidak memenuhi Sebagian atau semua persyaratan hadis ṣahīḥ atau hasan, misalnya sanadnya yang tidak bersambung, para perawinya yang tidak adil dan tidak dhabith, adanya keganjilan dalam sanad atau matan. Hadis Da'if tidak identik dengan hadis *mauḍhu'* (hadis palsu). Diantara hadis Da'if terdapat kecacatan dari para perawi yang tidak terlalu parah, seperti

<sup>21</sup> Thaha Ibn Muhammad Al-Baiquni, Al-Mandhumah Al-Baiquniyyah (Kairo, Dar Ibn Jauzi, 2013). hal. 1-2

<sup>22</sup> Mujiyo, 'Ulum Hadis (Bandung, PT. Remaja Rosda Karya, 1994). hlm. 51.

<sup>23</sup> Dr. Luqman Hakim, Imdad Al-Mugis Bitashil 'ulumil Hadis (Mesir, Dar al-Shalih, Malaysia, Dar el-Mi'raj, 2023). Hal. 56

<sup>24</sup> Ibid, hal. 56.

daya hafal mereka yang kurang kuat tetapi mereka adil dan jujur, sedangkan hadis *maudhu'* perawinya berdusta. Maka para ulama memperbolehkan meriwayatkan hadis *Da'if* sekalipun tanpa menjelaskan ke $\bar{d}$ a'ifannya dengan beberapa syarat:<sup>25</sup>

- a) Tidak berkaitan dengan 'aqidah seperti sifat-sifat Allāh SWT.
- b) Tidak berkaitan dengan hukum syariat yang menjelaskan halal dan haram.

Sangat penting untuk menekankan bahwa hadis *da'if* berbeda dengan hadis *maudhu'* (palsu). Perbedaan utama terletak pada sumber kelemahannya. Pada hadis *da'if*, cacat biasanya tidak terlalu parah, misalnya daya ingat perawi yang kurang kuat, meskipun ia tetap adil dan jujur. Perawi mungkin lupa atau salah meriwayatkan sebagian kecil, tetapi tidak berniat menipu. Sedangkan pada hadis *maudhu'*, cacatnya bersifat fatal, karena perawinya berdusta atau sengaja membuat hadis palsu. Hadis *maudhu'* merupakan kebohongan total yang jelas-jelas menyalahi prinsip kejujuran dalam periwayatan, sedangkan hadis *da'if* adalah kelemahan yang muncul secara alami dalam proses transmisi.

## **B. Macam-Macam Hadis *Da'if***

Hadis *Da'if* dapat tergolong menjadi beberapa bagian karena memiliki cacat (*Illat*) dalam salah satu unsur pokoknya, seperti sanad dan rawi. Hadis *Da'if* dibagi menjadi 2 sebab, pertama, disebabkan karena ada gugurnya sanad, kedua, disebabkan karena cacatnya perawi.<sup>26</sup>

Hadis *Da'if* yang disebabkan karena adanya pengguguran dalam sanad ada 2 macam:

### 1) Gugur sanad yang tampak (*Zāhir*)

Gugur sanad yang tampak (*zāhir*) ialah ketika rantai periwayatan hadis terlihat putus secara jelas, yang mana salah satu perawi tidak meriwayatkan hadis dari perawi sebelumnya, sehingga hubungan sanadnya tidak lengkap. Karena putusny terlihat dengan jelas, sanad ini langsung dianggap tidak *ṣaḥīḥ*. Hadis-hadis tersebut antara lain:

- a. Hadis *Mu'allaq*

---

<sup>25</sup>Abdul Majid Khon, 'Ulumul Hadis (Jakarta, Amizah, 2009). hal. 163-167

<sup>26</sup>Hakim, Imdad Al-Mugis Bitashil 'ulumil Hadis., hal. 56

b. Hadis Munqathi'

c. Hadis Mu'dhal

d. Hadis Mursal<sup>27</sup>

2) Gugur sanad yang tak tampak (Khafiy)

Gugur sanad yang tak tampak (khafiy) ialah ketika rantai periwayatan hadis terputus, akan tetapi putusannya tidak terlihat langsung dari teks, melainkan dari tulisan sanadnya yang terlihat lengkap, namun setelah diteliti lebih lanjut ada perawi yang tidak meriwayatkan dari orang sebelumnya. Hadis-hadis tersebut antara lain:

a. Hadis Mudallas

b. Hadis Mursal Khafiy<sup>28</sup>

1) Hadis da'if yang cacatnya disebabkan para perawi terbagi beberapa kalsifikasi, antara lain:

1) Cacat dalam kedhabitan (intelektual)

Cacat dalam kedhabitan (intelektual) ialah ketika perawi memiliki masalah dalam kemampuan ingatan atau akal sehingga tidak bisa meriwayatkan hadis dengan tepat, yang mana perawinya tidak kuat ingatan, sering lupa atau salah memahami hadis, sehingga kualitas hadis yang diriwayatkan menjadi meragukan. Hadis-hadis tersebut antara lain:

a. Hadis Munkar

b. Hadis Muḍṭarib

c. Hadis Muṣahhaf

d. Hadis Muharraf

e. Hadis Maqlūb

f. Hadis Mudraj

g. Hadis *Al-Mazīd Fī Al-Muttaṣhil Asānid*<sup>29</sup>

2) Cacat dalam keadilan (moral)

---

<sup>27</sup> Dkk, Ilmu Sanad Hadis. Hal. 69-76

<sup>28</sup> Dkk. Hal. 77-82

<sup>29</sup> Dkk. Hal. 83-98

Cacat dalam keadilan (moral) ialah ketika perawi tidak adil atau bermoral buruk, sehingga riwayat hadis yang disampaikannya diragukan kebenarannya yang mana perawinya mungkin tidak jujur, suka berdusta atau melakukan hal-hal yang merusak kepercayaannya sebagai perawi hadis. Hadis-hadis tersebut antara lain:

- a. Hadis Maūdhū'
- b. Hadis Matrūk
- c. Hadis Majhūl
- d. Hadis Mubham<sup>30</sup>

3) Disebabkan cacat tersembunyi

Hadis Mu'allal ialah hadis yang tampak ṣahīḥ dari luarnya dan cacat yang berpengaruh terhadap keṣahīḥan hadis tersebut. Maksudnya ialah, hadis yang cacat secara tersembunyi atau tak nampak dan kemungkinan sangat berpengaruh pada keṣahīḥan hadis. Maka apabila tidak memenuhi 2 syarat tersebut tidak disebut Hadis Mu'allal.<sup>31</sup>

4) Disebabkan Syadz

Hadis ini disebut dengan Hadis Syadz, karena hadis yang diriwayatkan oleh perawi yang *Maqbul*, namun bertentangan dengan hadis yang dari segi perawi lebih *Tsiqah* daripadanya.<sup>32</sup>

### C. Pandangan Para Ulama Mengenai Hadis Ḍa'īf

Perdebatan mengenai kedudukan dan penggunaan hadis Ḍa'īf merupakan salah satu diskursus paling panjang dan kompleks dalam tradisi keilmuan Islam. Polemik ini tidak hanya berkaitan dengan persoalan teknis penilaian sanad, tetapi juga menyentuh aspek metodologis yang lebih luas, seperti batas tujuan pengamalan hadis, serta implikasinya terhadap praktik keagamaan umat. Sejak masa awal perkembangan ilmu hadis, para ulama telah menyadari bahwa tidak semua riwayat yang beredar di tengah masyarakat memiliki tingkat kekuatan yang sama. Kesadaran inilah yang kemudian melahirkan perbedaan sikap dalam

---

<sup>30</sup> Dkk. Hal. 98-103

<sup>31</sup> Dkk. Hal. 104

<sup>32</sup> Dkk. Hal. 105

menentukan apakah hadis *ḍa'īf* masih dapat dimanfaatkan dan jika dapat, dalam batasan apa serta untuk kepentingan apa.

Sebagian ulama memandang hadis *ḍa'īf* sebagai riwayat yang tidak layak dijadikan pijakan ajaran, karena kelemahan sanadnya membuka kemungkinan kesalahan dalam penetapan keyakinan dan praktik ibadah. Pandangan ini lahir dari kekhawatiran bahwa toleransi terhadap hadis *ḍa'īf* dapat mencampurkan ajaran yang *ṣaḥīḥ* dengan riwayat yang tidak dapat dipertanggungjawabkan secara ilmiah. Para ulama cenderung mengambil sikap sangat ketat dan menolak penggunaan hadis *ḍa'īf*, baik dalam persoalan akidah, hukum, maupun amalan keagamaan lainnya. Sikap kehati-hatian ini dipandang sebagai upaya menjaga kemurnian ajaran Islam dari penyimpangan yang bersumber dari riwayat yang lemah.

Terdapat ulama yang tidak menolak hadis *ḍa'īf* secara mutlak. Mereka berangkat dari pandangan bahwa hadis *ḍa'īf* memiliki tingkat kelemahan yang beragam, sehingga tidak dapat disama ratakan perlakuannya. Hadis *ḍa'īf* yang tidak tergolong sangat lemah dan tidak mengandung unsur kebohongan masih memiliki nilai tertentu, terutama apabila kandungannya sejalan dengan prinsip umum ajaran Islam. Atas dasar ini, sebagian ulama memberikan toleransi terbatas terhadap penggunaan hadis *ḍa'īf*, khususnya dalam konteks *faḍā'il al-a'māl*, *targhīb wa tarhīb*, serta penguatan motivasi ibadah dan akhlak. Penggunaan tersebut dipandang bukan sebagai penetapan ajaran yang mengikat, melainkan sebagai sarana edukatif dan spiritual.

Polemik ini semakin kompleks ketika dikaitkan dengan perbedaan latar belakang keilmuan dan konteks sosial para ulama. Ulama generasi awal menghadapi realitas transmisi hadis yang belum terdokumentasi secara sistematis, sehingga mereka sering kali harus mengambil keputusan metodologis dalam kondisi keterbatasan riwayat *ṣaḥīḥ*. Pada fase ini fleksibilitas tertentu dalam menyikapi hadis *ḍa'īf* dapat ditemukan, meskipun tetap berada dalam kerangka kehati-hatian. Seiring dengan berkembangnya disiplin ilmu hadis dan semakin matangnya kaidah-kaidah kritik sanad, ulama generasi berikutnya mulai merumuskan batasan yang lebih jelas dan sistematis mengenai penggunaan hadis

ḍa'īf, sehingga polemik tersebut memperoleh kerangka ilmiah yang lebih terstruktur.

Memasuki era modern, perdebatan mengenai hadis ḍa'īf mengalami peningkatan seiring munculnya pendekatan kritik hadis yang lebih ketat dan tuntutan pemurnian praktik keagamaan. Sebagian ulama kontemporer menilai bahwa kebutuhan umat dapat sepenuhnya dipenuhi oleh hadis ṣaḥīḥ dan hasan, sehingga tidak ada alasan untuk mempertahankan penggunaan hadis ḍa'īf. Pandangan ini didorong oleh kekhawatiran terhadap maraknya praktik keagamaan yang dinilai tidak memiliki dasar kuat dan berpotensi melahirkan penyimpangan. Dalam perspektif ini, penolakan terhadap hadis ḍa'īf dipandang sebagai langkah membatasi untuk menjaga integritas ajaran Islam.

Namun, pada saat yang sama terdapat pula ulama kontemporer yang menilai bahwa penolakan total terhadap hadis ḍa'īf tidak sepenuhnya mencerminkan tradisi keilmuan Islam yang kaya dan beragam. Mereka menekankan bahwa praktik keagamaan umat tidak dapat dilepaskan dari dinamika sejarah dan penerimaan kolektif ulama lintas generasi. Selama hadis ḍa'īf digunakan secara proporsional, tidak menyentuh wilayah akidah dan hukum yang mengikat, serta tidak diyakini secara pasti berasal dari Nabi Muhammad Saw, maka pengamalannya masih dapat ditoleransi sebagai bagian dari pembinaan spiritual dan etika keagamaan.

Dengan demikian, polemik mengenai hadis ḍa'īf pada hakikatnya bukanlah perdebatan sederhana antara menerima dan menolak, melainkan perbedaan dalam menimbang tingkat kehati-hatian, tujuan penggunaan hadis, serta dampaknya terhadap kehidupan keagamaan umat. Keragaman pandangan ini menunjukkan bahwa sikap ulama terhadap hadis ḍa'īf sangat dipengaruhi oleh metodologi keilmuan, konteks historis dan kepedulian terhadap kemaslahatan umat. Mengkaji pandangan para ulama mengenai hadis ḍa'īf menjadi langkah penting untuk memahami dinamika pemikiran Islam sekaligus memberikan kerangka analitis yang seimbang dalam menilai praktik pengamalan hadis di tengah masyarakat.

Agar perdebatan mengenai hadis ḍa'īf dapat dipahami secara komprehensif, kajian ini perlu ditarik kembali pada fase awal pembentukan tradisi keilmuan Islam. Perbedaan sikap para ulama terhadap hadis ḍa'īf merupakan hasil dari proses

historis yang panjang dan tidak terlepas dari kondisi social keilmuan pada setiap masanya. Pembahasan mengenai isu ini selayaknya diawali dengan menelaah pandangan ulama hadis *mutaqaddimīn*, yakni generasi ulama klasik yang hidup dekat dengan masa sahabat dan *tabi'in*. Pada periode ini, keterbatasan kodifikasi hadis dan dinamika transmisi riwayat sangat memengaruhi pola penilaian ulama terhadap hadis *ḍa'īf*, sehingga pandangan mereka menjadi landasan awal bagi perkembangan pemikiran ulama pada periode-periode selanjutnya.

#### 1. Ulama Hadis *Mutaqaddimīn*

Ulama hadis *mutaqaddimīn* merupakan generasi awal ulama Islam yang hidup relatif dekat dengan masa Rasulullah Saw, para sahabat dan *tabi'in* sampai abad ke-5H. Kedekatan masa ini sangat memengaruhi corak pemikiran mereka dalam menilai dan menggunakan hadis. Pada masa ini, proses kodifikasi hadis belum sepenuhnya mapan sebagaimana periode-periode berikutnya, sehingga para ulama *mutaqaddimīn* dihadapkan pada realitas keterbatasan hadis *ṣaḥīḥ* yang terdokumentasi secara luas di berbagai wilayah Islam. Kondisi ini menjadikan kehati-hatian sekaligus fleksibilitas metodologis sebagai ciri utama pendekatan mereka.<sup>33</sup>

Dalam menyikapi hadis *ḍa'īf*, ulama *mutaqaddimīn* tidak memiliki satu pandangan yang seragam. Sebagian ulama fikih seperti Imam Abu Ḥanīfah dan Imam Aḥmad Ibn Ḥanbal masih memberikan ruang terbatas bagi hadis *ḍa'īf*, khususnya apabila tidak ditemukan hadis *ṣaḥīḥ* dalam suatu permasalahan. Dalam kerangka berpikir mereka, hadis meskipun sanadnya lemah masih memiliki kemungkinan bersumber dari Nabi Muhammad Saw sehingga dianggap lebih dekat kepada *sunnah* dibandingkan *qiyās* yang sepenuhnya merupakan hasil *ijtihād*. Namun perlu ditekankan bahwa yang dimaksud hadis *ḍa'īf* di sini adalah hadis yang kelemahannya ringan dan tidak bertentangan dengan prinsip umum *syarī'at* Islam.

Sementara itu, Imam as-Syāfi'ī menampilkan pendekatan yang lebih sistematis dan ketat. Ia dikenal sebagai ulama yang sangat menekankan validitas

---

<sup>33</sup> W. J. Roshimah Shamsudin, Wan Kamal Nadzif, "Social & Behavioural Sciences Incohesion 2017 The Second International Conference On Humanities Ruling On Practicing Weak Hadith According To Mutaqaddimin And Muta'akhhirin Hadith Scholars," 2019.

sanad, namun masih menerima hadis mursal yang secara teknis tergolong *ḍa'īf* dengan syarat-syarat tertentu, seperti adanya penguat dari jalur lain atau kesesuaiannya dengan praktik para sahabat. Hal ini menunjukkan bahwa penerimaan hadis *ḍa'īf* pada masa *mutaqaddimīn* bukanlah penerimaan mutlak, melainkan hasil pertimbangan metodologis yang ketat dan kontekstual.

Adapun Imam Mālik Ibn Anas memiliki pendekatan yang berbeda. Ia lebih mengutamakan praktik penduduk Madinah (*'amal ahl al-Madīnah*) sebagai representasi sunnah yang hidup. Dalam pandangannya, praktik kolektif ulama Madinah memiliki nilai transmisi yang kuat, sehingga dalam beberapa kasus ia lebih mendahulukan praktik tersebut dibandingkan hadis yang sanadnya lemah. Hal ini menunjukkan bahwa pada periode *mutaqaddimīn*, otoritas hadis tidak hanya dilihat dari sanad tertulis, tetapi juga dari praktik keagamaan yang hidup di tengah masyarakat.

Di sisi lain, ulama hadis murni seperti Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim menunjukkan sikap yang sangat ketat. Keduanya menolak penggunaan hadis *ḍa'īf* sebagai hujjah, baik dalam akidah maupun hukum. Standar yang mereka tetapkan dalam karya-karya mereka menunjukkan komitmen kuat terhadap validitas sanad dan integritas periwayatan. Sikap ini kemudian menjadi fondasi penting bagi disiplin kritik hadis di masa-masa berikutnya.<sup>34</sup>

## 2. Ulama *Muta'akhhirīn*

Pada periode ulama *muta'akhhirīn* dimulai dari awal abad ke-5 H sampai abad ke-10 H. Kajian hadis mengalami perkembangan yang signifikan, baik dari segi metodologi maupun sistematika. Ilmu *mustalah al-ḥadīs* mulai dirumuskan secara lebih matang sehingga klasifikasi hadis, termasuk hadis *ḍa'īf*, menjadi lebih jelas dan terstruktur. Dalam konteks ini, sikap ulama terhadap hadis *ḍa'īf* cenderung lebih terformulasi dan berbasis kaidah-kaidah ilmiah yang baku.

Mayoritas ulama *muta'akhhirīn* sepakat bahwa hadis *ḍa'īf* tidak dapat dijadikan hujjah dalam persoalan akidah dan hukum taklīfī. Pandangan ini

---

<sup>34</sup> Roshimah Shamsudin Muhammad Asyraf Baharudin, "JAMALULLAIL JOURNAL [Vol. 1, No. 2 (Dis 2022)] e-ISSN: 2948-393X" 1, no. 2 (2022): 1–22.

didasarkan pada kekhawatiran bahwa penggunaan hadis yang lemah dapat menimbulkan kesalahan dalam penetapan keyakinan dan hukum syarī'at. Ulama seperti Ibn Taymiyyah secara tegas menolak hadis da'īf dalam dua ranah tersebut, karena akidah dan hukum menuntut dalil yang kuat dan pasti.<sup>35</sup>

Dalam ranah *fadhā'il al-a'māl, targhīb wa tarhīb*, serta motivasi ibadah, ulama muta'akhhirīn menunjukkan sikap yang lebih toleran. Imam al-Nawawī dan Ibn Ḥajar al-'Asqalānī merupakan tokoh penting yang menjelaskan batasan penggunaan hadis da'īf secara sistematis. Mereka menegaskan bahwa hadis da'īf dapat diamalkan dengan beberapa syarat, diantaranya: kelemahannya tidak parah, kandungannya sejalan dengan prinsip umum syarī'at, dan tidak diyakini secara pasti sebagai sabda Nabi Muhammad Saw. Formulasi ini menjadi rujukan utama bagi banyak ulama setelahnya.

Pendekatan muta'akhhirīn ini menunjukkan adanya upaya menyeimbangkan antara ketelitian ilmiah dan kebutuhan praktis umat. Di satu sisi, mereka menjaga kemurnian ajaran Islam dengan menolak hadis da'īf dalam ranah pokok. Mereka juga menyadari bahwa hadis da'īf dapat berfungsi sebagai sarana pembinaan spiritual dan motivasi amal, selama tidak disalahpahami sebagai dalil hukum yang mengikat.<sup>36</sup>

### 3. Ulama Hadis *Mu'āṣirūn* (Kontemporer)

Memasuki era *mu'āṣirūn* (kontemporer) dimulai dari awal abad ke-13 sampai abad ke-20 H. perdebatan mengenai hadis da'īf semakin mengemuka seiring berkembangnya metode kritik hadis dan meningkatnya akses terhadap literatur klasik. Ulama kontemporer hidup dalam konteks modern yang ditandai oleh tuntutan rasionalitas, standarisasi ilmiah dan keprihatinan terhadap praktik keagamaan yang dinilai tidak memiliki dasar kuat, sikap mereka terhadap hadis da'īf cenderung terpecah menjadi 2 (dua), sebagian ada yang menolak dan sebagian menerima.

---

<sup>35</sup> Roshimah Shamsudin, Wan Kamal Nadzif, "Social & Behavioural Sciences Incoh 2017 The Second International Conference On Humanities Ruling On Practicing Weak Hadith According To Mutaqaddimin And Muta'akhhirin Hadith Scholars."

<sup>36</sup> Roshimah Shamsudin, Wan Kamal Nadzif.

Sebagian ulama kontemporer mengambil sikap sangat ketat dan menolak penggunaan hadis *ḍa'īf* secara menyeluruh. Tokoh seperti Muḥammad Nāṣir al-Dīn al-Albānī berpendapat bahwa hadis *ṣaḥīḥ* dan *hasan* telah mencukupi kebutuhan umat dalam seluruh aspek ajaran Islam, sehingga tidak ada urgensi untuk mengamalkan hadis *ḍa'īf*. Menurutnya penggunaan hadis *ḍa'īf* berpotensi mencampurkan sunnah Nabi Muhammad Saw dengan riwayat yang tidak valid dan membuka ruang bagi penyimpangan dalam praktik ibadah.

Di sisi lain, terdapat ulama kontemporer yang mengambil posisi moderat dan kontekstual. Tokoh seperti Yūsuf al-Qarḍāwī, 'Alī Jum'ah, Wahbah al-Zuḥailī dan 'Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah tetap menerima hadis *ḍa'īf* secara terbatas, khususnya dalam *fadhā'il al-a'māl*. Mereka menegaskan bahwa penolakan total terhadap hadis *ḍa'īf* tidak sepenuhnya sejalan dengan tradisi keilmuan klasik. Selama hadis *ḍa'īf* tidak berkaitan dengan akidah dan hukum wajib, tidak bertentangan dengan dalil *ṣaḥīḥ*, serta tidak diyakini secara pasti berasal dari Nabi Muhammad Saw maka pengamalannya masih dapat ditoleransi.

Pendekatan ulama kontemporer ini menunjukkan upaya untuk menjawab tantangan modern tanpa memutus hubungan dengan warisan keilmuan Islam. Perbedaan pandangan diantara mereka pada hakikatnya bukanlah pertentangan mendasar, melainkan perbedaan dalam menentukan prioritas antara pemurnian sanad dan keberlangsungan praktik keagamaan umat.<sup>37</sup>

Untuk mempermudah pemahaman, penting untuk menyajikan informasi secara sistematis yang mencakup sumber hadis, status keotentikannya, serta komentar para ahli. Berikut tabel beberapa ulama mutaqqaddimin sampai kontemporer dengan berbagai pandangan dan alasan mereka mengenai penggunaan hadis *ḍa'īf* sebagai hujjah, antara lain:

---

<sup>37</sup> Muhammad Asyraf Baharudin, "JAMALULLAIL JOURNAL [Vol. 1, No. 2 (Dis 2022)] e-ISSN: 2948-393X."

No	Nama Lengkap	Pendapat dan Alasan
1	Imam Abu Hanifah An-Nu'man Ibn Ṣabit (80-150 H/699-767 M)	Membolehkan dengan syarat terbatas yaitu dengan mendahulukan hadis Ḍa'īf daripada ra'yu/qiyas jika tidak ada hadis ṣhahih <sup>3839</sup>
2	Imam Malik Ibn Anas Ibn Malik al-Aṣbahi (93-179 H/711–795 M)	Membolehkan dengan syarat terbatas yaitu dengan tidak menerima hadis Ḍa'īf dari pada qiyas <sup>4041</sup>
3	Imam Muhammad Ibn Idris al-Syafi'i (150–204 H/767–820 M)	Membolehkan dengan syarat terbatas yaitu dengan hadis Ḍa'īf (mursal) lebih didahulukan daripada qiyas, apabila tidak sangat Ḍa'īf <sup>4243</sup>
4	Imam Ahmad Ibn Hanbal (164–241 H/780–855 M)	Membolehkan dengan syarat terbatas yaitu dengan mendahulukan hadis Ḍa'īf daripada qiyas jika tidak terlalu Ḍa'īf <sup>4445</sup>

نُسِبَ هَذَا الْقَوْلُ إِلَى الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ضَعِيفَ الْحَدِيثِ أَوْلَى عِنْدَ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ مِنَ الرَّأْيِ 38  
 نُسِبَ هَذَا الْقَوْلُ إِلَى الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ، فَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ حَزْمٍ أَنَّ ضَعِيفَ الْحَدِيثِ أَوْلَى عِنْدَ الْإِمَامِ أَبِي حَنِيفَةَ مِنَ الرَّأْيِ 38  
 يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ تَقْدِيمُهُ الْحَدِيثَ الْمُرْسَلِ وَالْمُنْقَطِعَ وَالْبَلَاغَاتِ وَقَوْلَ الصَّخَايِي عَلَى الْقِيَاسِ، كِتَابُهُ الْمُوطَأُ أَكْبَرُ شَاهِدٍ 40  
 (Hal itu dibuktikan dengan lebih didahulukannya hadis mursal, munqathih, balaghāt, dan perkataan para sahabat dibandingkan dengan qiyas. Kitab al-Muwatta'-nya (Imam As-Syafi'i) merupakan bukti terbesar akan hal tersebut, karena kitab itu memuat banyak hadis mursal dan munqathih').

<sup>39</sup> Abdul Karim Ibn Abdullah Ibn Abdurrahman Al-Khidir, *Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi*, 1st ed. (Riyadh, Maktabah Dar al-Minhaj, Malaysia, Dar el-Mi'raj, 2005). Hal. 250

<sup>40</sup> يُدَلُّ عَلَى ذَلِكَ تَقْدِيمُهُ الْحَدِيثَ الْمُرْسَلِ وَالْمُنْقَطِعَ وَالْبَلَاغَاتِ وَقَوْلَ الصَّخَايِي عَلَى الْقِيَاسِ، كِتَابُهُ الْمُوطَأُ أَكْبَرُ شَاهِدٍ 40  
 (Hal itu dibuktikan dengan lebih didahulukannya hadis mursal, munqathih, balaghāt, dan perkataan para sahabat dibandingkan dengan qiyas. Kitab al-Muwatta'-nya (Imam As-Syafi'i) merupakan bukti terbesar akan hal tersebut, karena kitab itu memuat banyak hadis mursal dan munqathih').

<sup>41</sup> Al-Khidir, *Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi*. Hal. 251-252.

<sup>42</sup> تَقَدَّمَ رَأْيُهُ فِي قَبُولِ الْمَرَّاسِيلِ. وَقَدْ عَمَلَ بَعْدَهُ أَحَادِيثَ ضَعِيفَةً وَقَدَّمَهَا عَلَى الْقِيَاسِ 42  
 ini menunjukkan beliau lebih mendahulukan hadis Ḍha'īf, selagi hadis tersebut tidak terlalu Ḍha'īf.

<sup>43</sup> Al-Khidir, *Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi*. Hal. 252-253.

<sup>44</sup> اِسْتَنْهَرَ هَذَا الرَّأْيُ عَنِ الْإِمَامِ أَحْمَدَ بْنِ حَنْبَلٍ، حَتَّى قَالَ ابْنُ الْقَيْمِ: إِنَّهُ الْأَصْلُ الرَّابِعُ الَّذِي بُنِيَ عَلَيْهِ فَتَاوِيهِ، وَهُوَ الْأَخْذُ 44  
 (Pendapat ini masyhur dari Imam Ahmad Ibn Hanbal. Ibn al-Qayyim berkata: "Itulah dasar keempat yang menjadi landasan fatwa-fatwanya, yaitu mengambil hadis mursal dan hadis Ḍha'īf apabila dalam suatu masalah tidak ada dalil lain yang menolaknya. Dan beliau lebih mengutamakan (hadis tersebut) daripada qiyas").

<sup>45</sup> Al-Khidir, *Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi*. Hal. 253

5	Imam Abū Abdillāh Ibn Ismā'īl al-Bukhāri (194–256 H/810–870 M)	Menolak dengan alasan hanya hadis ṣaḥīḥ yang dapat dijadikan hujjah <sup>4647</sup>
6	Imam Muslim Ibn Hajjaj An-Naisaburi (204–261 H/819–875 M)	Menolak dengan alasan hanya hadis ṣaḥīḥ yang dapat dipakai dalam akidah & hukum <sup>4849</sup>
7	Aḥmad Ibn 'Abd al-Ḥalīm Ibn 'Abd al-Salām Ibn Taimiyyah al-Ḥarrānī ad-Dimasyaqī (66 –728 H/1263–1328 M)	Menolak dalam ranah hukum dan akidah, menerima apabila dalam <i>faḍḥāil al-a'māl</i> <sup>5051</sup>
8	Muhammad Nashiruddin Al-Bani (1333–1420 H/1914–1999 M)	Menolak dengan alasan hadis ḍa'īf tidak dapat dipakai dalam hukum maupun <i>faḍḥāil al-a'māl</i> <sup>5253</sup>

الظاهر من صنيع البخاري في صحيحه، وشدة شرطه في الرواة، وعدم إخراجِه شيئاً من الأحاديث الضعيفة أن<sup>46</sup> مدَّهَبُهُ عَدَمُ الْعَمَلِ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ. Dapat diketahui dari metode Imam Bukhari dalam penyeleksian para perawi hadis dengan sangat ketat, dan tidak ada satupun hadis ḍa'īf yang dikeluarkan dalam ṣaḥīḥnya.

<sup>47</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 260

<sup>48</sup> يَظْهَرُ مِنْ تَشْنِيعِهِ فِي مُقَدِّمَةِ صَحيحِهِ عَلَى رِوَاةِ الضَّعِيفِ أَنَّ مَدَّهَبَهُ عَدَمُ الْإِخْتِجَاجِ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ مُطْلَقًا

Kutipan ini ada dalam Muqaddimah Ṣaḥīḥ Muslim.

<sup>49</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 260

<sup>50</sup> قَالَ شَيْخُ الْإِسْلَامِ ابْنُ تَيْمِيَّةَ: لَا يَجُوزُ أَنْ يُعْتَمَدَ فِي الشَّرِيعَةِ عَلَى الْأَحَادِيثِ الضَّعِيفَةِ الَّتِي لَيْسَتْ صَحيحَةً وَلَا حَسَنَةً

<sup>51</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 266

قَالَ فِي مُقَدِّمَةِ كِتَابَيْهِ صَحيحِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ وَضَعِيفِ الْجَامِعِ الصَّغِيرِ وَالَّذِي أُدِينُ اللَّهُ بِهِ، وَأَدْعُو النَّاسَ إِلَيْهِ، أَنَّ<sup>52</sup> (Beliau berkata dalam muqaddimah dua kitabnya Ṣaḥīḥ al-Jāmi' al-Ṣaghīr dan ḍa'īf al-Jāmi' al-Ṣaghīr: "Keyakinan yang aku anut dan aku mengajak manusia kepadanya adalah bahwa hadis ḍa'īf tidak boleh diamalkan sama sekali, baik dalam hal fadha'il (keutamaan amal), perkara yang mubah, maupun dalam hal lainnya").

<sup>53</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 270

9	Muhammad ‘Abd al-Ḥayy al-Laknawī (1264–1304 H/1848–1886 M)	Menolak dalam hukum dan masih menerima dalam <i>faḍhā’il al-a’ṁāl</i> <sup>5455</sup>
10	Nūr ad-Dīn ‘Itr (1356–1442 H/1937–2020 M)	Menolak dalam hukum dan masih menerima dalam <i>faḍhā’il al-a’ṁāl</i> <sup>5657</sup>

Perlu ditekankan bahwa kebebasan dalam meriwayatkan hadis ḍa’īf tetap harus berada dalam batas-batas yang jelas agar tidak merusak fondasi pokok ajaran agama. Mayoritas ulama sepakat bahwa hadis Ḍa’īf tidak dapat dijadikan dasar penetapan akidah maupun sebagai sumber utama dalam menetapkan hukum syarī’at. Kelonggaran yang diberikan dalam ranah *faḍhā’il al-a’ṁāl* justru dimaknai sebagai sarana edukatif dan motivasi bagi umat, sehingga praktik ini tetap berada dalam kerangka manfaat spiritual tanpa menimbulkan kekeliruan hukum. Hal ini sekaligus menunjukkan bahwa keragaman pandangan ulama berakar pada

وَلِيَعْلَمَ أَنَّ الْأَحْكَامَ وَغَيْرَ الْأَحْكَامِ وَإِنْ كَانَتْ مُتَسَاوِيَةً الْأَقْدَامِ فِي الْإِحْتِجَاجِ إِلَى السَّنَدِ، وَمَا خَلَا عَنِ السَّنَدِ فَهُوَ غَيْرُ مُعْتَمَدٍ، إِلَّا أَنْ يَبْتَهَمَا فَرْقًا مِنْ حَيْثُ إِنَّهُ يَشُدُّ فِي أَخْبَارِ الْأَحْكَامِ مِنَ الْحَلَالِ وَالْحَرَامِ، وَفِي غَيْرِهَا يُقْبَلُ الْإِسْنَادُ الضَّعِيفَ بِشُرُوطٍ صَرَخَ بِهَا الْأَعْلَامُ (Supaya dapat diketahui bahwa hadis-hadis yang berkaitan dengan hukum maupun selain hukum, meskipun kedudukannya sama dalam hal berhujjah dengan sanad dan apa saja yang tidak memiliki sanad maka tidak dapat dijadikan sandaran namun di antara keduanya terdapat perbedaan. Perbedaannya ialah bahwa dalam hadis-hadis hukum yang berkaitan dengan halal dan haram berlaku ketelitian yang lebih ketat, sedangkan dalam hadis selain hukum dapat diterima sanad yang lemah (Ḍha’īf), dengan syarat-syarat yang telah dijelaskan oleh para ulama terkemuka).

<sup>55</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 284

يَبْدُو أَنَّ الْعَمَلَ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ فِي فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ هُوَ أَعْدَلُ الْأَقْوَالِ وَأَقْوَاهَا، وَذَلِكَ أَنَّ إِذَا تَأَمَّلْنَا الشَّرْطَ الَّتِي وَضَعَهَا الْعُلَمَاءُ لِلْعَمَلِ بِالْحَدِيثِ الضَّعِيفِ، فَإِنَّا نَلَاحِظُ أَنَّ هَذَا النَّوْعَ مِنَ الْأَحَادِيثِ لَمْ يُحْكَمْ بِكَذِبِهِ، وَلَكِنْ لَمْ يَنْرَجَّحْ فِيهِ جَانِبُ الْإِصَابَةِ، وَإِنَّمَا بَقِيَ مُحْتَمَلًا. وَهَذَا الْإِحْتِمَالُ قَدْ تَقَوَّى بِعَدَمِ وُجُودِ مُعَارِضٍ لَهُ، وَبِإِنْصِوَابِهِ ضِمْنًا أَصْلًا شَرَعِيٍّ مَعْمُولٍ بِهِ، مِمَّا يَجْعَلُ الْعَمَلَ بِهِ مُسْتَحَبًّا وَمَقْبُولًا رِعَايَةً لِذَلِكَ (Mengamalkan hadis Ḍha’īf dalam *faḍhā’il al-a’ṁāl* adalah pendapat yang paling adil dan paling kuat. Hal itu karena apabila kita meneliti syarat-syarat yang telah ditetapkan oleh para ulama untuk boleh beramal dengan hadis Ḍha’īf, kita akan mendapati bahwa jenis hadis seperti ini tidaklah dihukumi sebagai hadis yang dusta (palsu), namun sisi kebenarannya belum lebih kuat dibanding sisi kelemahannya, sehingga ia tetap berada dalam posisi kemungkinan. Kemungkinan tersebut menjadi lebih kuat ketika tidak ada dalil lain yang bertentangan dengannya, dan ketika isi hadis itu berada di bawah kaidah atau dasar syariat yang telah diamalkan, maka pengamalan terhadap hadis itu menjadi sesuatu yang dianjurkan dan dapat diterima, sebagai bentuk perhatian terhadap makna dan tujuan yang dikandungnya).

<sup>57</sup> Al-Khidir, Al-Hadis Al-Daif Wa Hukmu Al-Ihtijaj Bihi. Hal. 284

kepedulian terhadap kemaslahatan umat, serta upaya menyeimbangkan antara ketelitian ilmiah dengan kebutuhan untuk menguatkan praktik ibadah dalam kehidupan sehari-hari.

Seluruh definisi, klasifikasi dan diskursus ulama yang telah diuraikan membentuk fondasi teori yang penting untuk analisis lebih mendalam. Tinjauan ini memberikan “peta jalan” yang jelas bahwa sebuah riwayat berstatus *ḍa’īf* tidak otomatis kehilangan nilai manfaatnya, namun juga tidak boleh diterapkan secara sembarangan tanpa kriteria ilmiah yang tepat. Kajian terhadap pandangan ulama *mutaqaddimīn*, *mu’akhkhirīn* hingga *mu’āṣirūn* memperlihatkan bahwa metodologi kritik hadis terus berkembang seiring dengan tantangan zaman. Keberadaan hadis *ḍa’īf* dalam praktik masyarakat merupakan kenyataan historis dan sosiologis yang menuntut sikap objektif dan proporsional dari setiap peneliti atau praktisi hukum.

#### **D. Biografi Yūsuf al-Qarḍāwī**

##### **1. Riwayat Hidup dan Pendidikan**

Nama lengkap ulama besar ini adalah Yūsuf Ibn Abdullah al-Qarḍāwī, seorang cendekiawan muslim terkemuka yang memiliki pengaruh luas di dunia Islam modern. Lahir pada 9 September 1926 M bertepatan dengan 1 Rabi‘ul Awwal 1345 H di sebuah desa kecil bernama Shaḥḥ Turab yang terletak di Provinsi al-Gharbiyyah, Mesir bagian utara. Sejak kecil, Al-Qarḍāwī dikenal sebagai anak yang cerdas, tekun, dan memiliki semangat keagamaan yang tinggi.<sup>58</sup>

Yūsuf al-Qarḍāwī berasal dari keluarga yang sederhana namun taat beragama. Ayahnya wafat ketika ia berusia sekitar 2 tahun, sehingga pengasuhannya diteruskan oleh pamannya yang dikenal sebagai sosok religius dan berwawasan luas. Di bawah bimbingan pamannya, Al-Qarḍāwī tumbuh dalam lingkungan yang sarat dengan nilai-nilai keislaman, mencintai ilmu, dan menghormati ulama. Pada usia lima tahun, ia mulai menempuh pendidikan di *kuttāb* (tempat belajar membaca al-Qur’an dan dasar agama) di desanya. Di tempat itulah ia menunjukkan kecerdasan luar biasa, terutama dalam kemampuan menghafal dan memahami al-

---

<sup>58</sup> H. Nandang Burhanuddin. H. Cecep Taufiqurrahman, *Yusuf Al-Qardhawi, Perjalanan Hidupku* (Jakarta, Pustaka al-Kautsar, 2001). 103.

Qur'an. Ketekunannya membuahkan hasil gemilang: pada usia 10 tahun, ia telah berhasil menghafal seluruh al-Qur'an dengan bacaan yang fasih dan suara yang merdu. Karena kemampuan tersebut, masyarakat setempat sering memintanya menjadi imam shalat di masjid desa, suatu kehormatan yang jarang diberikan kepada anak seusianya.

Setelah menyelesaikan pendidikan di kuttāb, Al-Qarḍāwī melanjutkan studinya ke lembaga pendidikan di bawah naungan Departemen Pendidikan Mesir. Di sana, ia mempelajari berbagai ilmu dasar seperti bahasa Arab, sejarah Islam, dan akidah. Pada masa ini pula, bakat literasinya mulai tampak; ia dikenal gemar membaca buku-buku klasik dan karya sastra Arab. Setelah menamatkan pendidikan dasar, Al-Qarḍāwī melanjutkan pendidikannya ke kota Ṭhanṭā, salah satu pusat pendidikan penting di Mesir kala itu. Ia menempuh pendidikan menengah selama lima tahun, sebelum diterima di Universitas al-Azhar, Kairo, di Fakultas Ushuluddin.

Pada masa perkuliahan, kecemerlangan akademiknya semakin menonjol. Ia dikenal sebagai mahasiswa yang tekun, kritis, dan memiliki wawasan luas dalam ilmu-ilmu keislaman, terutama dalam bidang tafsir, hadis, dan fiqh. Pada tahun 1953 Al-Qarḍāwī berhasil meraih gelar sarjana (S1) dari Fakultas Ushuluddin al-Azhar dengan predikat sangat memuaskan. Setelah itu, ia melanjutkan studi magister di Fakultas Bahasa Arab Universitas al-Azhar, memperdalam keahliannya dalam linguistik dan retorika Arab. Pada tahun 1957, ia memasuki Institut Penelitian dan Pengajaran Bahasa Arab (*Ma'had al-Buḥūs wa al-Dirāsāt al-'Arabiyyah al-'Āliyah*). Di sana ia memperdalam ilmu bahasa Arab dan metodologi penelitian ilmiah. Setelah menyelesaikan program tersebut, Al-Qarḍāwī kembali ke Fakultas Ushuluddin untuk menempuh program magister dalam bidang Tafsir dan Hadis. Semangat ilmiahnya tidak berhenti di situ. Ia melanjutkan studi ke jenjang doktoral (Ph.D) di fakultas dan bidang yang sama, dengan menulis disertasi berjudul *al-Zakāt fī al-Islām wa Ātsaruhā fī Ḥall al-Masyākil al-Iqtiṣādiyyah* (Zakat dalam Islam dan Pengaruhnya terhadap Penyelesaian Masalah Ekonomi). Disertasi ini, yang semula direncanakan selesai dalam dua tahun, akhirnya baru dapat diselesaikan dalam tiga belas tahun akibat situasi politik yang tidak stabil di Mesir

pada masa pemerintahan Jamāl ‘Abd al-Nāṣir. Meskipun mengalami berbagai hambatan, Al-Qarḍāwī berhasil menyelesaikan disertasinya dengan predikat cumlaude pada tahun 1973.<sup>59</sup>

Masa studinya di al-Azhar menjadi fase penting dalam pembentukan kepribadian dan pemikiran intelektualnya. Ia banyak berguru kepada ulama-ulama besar, di antaranya Syaikh Muḥammad al-Ghazālī, ‘Abd al-Ḥalīm Maḥmūd, Maḥmūd Syaltūt. Dari mereka, Al-Qarḍāwī belajar untuk menyeimbangkan antara teks dan konteks, antara nash dan realitas sosial. Ia mewarisi pemikiran reformis al-Azhar yang berpijak pada tradisi keilmuan klasik, tetapi terbuka terhadap ijtihad dan pembaruan hukum Islam. Selain aktif menuntut ilmu, Al-Qarḍāwī juga aktif dalam kegiatan dakwah. Ia sering diundang memberikan ceramah di berbagai masjid dan forum keagamaan di Kairo. Kemampuannya dalam berbicara dan menjelaskan ajaran Islam secara moderat menjadikannya cepat dikenal sebagai ulama muda berbakat. Setelah meraih gelar doktor, Yūsuf al-Qarḍāwī memulai kariernya sebagai dosen di Universitas al-Azhar dan kemudian ditugaskan ke berbagai lembaga pendidikan Islam di luar negeri, termasuk Qatar, di mana ia turut mendirikan Universitas Qatar dan menjabat sebagai Dekan Fakultas Syarī’ah dan Studi Islam. Di sana, Al-Qarḍāwī berperan besar dalam mengembangkan kurikulum pendidikan Islam modern yang memadukan aspek ilmiah dan spiritual.<sup>60</sup>

Dengan latar belakang keluarga religius, kecemerlangan akademik, serta komitmen terhadap pembaruan Islam, Yūsuf al-Qarḍāwī tumbuh menjadi figur ulama yang berperan penting dalam menjembatani antara tradisi klasik dan tantangan modernitas. Pengaruhnya tidak hanya terbatas di dunia Arab, tetapi juga meluas ke dunia Islam secara global melalui karya, dakwah, dan gagasan-gagasan fiqhnya yang moderat.

## 2. Karya-Karya

Yūsuf al-Qarḍāwī merupakan seorang tokoh, ilmuwan dan ulama yang mumpuni dalam bidangnya, berwawasan luas serta memiliki produktivitas yang

---

<sup>59</sup> H. Cecep Taufiqurrahman, Yūsuf Al-Qarḍāwī, Perjalanan Hidupku.

<sup>60</sup> H. Cecep Taufiqurrahman, Yūsuf Al-Qarḍāwī, Perjalanan Hidupku.

tinggi dalam menulis. Corak pemikirannya dipengaruhi oleh beberapa tokoh yang ia kagumi seperti, Hasan al-Banna, Imam Abu Hamid al-Ghazali, Ibnu Taimiyah, Rasyid Ridha, Muhammad Abdullah Darraz, Syeikh Muhammad Syaltut, Dr. ‘Abdul Halim Mahmud, kekagumannya terhadap seseorang tidak sampai membuatnya Taqlid buta.

Berikut ini beberapa judul buku yang ditulis oleh Yūsuf al-Qarḍāwī, antara lain;

- 1) *Al-Halāl wa al-Harām fi al-Islām*
- 2) *Al-Ijtihad fi al-Syari’at al-Islāmiyah*
- 3) *Fiqh al-Siyām*
- 4) *Markaz al-Mar’ah al-Muslimah*
- 5) *Fiqh al-Ghina’ wa al-Musiqa*
- 6) *Fatāwa Mu’āshirah Juz 1, 2 dan 3*
- 7) *Kaifa Nata’amal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*
- 8) *Hady al-Islām Fatāwa Mu’ashirah*
- 9) *Nisa’un Mu’minatun*
- 10) *Al-Fiqh al-Islām Bain al-Shalāh wa al-Tajdīd*

Demikian diantara karya-karya Yūsuf al-Qarḍāwī dan masih sangat banyak lagi yang belum penulis cantumkan diatas.

#### **E. Biografi ‘Alī Jum’ah**

##### **1. Riwayat Hidup dan Pendidikan**

Dr. ‘Alī Jum’ah memiliki nama lengkap Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn ‘Alī bin Jum’ah bin Muḥammad bin ‘Abd al-Wahhāb al-Azhārī al-Syāfī’ī, merupakan salah satu ulama kontemporer terkemuka Mesir yang dikenal luas atas keluasan ilmunya, ketekunan dalam penelitian, serta kontribusinya dalam bidang hukum Islam dan hadis. Ia dilahirkan di kota Bibā, Provinsi Banī Suwayf, Mesir, dari seorang ibu bernama Fathiyah, pada hari Senin, 6 Jumādil Ākhir 1371 H, bertepatan dengan 3 Maret 1952 M.<sup>61</sup>

---

<sup>61</sup> Masrukhin dan Ibnu Burdah Akhmad Sulaiman, Mohammad Yunus, “‘Ulamā’, Maṣlaḥah, and the Politics of Fatwa: The Shifting of Ali Gomaa’s Fatwa Approach during the

Pendidikan awalnya dimulai di lingkungan keluarga yang religius, yang memberikan fondasi kuat bagi pembentukan karakter dan spiritualitasnya. Pada usia 5 tahun, ia mulai menempuh pendidikan dasar dan menamatkannya pada tahun 1963. Setelah itu, ia melanjutkan ke jenjang pendidikan menengah di Banī Suwayf antara tahun 1964 hingga 1966.

Sejak kecil, 'Alī Jum'ah telah menunjukkan kecintaan yang mendalam terhadap ilmu pengetahuan. Pada usia sepuluh tahun, ia mulai menghafal al-Qur'an, dan di masa remajanya dikenal sebagai anak yang gemar membaca berbagai jenis buku, baik keagamaan maupun umum. Ketekunannya terlihat ketika ia, semasa duduk di bangku sekolah menengah, telah mempelajari buku-buku tingkat sekolah menengah atas bahkan membeli kumpulan soal ujian untuk dikerjakan sendiri. Setelah menyelesaikan pendidikan menengah, ia pindah ke Kairo untuk melanjutkan studi di tingkat menengah atas, dan berhasil menamatkannya pada tahun 1969. Ia kemudian melanjutkan pendidikan tinggi di Fakultas Perdagangan Universitas 'Ayn Syams, Kairo, dan menyelesaikan studinya pada tahun 1973.

Meskipun berlatar belakang ilmu ekonomi, ketertarikannya terhadap ilmu-ilmu keislaman tidak pernah pudar. Setelah menyelesaikan pendidikan sarjana, ia memutuskan untuk fokus mendalami bidang keislaman secara serius. Pada tahun 1975, 'Alī Jum'ah diterima di Fakultas *Dirāsāt Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah*, Universitas al-Azhar, dan lulus pada tahun 1979. Ia kemudian melanjutkan studi magister dalam bidang *Uṣūl al-Fiqh* di Fakultas *Syarī'ah wa al-Qānūn*, Universitas al-Azhar, dan berhasil meraih gelar tersebut pada tahun 1985. Tidak berhenti di situ, ia melanjutkan ke program doktoral pada bidang yang sama di Fakultas *Dirāsāt Islāmiyyah wa al-'Arabiyyah*, Universitas al-Azhar dan berhasil mempertahankan disertasinya pada tahun 1988.

Ketekunan dan kecerdasannya menjadikan 'Alī Jum'ah dikenal sebagai sosok ulama yang memiliki keseimbangan antara kekuatan intelektual dan spiritual. Dalam perjalanan akademiknya, ia berguru kepada sejumlah ulama besar dan tokoh

---

2011 Egyptian Revolution Context , Safi , for Instance , Discerns That Scholars ' Formulation of Sultanate , Especially in a Scenario Where the Abbasi" 57, no. 2 (2023).

terkemuka di berbagai bidang keilmuan. Di antara guru-gurunya adalah *Dr. Muḥammad Abū al-Nūr Zuhair*, guru dalam bidang *Uṣhūl al-Fiqh*; *Syaikh Jād al-Rabb Ramaḍān*, guru dalam bidang Fiqh; *Syaikh Ḥusainī Yūsuf*, *Syaikh ‘Abd al-Jalīl al-Qaranshāwī*, *Syaikh Jād al-Ḥaq ‘Alī*, *Syaikh ‘Abd al-‘Azīz al-Zayyāt*, *Syaikh Muḥammad Ismā‘īl al-Ḥamadānī*, serta *Syaikh ‘Abd al-Fattāḥ Abū Ghuddah*, seorang ulama hadis terkemuka. Adapun guru sekaligus mursyidnya dalam jalur ṭarīqah adalah *Syaikh ‘Abdullāh bin Ṣiddīq al-Ghumārī*, seorang ulama hadis besar asal Maroko yang berperan penting dalam membentuk kepribadian dan spiritualitas ‘Alī Jum‘ah.<sup>62</sup>

Selain aktif dalam kegiatan akademik, seperti belajar, meneliti, menulis, mengajar, dan melakukan pengabdian sosial, Dr. ‘Alī Jum‘ah juga terlibat dalam berbagai lembaga keagamaan dan sosial di Mesir. Pada tahun 1995, ia diangkat sebagai anggota Komisi Fatwa di al-Azhar al-Syarīf, yang menunjukkan pengakuan atas kapasitas keilmuannya dalam bidang hukum Islam. Kemudian pada tahun 1999, ia dipercaya sebagai pengawas sekaligus pembimbing pendidikan Masjid al-Azhar dan mengemban amanah tersebut hingga tahun 2013.

Selanjutnya, pada tahun 2004, ia diangkat menjadi anggota Lembaga Penelitian Islam (*Majma’ al-Buḥūts al-Islāmiyyah*) al-Azhar, dan hingga kini masih aktif berperan di dalamnya. Dalam bidang akademik, ‘Alī Jum‘ah juga diangkat sebagai Guru Besar Fakultas *Dirāsāt Islāmiyyah wa al-‘Arabiyyah* di Universitas al-Azhar, serta menjadi anggota Dewan Ulama Senior (*Hai’at Kibār al-‘Ulamā*) al-Azhar, sebuah lembaga tertinggi yang menjadi otoritas keagamaan resmi di Mesir.<sup>63</sup>

Di luar lingkungan akademik, ia juga menjabat sebagai Ketua Komisi Keagamaan Parlemen Mesir dan Direktur Utama Yayasan Miṣr al-Khayr Foundation, sebuah lembaga sosial kemanusiaan yang berfokus pada pendidikan, kesehatan dan pemberdayaan masyarakat. Puncak karier keulamaannya diraih

---

<sup>62</sup> Usamah Al-Azhari, *Asanid Al-Misriyyin* (Abu Dhabi, Dar al-Faqih, 2011).

<sup>63</sup> Akhmad Sulaiman, Mohammad Yunus, “‘Ulamā’, Maṣlaḥah, and the Politics of Fatwa : The Shifting of Ali Gomaa’s Fatwa Approach during the 2011 Egyptian Revolution Context, Saffi, for Instance, Discerns That Scholars’ Formulation of Sultanate, Especially in a Scenario Where the Abbasi.”

ketika ia diangkat sebagai Mufti Agung Mesir pada tahun 2003, jabatan yang diembannya hingga tahun 2013.<sup>64</sup>

Dalam kapasitasnya sebagai Mufti, ia berperan besar dalam pembaruan metodologi fatwa dan penguatan lembaga keagamaan Mesir di tengah perubahan sosial modern. Dedikasi, keluasan ilmu, serta peran aktifnya di berbagai bidang menjadikan Dr. ‘Alī Jum’ah sebagai salah satu ulama paling berpengaruh di dunia Islam kontemporer.

## 2. Karya-Karya

‘Alī Jum’ah merupakan sosok yang aktif dalam menulis tentang isu-isu keislaman dan juga membahas beberapa masalah-masalah social kontemporer. Berikut beberapa karya tulis ‘Alī Jum’ah, antara lain:

1. *Al-Musthalah al-Ushūli wa at-Tathbiq ‘Ala Ta’rif*
2. *Al-Hukmu asy-Syar’iy ‘Indal Ushūliyyin*
3. *Atsarū Dzihā al-Muhmal fi al-Hukmi*
4. *Al-Madkhal li Dirasati al-Madzāhib al-Fiqhiyyah al-Islamiyyah*
5. *An-Naskh ‘Indal ‘Ushuliyyin*
6. *Al-Ijma’ ‘Indal ‘Ushuliyyin*
7. *Al-Qiyas ‘Indal ‘Ushuliyyin*
8. *Qaulu as-Shahabiy*
9. *Al-Jihād fi al-Islām*
10. *Al-‘Alaqah ‘Ushul al-Fiqh bi al-Falsafah*

Dan masih banyak lagi karya-karya ‘Alī Jum’ah yang belum penulis cantumkan.<sup>65</sup>

---

<sup>64</sup> Biografi ‘Alī Jum’ah dapat diakses disitus resminya ‘Dr. Ali Gomaa’, [Www.DrAliGomaa.Com <https://www.draligomaa.com/index.php/حول/السيرة-الذاتية/>](https://www.draligomaa.com/index.php/حول/السيرة-الذاتية/) [accessed 6 October 2025].

<sup>65</sup> Biografi ‘Alī Jum’ah dapat diakses disitus resminya ‘Dr. Ali Gomaa’, [Www.DrAliGomaa.Com <https://www.draligomaa.com/index.php/حول/السيرة-الذاتية/>](https://www.draligomaa.com/index.php/حول/السيرة-الذاتية/) [accessed 6 October 2025].

### BAB III

## ANALISIS PERSAMAAN DAN PERBEDAAN PEMIKIRAN YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN ‘ALĪ JUM’AH DALAM MENYIKAPI HADIS ḌA‘ĪF

### A. Kedudukan Hadis Ḍa‘īf serta Penggunaan Sebagai Hujjah

Dalam perkembangan studi hadis, perdebatan mengenai penggunaan hadis Ḍa‘īf kembali memperoleh perhatian serius, terutama seiring meningkatnya kebutuhan umat Islam terhadap panduan hukum dan fatwa yang relevan terhadap perubahan sosial. Dalam konteks ini, salah satu pemikir yang memberikan kontribusi penting adalah Yusuf al-QarḌāwī. Melalui berbagai karya keilmuannya, ia menekankan bahwa hadis Nabi Muhammad Saw memiliki kedudukan fundamental sebagai sumber ajaran Islam setelah Al-Qur’an. Namun, keberlakuan hadis sebagai hujjah tidak berdiri sendiri, melainkan harus ditopang oleh validitas ilmiah, baik dari segi transmisi periwayatan maupun maknanya. Dengan dasar inilah hadis Ḍa‘īf ditempatkan secara terbatas agar tidak dijadikan dasar penetapan hukum yang bersifat mengikat.<sup>66</sup>

Dalam karyanya yaitu *Kaifa Nata’āmal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*, bahwa penetapan hukum Islam meniscayakan tingkat kepastian dalil yang tinggi. Riwayat yang tidak mencapai derajat *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan* dinilai tidak memadai untuk dijadikan landasan dalam menetapkan ketentuan normatif seperti kewajiban, larangan, maupun status halal dan haram. Hadis Ḍa‘īf secara epistemologis mengandung unsur ketidakpastian yang signifikan sehingga tidak memenuhi syarat sebagai dalil hukum yang mengikat.<sup>67</sup>

Pembatasan tersebut tidak dapat dipahami sebagai penolakan total terhadap hadis Ḍa‘īf. Dalam tradisi keilmuan Islam klasik, hadis lemah telah dikenal penggunaannya secara terbatas, khususnya dalam konteks anjuran beramal, peringatan moral, serta pembinaan spiritual. Penggunaan ini harus ditempatkan secara proporsional dengan membedakan secara tegas antara wilayah hukum dan

---

<sup>66</sup> Tabrani Tajuddin, “Hermetika Yusuf Al-Qardawi Dalam Kitab Kaifa Nata’amal Al-Sunnah Al-Nabawiyah Ma’alim Wa Dawabit.”

<sup>67</sup> Disadur dari youtube official Yusuf al-QarḌāwī القنائة الرسمية لسماحة الإمام يوسف القرضاو <https://youtu.be/GFL6K489cUM?si=7azkv0NKvjHmVPh3> diakses 2 Februari 2026.

wilayah spiritual. Hadis *ḍa'īf* tidak dapat disetarakan dengan hadis *ṣaḥīḥ*, terlebih dijadikan sebagai dasar utama dalam fatwa dan hukum Islam.<sup>68</sup>

Sejumlah kajian akademik yang berkembang di Indonesia menunjukkan bahwa batasan penggunaan hadis *ḍa'īf* yang dirumuskan dalam pendekatan ini sejatinya merupakan elaborasi dari kaidah-kaidah klasik dalam disiplin *'ulūm al-ḥadīs*. Hadis tersebut tidak boleh tergolong sangat lemah, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an maupun hadis *ṣaḥīḥ*, serta tidak diyakini secara pasti sebagai sabda Nabi Muhammad Saw. Dengan demikian fungsi hadis *ḍa'īf* dibatasi sebagai sarana penguatan motivasi keagamaan, tanpa melahirkan implikasi hukum yang baru.

Berbagai penelitian jurnal ilmiah di Indonesia menilai pendekatan ini sebagai bentuk penataan ulang tradisi hadis secara rasional tanpa menafikan otoritas ulama klasik. Pembatasan terhadap hadis *ḍa'īf* dipahami sebagai upaya fungsional yang menempatkan hadis sesuai dengan ruang lingkungannya. Dengan membatasi hadis lemah pada ranah etis dan spiritual, pendekatan ini dinilai mampu menjembatani disiplin *'ulūm al-ḥadīs* dengan kebutuhan fikih kontemporer, khususnya dalam konteks fatwa dan dakwah. Hadis *ḍa'īf* tetap diakui sebagai bagian dari khazanah keilmuan Islam, namun penggunaannya dikontrol secara ketat agar tidak melampaui fungsi yang semestinya. Pendekatan ini menunjukkan komitmen terhadap disiplin ilmu hadis sekaligus kepedulian terhadap kejelasan dan integritas hukum Islam di tengah dinamika masyarakat modern.

'Alī Jum'ah dikenal sebagai ulama kontemporer yang memberikan perhatian besar terhadap cara umat Islam memahami hadis, terutama hadis *ḍa'īf*. Menurutnya, pembahasan hadis *ḍa'īf* tidak cukup hanya dilihat dari kuat atau lemahnya sanad, tetapi juga perlu dipahami melalui sejarah perkembangan hukum Islam dan praktik para ulama terdahulu. Pendekatan yang digunakan ini bersifat kontekstual dengan menghubungkan ilmu hadis dan fikih secara seimbang.

---

<sup>68</sup> Nafilatul Hoiroh, M Inul Rizkiy, and Fatichatus Sa, 'Memahami Kriteria Dan Implikasi Pengamalan Hadis-Hadis Daif Perspektif Yūsusuf Al-Qarḍhāwī', 8 (2025), pp. 52–67, doi:10.32506/johs.v8i1-04.

Dalam pandangannya hadis da'if pada dasarnya tidak dapat dijadikan sebagai dasar hukum yang berdiri sendiri. Penetapan hukum Islam khususnya dalam perkara akidah, kewajiban dan keharaman yang memerlukan dalil kuat dan meyakinkan. Hadis yang tidak memenuhi syarat ini karena mengandung ketidakpastian dalam periwayatannya. Maka dari itu hadis da'if tidak diposisikan sebagai hujjah utama dalam penetapan hukum syarī'at.<sup>69</sup>

Meski demikian, pandangan yang menolak sepenuhnya keberadaan hadis da'if dalam tradisi Islam juga dianggap kurang tepat. Sikap tersebut dinilai tidak memperhatikan fakta sejarah bahwa para ulama fikih klasik tidak pernah menggunakan hadis da'if secara terpisah. Dalam praktiknya, hadis tersebut biasanya digunakan bersama dalil lain seperti qiyās, ijmā', atau kaidah umum syarī'at. Dengan cara ini, hukum yang dihasilkan tidak bergantung pada hadis da'if semata, tetapi pada keseluruhan bangunan argumentasi hukum.

Dalam metodologi keilmuan Islam, persoalan akidah dan hukum syar'i menempati posisi yang sangat fundamental karena berkaitan langsung dengan keyakinan dan kewajiban umat. Dalil yang digunakan dalam dua wilayah ini harus memiliki tingkat validitas yang tinggi dan terbebas dari unsur keraguan. Hadis da'if yang secara sanad tidak memenuhi kriteria penerimaan, tidak mampu memberikan kepastian yang diperlukan untuk menetapkan keyakinan teologis atau hukum yang mengikat. Penggunaan hadis lemah dalam akidah berpotensi melahirkan keyakinan yang tidak kokoh, sementara dalam hukum syar'i dapat menimbulkan ketidakjelasan status halal dan haram. Para ulama sepakat bahwa hadis da'if tidak memiliki otoritas normatif dalam penetapan akidah dan hukum dan pembatasan ini merupakan bagian dari upaya menjaga stabilitas dan kemurnian ajaran Islam.<sup>70</sup>

Penggunaan hadis da'if secara berlebihan dalam dakwah dan fatwa tetap ditolak. Hadis da'if tidak boleh digunakan untuk menetapkan kewajiban baru, mengharamkan sesuatu yang asalnya mubah, atau menimbulkan ketakutan

---

<sup>69</sup> 'Alī Jum'ah, Al-Bayan Lima Yusyghilul Adzhan (Cairo, 2008).

<sup>70</sup> Disadur dari channel official Dr. Ali Gomaa. القنائة الرسمية الوحيدة لفضيلة أ.د. علي جمعة. <https://youtu.be/IAiCAUQlgtI?si=qV4fFwAhqR013O13> diakses pada 2 Februari 2026.

berlebihan di tengah masyarakat. Praktik semacam ini justru berpotensi merusak pemahaman umat terhadap hadis.

Posisi pemikiran ini dapat dipahami sebagai sikap moderat dan seimbang. Hadis *ḍa'īf* tidak dijadikan sebagai hujjah hukum yang berdiri sendiri, namun juga tidak dihapus perannya dalam sejarah dan tradisi praktik. Pendekatan ini berupaya menjaga keseimbangan antara ketelitian ilmiah dalam kritik hadis dan penghormatan terhadap tradisi keilmuan Islam yang telah berkembang selama berabad-abad.

### **B. Hadis *Ḍa'īf* Dalam Ibadah dan *Faḍā'il al-A'māl***

Yūsuf al-Qarḍāwī dikenal sebagai ulama kontemporer yang berupaya menyeimbangkan antara otoritas tradisi hadis klasik dan tuntutan realitas umat modern. Dalam kitabnya *Kaifa Nata'amal ma'a al-Sunnah al-Nabawiyyah*, al-Qarḍāwī secara eksplisit menyatakan bahwa hadis *ḍa'īf* tidak dapat dijadikan dasar penetapan hukum syar'i yang mengikat, khususnya dalam persoalan halal-haram, kewajiban dan larangan.<sup>71</sup> Menurutnya, hukum syar'i at menuntut tingkat kevalidan yang tinggi, sementara hadis *ḍa'īf* secara epistemologis tidak memenuhi syarat tersebut. Pandangan ini menunjukkan keberpihakan al-Qarḍāwī pada sikap kehati-hatian dalam beragama, agar syar'i at tidak dibangun di atas landasan yang rapuh.<sup>72</sup>

Meski demikian, ia tidak mengambil posisi ekstrem dengan menolak hadis *ḍa'īf* secara mutlak. Ia mengakui bahwa dalam tradisi keilmuan Islam klasik, hadis *ḍa'īf* sering kali digunakan dalam konteks tertentu, khususnya *Faḍā'il al-a'māl*, *targhīb wa tarhīb* dan pembinaan moral.

Kemudian al-Qarḍāwī merumuskan sejumlah syarat ketat bagi penggunaan hadis *ḍa'īf*. Hadis tersebut tidak boleh tergolong sangat lemah, tidak bertentangan dengan Al-Qur'an atau hadis *ṣaḥīḥ*, serta tidak diyakini secara pasti sebagai sabda Nabi Muhammad Saw. Hadis *ḍa'īf* hanya berfungsi sebagai pendukung

---

<sup>71</sup> Yusuf Al-Qaradhlawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah* (Kairo, Mesir: Daar As-Syuruq, 2002).

<sup>72</sup> Hoiroh, Rizkiy, and Sa, 'Memahami Kriteria Dan Implikasi Pengamalan Hadis-Hadis Daif Perspektif Yūsuf Al-Qarḍāwī'.

motivasional, bukan sebagai dalil utama. Penegasan ini penting baginya yang melihat kecenderungan sebagian kalangan yang menyamakan hadis *ḍa'īf* dengan hadis sahih dalam praktik dakwah bahkan fatwa.<sup>73</sup>

Posisi Yūsuf al-Qarḍāwī terhadap hadis *ḍa'īf* bersifat inklusif-kritis. Ia tidak menafikan eksistensi hadis *ḍa'īf* dalam sejarah Islam, tetapi secara tegas membatasi otoritasnya agar tidak melampaui fungsi yang seharusnya. Sikap ini mencerminkan komitmennya terhadap disiplin ilmu hadis sekaligus kepeduliannya terhadap kejelasan hukum bagi umat Islam kontemporer.

Al-Qarḍāwī merujuk pada kaidah yang telah dikenal luas dalam tradisi keilmuan Islam, bahwa hadis *ḍa'īf* dapat digunakan dalam konteks *Faḍā'il al-A'māl*, *targhīb wa tarhīb*, serta pembinaan akhlak dan spiritual dengan memenuhi syarat-syarat yang ketat. Di antara syarat tersebut ialah:

- 1) Kelemahan hadis tidak tergolong berat,
- 2) Kandungan hadis tidak bertentangan dengan dalil yang lebih kuat dari al-Qur'an atau hadis *ṣaḥīḥ*,
- 3) Hadis tersebut tidak diyakini secara pasti sebagai sabda Nabi Muhammad Saw, melainkan diamalkan dalam kerangka kehati-hatian dan pengharapan pahala.<sup>74</sup>

Dengan berpegang pada kaidah ini, al-Qarḍāwī menegaskan bahwa penggunaan hadis *ḍa'īf* harus selalu berada dalam koridor disiplin ilmiah dan tidak boleh melampaui batas yang telah ditetapkan para ulama.

'Alī Jum'ah merupakan salah satu ulama kontemporer yang banyak memberikan perhatian terhadap cara umat Islam memahami hadis, khususnya hadis *ḍa'īf*. Pendekatan 'Alī Jum'ah terhadap hadis *ḍa'īf* cenderung bersifat kontekstual, historis dan integratif antara ilmu hadis dan fikih. Ia menegaskan bahwa hadis *ḍa'īf* secara prinsip tidak dapat dijadikan hujjah hukum yang berdiri sendiri. Ia menjelaskan bahwa dalam praktik ulama fikih klasik, hadis *ḍa'īf* tidak pernah digunakan secara terpisah dari dalil lain. Hadis tersebut biasanya hadir bersama

---

<sup>73</sup> Tabrani Tajuddin, "Hermenutika Yusuf Al-Qordawi Dalam Kitab Kaifa Nata'amal Al-Sunnah Al-Nabawiyah Ma'alim Wa Dawabit."

<sup>74</sup> Al-Qaradhlawi, *Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah an-Nabawiyah*.

qiyās, ij mā' atau kaidah umum syarī'at, sehingga hukum yang dihasilkan tidak bertumpu pada hadis ḍa'īf semata.

Hadis ḍa'īf dalam kajian keislaman tidak selalu ditempatkan pada posisi yang sepenuhnya tertolak, khususnya ketika ia berada dalam ranah Faḍā'il al-A'māl. Para ulama sejak periode klasik telah membedakan secara metodologis antara ajaran yang bersifat mengikat, seperti akidah dan hukum syar'ī, dengan ajaran yang berfungsi sebagai sarana pembinaan spiritual dan etika keagamaan. Faḍā'il al-A'māl lebih diarahkan pada upaya menumbuhkan kesadaran beragama, memperkuat motivasi untuk berbuat baik, serta membentuk karakter dan akhlak yang mulia. Oleh karena itu, dalam wilayah ini, sebagian besar ulama memberikan ruang toleransi terbatas terhadap pemanfaatan hadis ḍa'īf, selama penggunaannya tidak berimplikasi pada penetapan hukum baru.<sup>75</sup>

Kelonggaran tersebut diberikan dengan tetap berpegang pada prinsip kehati-hatian ilmiah. Hadis ḍa'īf yang digunakan harus memiliki kelemahan yang tidak terlalu parah dan tidak mengandung makna yang bertentangan dengan dalil lain. Selain itu hadis tersebut tidak boleh dipahami sebagai dasar kepastian hukum, melainkan sebagai dorongan moral yang bersifat umum. Dengan cara ini hadis ḍa'īf berperan sebagai instrumen edukatif yang membantu menanamkan nilai-nilai kebaikan dan memperhalus akhlak umat, tanpa menggeser kedudukannya menjadi dalil normatif yang menentukan halal, haram, wajib atau sunnah secara pasti.<sup>76</sup>

Pendekatan ini menunjukkan bahwa toleransi ulama terhadap hadis ḍa'īf dalam Faḍā'il al-a'māl bukanlah bentuk pengabaian terhadap disiplin ilmu hadis, melainkan manifestasi dari sikap seimbang antara ketelitian ilmiah dan pertimbangan kemaslahatan. Selama makna yang dikandungnya sejalan dengan nilai-nilai umum syarī'at dan disampaikan dengan cara yang proporsional, hadis

---

<sup>75</sup> Akhmad Sulaiman, Mohammad Yunus, "Ulamā , ' Maṣlaḥah, and the Politics of Fatwa: The Shifting of Ali Gomaa ' s Fatwa Approach during the 2011 Egyptian Revolution Context , Sufi , for Instance , Discerns That Scholars ' Formulation of Sultanate , Especially in a Scenario Where the Abbasi."

<sup>76</sup> Jum'ah, Al-Bayan Lima Yusyghilul Adzhan.

da'if dapat berfungsi sebagai penguat etika dan spiritualitas, tanpa menimbulkan kerancuan dalam pemahaman ajaran Islam secara keseluruhan.<sup>77</sup>

### C. Dasar Penilaian Hadis Da'if

Yūsuf al-Qarḍāwī menilai bahwa banyak kekeliruan dalam praktik keberagaman umat Islam bersumber dari kesalahan dalam memahami hadis, baik karena pendekatan yang terlalu tekstual, pengabaian terhadap konteks historis maupun kurangnya ketelitian dalam menilai kualitas riwayat. Menurutnya hadis Nabi Muhammad Saw harus dipahami melalui metodologi ilmiah yang komprehensif agar tetap selaras dengan tujuan syari'at Islam.

Prinsip pertama yang ditekankan oleh Yūsuf al-Qarḍāwī adalah kewajiban meneliti keṣāḥiḥan hadis secara cermat. Tidak setiap riwayat yang dinisbatkan kepada Nabi Muhammad Saw dapat diterima tanpa penelitian. Ilmu hadis telah menetapkan kaidah-kaidah yang ketat untuk menilai validitas hadis melalui kritik sanad dan matan. Kehati-hatian inilah dalam menerima hadis merupakan bagian dari upaya menjaga kemurnian sunnah Nabi Muhammad Saw serta mencegah penisbatan ucapan yang tidak benar kepada beliau.<sup>78</sup>

Prinsip kedua adalah memahami hadis sebagai sabda Nabi Muhammad Saw yang lahir dalam konteks bahasa arab klasik dan realitas sosial tertentu. Hadis sering kali disampaikan untuk merespons peristiwa atau kondisi tertentu yang dihadapi umat Islam pada masa itu.<sup>79</sup>

Prinsip ketiga ialah memastikan bahwa hadis yang dijadikan rujukan tidak bertentangan dengan Al-Qur'an, hadis-hadis ṣāḥiḥ dan prinsip-prinsip umum syari'at Islam. Apabila tampak adanya pertentangan, maka yang perlu ditinjau ulang adalah pemahaman terhadap hadis atau kualitas riwayatnya.<sup>80</sup>

'Alī Jum'ah sejalan dengan prinsip para imam muḥadditsīn bahwa kehati-hatian dalam bab hukum merupakan kewajiban ilmiah. Meskipun ia bersikap tegas

---

<sup>77</sup> Disadur dari channel official Dr. Ali Gomaa. القنّاة الرسمية الوحيدة لفضيلة أ.د. علي جمعة. <https://youtu.be/IAiCAUQlgtI?si=qV4fFwAhqR013O13> diakses pada 2 Februari 2026.

<sup>78</sup> Al-Qaradhlawi, Kaifa Nata'amal Ma'a as-Sunnah an-Nabawiyyah. Hal. 43-45

<sup>79</sup> Ibid, 43-45.

<sup>80</sup> Ibid, 43-45.

dalam ranah hukum taklīfī, ia tidak menutup pintu bagi penggunaan hadis ḍa‘īf secara mutlak. Ia mengikuti tradisi ilmiah para ulama salaf yang memberikan kelonggaran metodologis dalam bab Faḍā’il al-A’māl, targhīb wa tarhīb. Dalam ranah ini hadis tidak dimaksudkan untuk menetapkan hukum baru, melainkan untuk memotivasi jiwa, melembutkan hati dan mendorong peningkatan kualitas adab dan ibadah.

Dengan demikian, beramal dengan hadis ḍa‘īf tidak berarti meyakini secara pasti bahwa pahala tertentu dijanjikan oleh Rasulullah Saw melainkan dilakukan dalam rangka berharap kepada Rahmat dan kasih sayang Allāh Ta’ālā dan mendorong diri untuk melakukan kebaikan yang secara umum dianjurkan oleh syari’at.<sup>81</sup>

#### **D. Perbedaan Dalam Menilai Hadis Ḍa‘īf**

Perbedaan utama antara Yūsuf al-Qarḍāwī dan ‘Alī Jum’ah terletak pada orientasi epistemologis dalam menilai legitimasi hadis ḍa‘īf. Al-Qarḍāwī memulai pendekatannya dari teks dan sanad sebagai fondasi utama dalam menentukan kekuatan sebuah hadis. Dalam kerangka berpikirnya sanad merupakan instrumen kunci untuk menjaga kemurnian hadis Nabi Muhammad Saw. Ia menempatkan kritik sanad sebagai benteng metodologis yang tidak boleh dikompromikan, terutama ketika hadis tersebut berpotensi memengaruhi praktik ibadah dan hukum.<sup>82</sup>

Sebaliknya, ‘Alī Jum’ah mengembangkan pendekatan yang lebih kontekstual dengan memasukkan dimensi praksis keagamaan umat sebagai bagian dari pertimbangan epistemologis. Ia memandang bahwa hadis tidak hanya hidup dalam kitab-kitab hadis, tetapi juga dalam praktik keagamaan yang diwariskan secara turun-temurun. Konsep sanad al-‘amalī yang ia gunakan menunjukkan bahwa keberlangsungan praktik dan penerimaan umat memiliki nilai legitimasi tertentu meskipun hadis yang melandasinya tidak mencapai derajat ṣaḥīḥ secara sanad.<sup>83</sup>

---

<sup>81</sup> Disadur dari channel official Dr. Ali Gomaa. القناتة الرسمية الوحيدة لفضيلة أ.د. علي جمعة. <https://youtu.be/IAiCAUQlgtI?si=qV4fFwAhqR013O13> diakses pada 2 Februari 2026.

<sup>82</sup> Muhammad Al Baqir, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw*, 1st ed. (Karisma, 1993). Hal. 46-51.

<sup>83</sup> Jum’ah, *Al-Bayan Lima Yusyghilul Adzhan*.

Perbedaan ini juga tampak dalam sikap mereka terhadap tradisi keagamaan. Al-Qardāwī cenderung bersikap kritis terhadap tradisi yang berlandaskan hadis *ḍaʿīf*, karena ia melihat adanya risiko pergeseran otoritas dalil. Dalam pandangannya ia menunjukkan bahwa banyak praktik yang awalnya bersifat anjuran ringan kemudian berkembang menjadi kewajiban sosial akibat penggunaan hadis lemah yang tidak terkontrol. Maka dari itu al-Qardāwī lebih memilih membatasi ruang hadis *ḍaʿīf* agar tidak mengaburkan batas antara sunnah dan kebiasaan.

Di sisi lain 'Alī Jum'ah melihat tradisi keagamaan sebagai bagian dari realitas sosial umat yang perlu dirawat. Ia menilai bahwa praktik yang telah diamalkan secara luas oleh para ulama lintas generasi dan diterima oleh umat memiliki bobot legitimasi historis dan edukatif. Pendekatan ini membuat 'Alī Jum'ah cenderung lebih fleksibel terhadap praktik keagamaan yang didukung oleh hadis *ḍaʿīf*, selama praktik tersebut tidak bertentangan dengan prinsip dasar Islam dan tidak melahirkan penyimpangan akidah.

Al-Qardāwī menekankan perlindungan struktur hukum dan kemurnian dalil, sementara 'Alī Jum'ah lebih menekankan dampak kemaslahatan spiritual dan sosial. Al-Qardāwī melihat potensi bahaya metodologis dari penggunaan hadis *ḍaʿīf*<sup>84</sup>, sedangkan 'Alī Jum'ah melihat potensi manfaatnya dalam membentuk kesadaran religius umat. Perbedaan ini mencerminkan perbedaan prioritas bukan perbedaan tujuan.

Dengan perbedaan pemikiran antara Yūsuf al-Qardāwī dan 'Alī Jum'ah terletak pada pendekatan metodologis dan titik tekan epistemologis. Al-Qardāwī merepresentasikan pendekatan normatif yang menitikberatkan pada validitas sanad, sementara 'Alī Jum'ah merepresentasikan pendekatan historis kontekstual yang menitikberatkan pada praktik dan kemaslahatan. Perbedaan ini bersifat saling melengkapi dan memperlihatkan keluasan tradisi keilmuan Islam dalam menyikapi hadis *ḍaʿīf* secara proporsional.

---

<sup>84</sup> Baqir, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw.*

**Tabel Komparasi: Pemikiran Antara Yūsuf al-Qarḏāwī dan ‘Alī Jum’ah**

Aspek	Yūsuf al-Qarḏāwī	‘Alī Jum’ah
Kedudukan dan fungsi hadis ḏa‘īf	Tidak disamakan dengan hadis ṣhaḥīḥ dan ḥasan dan tidak dapat dijadikan hujjah hukum.	Tidak disamakan dengan hadis ṣhaḥīḥ dan ḥasan dan tidak dapat dijadikan hujjah hukum.
Penetapan hukum wajib, haram dan ibadah	Hadis ḏa‘īf tidak boleh digunakan untuk menetapkan kewajiban, keharaman, maupun bentuk ibadah tertentu.	Sepakat dalam penetapan hukum, lebih toleran terhadap ibadah yang telah menjadi tradisi umat.
Hadis ḏa‘īf dalam Faḏā’il al-A’māl	Dapat digunakan secara terbatas untuk motivasi ibadah dengan syarat tidak terlalu lemah.	Lebih terbuka menerima hadis ḏa‘īf dalam Faḏā’il al-A’māl terutama jika telah diamalkan umat.
Pendekatan metodologis	Menekankan kehati-hatian ilmiah dan kualitas sanad.	Mempertimbangkan sanad sekaligus konteks sosial dan praktik keagamaan umat.
Sikap terhadap tradisi keagamaan	Kritis dan selektif terhadap tradisi berbasis hadis ḏa‘īf.	Toleran selama tidak bertentangan dengan prinsip dasar ajaran Islam.

## BAB IV

### TRADISI YĀSĪNAN: IMPLEMENTASI PEMIKIRAN YŪSUF AL-QARḌĀWĪ DAN ‘ALĪ JUM’AH

#### A. Hadis tentang Surat Yāsīn

Salah satu praktik keagamaan yang sering dikaitkan dengan hadis ḍa‘īf adalah pembacaan surat Yāsīn bagi orang yang berada dalam kondisi sakaratul maut. Hadis ini memiliki posisi yang unik karena meskipun dinilai berstatus ḍa‘īf oleh sebagian ulama hadis, namun masih tetap diterima dan diamalkan secara luas oleh umat Islam hingga saat ini. Keadaan tersebut menjadikan hadis Yāsīn sebagai studi kasus yang relevan untuk menelaah bagaimana hadis ḍa‘īf ditempatkan dalam sistem kehujjahan hadis, sekaligus untuk melihat dampak perbedaan pendekatan metodologis Yūsuf al-Qarḍāwī dan ‘Alī Jum’ah terhadap penerimaan serta penggunaannya dalam praktik keagamaan.

Melalui kajian terhadap hadis Yāsīn, bab ini akan mengulas dua aspek pokok. Pertama, kerangka pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī dan ‘Alī Jum’ah dalam menentukan kedudukan hadis ḍa‘īf, baik ditinjau dari metode kritik hadis maupun orientasi *Maqāṣid al-syarī’ah* serta otoritas tradisi keilmuan Islam. Kedua, penerapan kerangka pemikiran tersebut dalam praktik keagamaan, khususnya dalam menilai legitimasi pembacaan surat Yāsīn sebagai amalan yang bersifat non taklīfī. Dengan demikian hadis Yāsīn berfungsi sebagai titik pijak analisis yang memperjelas persamaan dan perbedaan metodologis kedua tokoh dalam menyikapi hadis ḍa‘īf. Berikut beberapa hadis tentang membaca surat Yāsīn bagi orang sakaratul maut:

a) Hadis riwayat Ibnu Majah nomor 1448 berikut redaksi hadisnya:

حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْحَسَنِ بْنِ شَقِيقٍ عَنْ ابْنِ  
الْمُبَارَكِ عَنْ سُلَيْمَانَ التَّمِيمِيِّ عَنْ أَبِي عَثْمَانَ وَابْنِ أَبِي عَثْمَانَ وَابْنِ أَبِي عَثْمَانَ  
بِالنَّهْدِيِّ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأُهَا عِنْدَ مَوْتِكُمْ  
يَعْنِي يَس 85

---

<sup>85</sup> Abu ‘Abdullah Muhammad Ibn Yazid Ibn Majah Al Qazwini Ibn, Sunan Ibnu Majah (Riyadh, 1997). Hal. 257, no hadis. 1448.

Telah menceritakan kepada kami Abu Bakr Ibn Abi Syaibah berkata: telah menceritakan kepada kami Ali Ibnul Hasan Ibn Syaqiq dari Ibnul Mubarak dari Sulaiman At-Taimi dari Abu Utsman (bukan An-Nahdi) dari Bapaknya dari Ma'qil Ibn Yasar ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Bacakanlah ia untuk orang-orang akan meninggal dari kalian, yakni Yāsīn”.

b) Terdapat beberapa redaksi pada Musnad Ahmad Ibn Hanbal:

حَدَّثَنَا عَارِمٌ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ حَدَّثَنَا سُلَيْمَانُ النَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي  
عُثْمَانَ وَابْنِ أَبِي عُمَرَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ مَعْقِلِ بْنِ يَسَارٍ قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ  
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ يَعْنِي بَيْسَ<sup>86</sup>

Telah menceritakan kepada kami Arim menceritakan kepada kami Abdullah Ibn Mubarak telah menceritakan kepada kami At Taimi dari Abu Utsman (bukan An-Nahdi) dari ayahnya dari Ma'qil Ibn Yasar ia berkata: Rasulullah Saw bersabda: “Bacakanlah kepada orang-orang yang meninggal diantara kalian yaitu surat Yāsīn”.

حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ وَعَتَّابُ حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ الْمُبَارَكِ أَخْبَرَنَا  
سُلَيْمَانُ النَّيْمِيُّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ وَابْنِ أَبِي عُمَرَ وَابْنِ يَسَارٍ قَالَ  
قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ قَالَ عَلِيُّ بْنُ إِسْحَاقَ  
فِي حَدِيثِهِ يَعْنِي بَيْسَ<sup>87</sup>

Telah menceritakan kepada kami Ali Ibn Ishaq telah menceritakan kepada kami Abdullah dan Attab telah menceritakan kepada kami Abdulah Ibn Mubarak telah mengabarkan kepada kami Sulaiman At-Taimi dari Abu Utsman (bukan An-Nahdi) dari ayahnya dari Ma'qil Ibn Yasar ia berkata, Rasulullah Saw bersabda: “Bacakanlah terhadap orang-orang yang meninggal diantara kalian”. Ali bin Ishaq berkata dalam haditsnya yaitu surat Yāsīn.

c) Terdapat pula dalam redaksi Sunan Abi Dawud:

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ الْعَلَاءِ وَمُحَمَّدُ بْنُ مَكِّيٍّ الْمَرْوَزِيُّ الْمَعْنَى قَالَ حَدَّثَنَا ابْنُ الْمُبَارَكِ  
عَنْ سُلَيْمَانَ النَّيْمِيِّ عَنْ أَبِي عُثْمَانَ وَابْنِ أَبِي عُمَرَ وَابْنِ يَسَارٍ قَالَ  
قَالَ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَقْرَأُوهَا عَلَى مَوْتَاكُمْ وَهَذَا لَفْظُ ابْنِ  
الْعَلَاءِ<sup>88</sup>

Telah menceritakan kepada kami Muhammad Ibn Al ‘Ala dan Muhammad Ibn Makki Al Marwazi, secara makna mereka berkata: telah menceritakan kepada kami Ibnu Al Mubarak dari Sulaiman At-Taimi dari Abu Utsman (bukan An-Nahdi) dari ayahnya dari Ma'qil Ibn Yasār ia berkata: Nabi Muhammad Saw bersabda: “Bacakanlah Surat Yāsīn kepada orang yang akan meninggal diantara kalian”. Dan ini adalah lafaz Ibnu Al-‘Ala.

<sup>86</sup> الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، Beirut: Muassasah Al-Risaalah, vol. 3 (Riyadh: Maktabah Daar As-Salam, 2001). Hal. 1445, no hadis: 20.301

<sup>87</sup> الإمام أحمد بن حنبل. Hal. 1446, no hadis: 20.314

<sup>88</sup> Abi Dawud Sulaiman As-Sijistani, سنن أبي داود، ed. 1 (Beirut, Lebanon, 1997). Hal. 320, no hadis. 3121.

Hadis tersebut muncul dari kondisi sosial dan spiritual masyarakat Islam pada masa Nabi Muhammad Saw ketika menghadapi sakaratul maut. Para sahabat seringkali menjumpai keadaan dimana seorang mu'min mengalami kesulitan saat menghadapi detik-detik terakhir kehidupannya seperti; napas yang berat, ketakutan ruhani, kesulitan mengucapkan kalimat tauhid dan kondisi mental yang tidak stabil.<sup>89</sup>

Dalam situasi tersebut, sebagian sahabat hanya duduk diam tanpa memberikan arahan, sementara sebagian lainnya sekadar menangis atau membaca doa secara individual. Belum ada panduan spiritual yang bersifat sistematis dan menenangkan bagi orang yang akan meninggal. Pada konteks inilah Nabi Muhammad Saw membimbing umat dengan perintah membaca Surat Yāsīn kepada orang yang sakaratul maut. Tujuannya bukan sekadar ritual bacaan, melainkan menghadirkan ketenangan, mengokohkan keyakinan akhirat, dan mencegah orang yang sekarat memasuki kematian dalam keadaan putus asa.<sup>90</sup>

Mengutip perkataan *At-Tībī*:

قَالَ الطَّبِيبِيُّ: وَالسِّرُّ فِي ذَلِكَ وَالْعِلْمُ عِنْدَ اللَّهِ أَنَّ السُّورَةَ الْكَرِيمَةَ  
مَشْحُونَةٌ بِتَقْرِيرِ أُمَّهَاتِ عِلْمِ الْأُسُُُولِ وَجَمِيعِ الْمَسَائِلِ الْمُعْتَبَرَةِ مِنَ النَّبُوءَةِ  
وَكَيْفِيَّةِ الدَّعْوَةِ وَأَحْوَالِ الْأُمَّمِ وَإِثْبَاتِ أَفْعَالِ الْعِبَادِ مُسْتَنْدَةً إِلَى اللَّهِ تَعَالَى  
التَّوْحِيدِ وَنَفْيِ الضِّدِّ وَإِمَارَاتِ السَّاعَةِ وَبَيَانِ الْإِعَادَةِ وَالْحَشْرِ وَغَيْرِ. وَإِثْبَاتِ  
ذَلِكَ<sup>91</sup>

Al-Tībī berkata: “Rahasia di balik itu dan ilmunya hanya milik Allah Swt bahwa surat yang mulia ini penuh dengan penegasan pokok-pokok ilmu ushul (teologi), dan seluruh masalah penting seperti: kenabian, metode dakwah, keadaan umat-umat terdahulu, penetapan bahwa perbuatan para hamba berlandaskan (ketentuan) Allah Swt, penegasan tauhid serta penafian lawannya (kesyirikan), tanda-tanda kiamat, penjelasan tentang kebangkitan kembali dan pengumpulan manusia, dan hal-hal lain selain itu”.

<sup>89</sup> Rhoni Rodin, “TRADISI TAHLILAN DAN YASINAN” 11, no. 1 (n.d.): 76–87.

<sup>90</sup> Muhamad Bisri Mustofa et al., “Integrasi Tradisi Literasi Keagamaan ( Yasinan ) Dalam Integration of Religious Literacy Traditions ( Yasinan ) in the Creation of a Culture of Community Harmony” 5, no. 1 (2022): 51–59.

<sup>91</sup> Ra’id Shabri Abu ’Alaqah, *Syuruh Sunan Ibn Majah* (Jordan: Baitul Afkar Ad-Dauliyah, 2007). Hal. 584-585.

Al-Mundziri mengatakan lafadz *على موتاكم* ialah orang-orang yang sedang menghadapi sakaratul maut, dan hikmahnya adalah orang-orang yang sedang menghadapi sakaratul maut merasa lebih tenang karena kandungan didalamnya yang berisi *dzikrullah* (mengingat Allah Swt), gambaran keadaan hari kiamat dan kebangkitan.<sup>92</sup> Lalu mengutip perkataan Imam Ar-Razi dalam *Tafsir Al-Kabir* nya: perintah membaca surat Yāsīn kepada seseorang yang hampir meninggal (sakaratul maut) sejalan dengan hadis Nabi Muhammad Saw: “Setiap sesuatu memiliki hati dan hati al-Qur’an adalah Surat Yāsīn”.<sup>93</sup> Dari hal inilah menunjukkan bahwa lisan pada saat itu lemah kemampuan (berbicara) dan tidak lagi mampu, tetapi hati menghadap Allah Swt secara total. Maka dibacakan baginya sesuatu yang dapat menambah kekuatan hatinya serta memperkokoh keyakinannya terhadap pokok-pokok akidah keimanannya.

Surat ini dipilih bukan karena hal-hal mistis, melainkan struktur tematik yang kuat dalam menguatkan iman pada masa transisi kehidupan. Didalamnya terdapat ayat-ayat yang menegaskan kalimat Tauhid, kekuasaan Allāh Ta’ālā terhadap kehidupan dan kematian, kebangkitan setelah kematian. Bagian awal surat menegaskan tentang kerasulan Nabi Muhammad Saw dan penolakan kaum kafir, bagian pertengahannya memuat kisah pemuda mu’min yang berkata kepada kaumnya: “Ikutilah para rasul” dan kemudian syahid karena dakwahnya. Dalam ayat 26 disebutkan: *قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ* “Dikatakan kepadanya: masuklah ke dalam surga”. Kisah ini bukan hanya sekedar narasi, akan tetapi sebuah pemberian harapan spiritual (*rajā*), serta penegasan bahwa kematian bukanlah akhir kehidupan, melainkan perpindahan menuju kehidupan yang abadi. Narasi dalam surat Yāsīn berfungsi untuk menghibur jiwa orang yang sakaratul maut dan mengantarkan mereka menuju husnul khatimah dengan pandangan yang cerah terhadap masa depan akhiratnya.

Dengan demikian asbābul wurūd hadis ini tidak terkait dengan praktik pemakaman atau ritual setelah kematian, melainkan respons Nabi Muhammad Saw

---

<sup>92</sup> Abi Abdirrahman Syarafil Haq Al-’Adhim Abadi, *عون المعبود شرح سنن أبي داود* (Dimsyayq: Daar Al-Faiha, 2009). Hal. 284-285.

<sup>93</sup> Abadi.

terhadap fenomena krisis iman menjelang akhir hayat. Nabi Muhammad Saw mengajarkan bahwa kematian harus disambut dengan suasana harapan bukan ketakutan. Pemilihan surat Yāsīn adalah representasi kecerdasan spiritual: menghubungkan kalimat tauhid dengan kesadaran kehidupan akhirat. Karenanya, hadis ini bukan muncul dari satu peristiwa tunggal, tetapi dari situasi berulang dalam kehidupan Masyarakat Islam awal. Nabi Muhammad Saw menata momen tersebut menjadi ruang ketenangan, iman, dan optimis kehidupan setelah kematian.<sup>94</sup>

### 1. Takhrij al-Ḥadīṣ

Istilah takhrij (تخريج) berasal dari akar kata bahasa Arab يخرج – يخرج yang secara etimologis memiliki makna menampakkan, mengeluarkan, menerbitkan, menyebutkan, dan menumbuhkan. Makna “menampakkan” dalam konteks ini dipahami sebagai upaya memperjelas sesuatu yang sebelumnya belum diketahui, masih samar, atau tersembunyi. Adapun pengertian “mengeluarkan” tidak dimaksudkan dalam bentuk fisik semata, melainkan berupa aktivitas intelektual yang melibatkan proses pemikiran dan penelitian ilmiah. Dalam kajian keislaman, khususnya ilmu hadis, takhrij dipahami sebagai kegiatan mengeluarkan atau menetapkan hukum dari nash Al-Qur’an maupun hadis.<sup>95</sup>

Secara terminologis, takhrij hadis adalah usaha menunjukkan letak suatu hadis pada kitab-kitab sumber aslinya yang memuat hadis tersebut secara lengkap beserta sanadnya, kemudian disertai penjelasan mengenai kualitas sanad dan kedudukan hadisnya.<sup>96</sup> Definisi ini selaras dengan pendapat Mahmud al-Tahhan yang menyatakan bahwa takhrij merupakan proses penelusuran hadis dalam sumber aslinya dengan menyebutkan sanad secara lengkap guna dilakukan penelitian terhadap kualitas hadis tersebut.<sup>97</sup>

---

<sup>94</sup> Khairani Faizah, Jurusan Pekerjaan, and Sosial Program, “Kearifan Lokal Tahlilan-Yasinan Dalam Dua Perspektif Menurut Muhammadiyah,” n.d.

<sup>95</sup> Encang Sarip Hidayat Nurjannah Ismail, “Takhrij Hadits: Pemahaman, Metode, Dan Tujuan,” *El-Sunan: Journal of Hadith and Religious Studies* 1, No. 2 (2023): 101–12, 2023, <https://doi.org/10.22373/el-sunan.v1i2.4113>.

<sup>96</sup> Azan Sagala, “Takhrij Dan Metode-Metodenya,” *Al-Ulum : Jurnal Pendidikan Islam* 2, No. 2 (2021): 327–46, 2021, <https://doi.org/article/1e8aebf063e94d09a7eb93f04cf4b8fd>.

<sup>97</sup> Andi Rahman, “Pengenalan Atas Takhrij Hadis,” *Riwayah : Jurnal Studi Hadis* 2, No. 1 (2017): 146, 2017, 146, <https://doi.org/10.21043/riwayah.v2i1.1617>.

Berdasarkan pengertian di atas, dapat dipahami bahwa takhrīj hadis merupakan aktivitas penelusuran dan pengungkapan hadis dari berbagai sumber primer hadis. Kegiatan ini bertujuan mengetahui asal-usul hadis, meliputi matan, sanad, para periwayat, hingga kualitas hadis yang diteliti. Oleh sebab itu, takhrīj hadis menjadi langkah penting dalam penelitian hadis, terutama untuk memastikan validitas dan kredibilitas suatu riwayat yang akan dijadikan landasan dalam kajian ilmiah.

Urgensi takhrīj hadis dalam penelitian diantaranya adalah sebagai berikut:

- a) Mengetahui sumber dan asal-usul hadis yang sedang diteliti.
- b) Mengetahui seluruh jalur periwayatan hadis yang berkaitan dengan hadis tersebut.
- c) Mengetahui ada atau tidaknya syāhid dan muttābi' dalam sanad hadis yang diteliti.<sup>98</sup>

Dalam praktiknya, terdapat beberapa metode yang dapat digunakan dalam melakukan takhrīj hadis. Beragamnya metode tersebut dipengaruhi oleh perbedaan sistematika para ulama dalam menyusun kitab-kitab hadis. Sebagian ulama menyusun hadis berdasarkan urutan huruf hijaiyah, sebagian berdasarkan tema tertentu seperti shalat, zakat, puasa, dan tafsir, sementara yang lain menyusunnya berdasarkan nama perawi terakhir, lafaz tertentu dalam matan hadis, maupun klasifikasi kualitas hadis seperti hadis qudsi, mutawatir, dan maudhu'.<sup>99</sup>

Berdasarkan sistematika tersebut, para ulama merumuskan lima metode utama dalam takhrīj hadis, yaitu:

- a) Takhrīj melalui lafaz pertama matan hadis. Metode ini dilakukan dengan mengetahui kata pertama dari matan hadis, kemudian menjadikannya sebagai acuan dalam menelusuri hadis pada kitab-kitab hadis yang relevan.
- b) Takhrīj melalui lafaz-lafaz yang terdapat dalam matan hadis. Metode ini menggunakan kata-kata tertentu yang terdapat pada bagian awal, tengah,

---

<sup>98</sup> Muhammad Alfatih suryadilaga Suryadi, *Metodologi Penelitian Hadis* (Yogyakarta: Teras, 2009). hal 32-33.

<sup>99</sup> Abu Muhammad Abdul Mahdi, *Metode Takhrij Hadis* (Semarang: Dina Utama, 1994). Hal. 14-15.

maupun akhir matan hadis. Kata yang dijadikan acuan dapat berupa isim maupun fi'il. Dalam penerapannya, metode ini dapat dibantu dengan penggunaan kitab *al-Mu'jam al-Mufahras li Alfāz al-Ḥadīṣ al-Nabawī*.

- c) Takhrīj melalui perawi pertama hadis. Apabila hadis yang diteliti bersambung sanadnya (muttashil), maka penelusuran dilakukan melalui sahabat sebagai perawi pertama. Sementara pada hadis mursal, penelusuran dilakukan melalui tābi'in.
- d) Takhrīj melalui tema hadis. Metode ini dilakukan dengan mengetahui pokok bahasan atau tema hadis, sehingga memudahkan peneliti dalam menelusuri hadis pada kitab-kitab yang disusun berdasarkan bab atau tema tertentu.
- e) Takhrīj melalui keadaan sanad dan matan hadis. Metode ini dilakukan dengan memperhatikan karakteristik tertentu pada sanad maupun matan hadis. Dari sisi matan, misalnya terdapat indikasi kerusakan makna, pertentangan dengan Al-Qur'an, atau ciri-ciri hadis palsu. Adapun dari sisi sanad dapat berupa sanad musalsal, mursal, atau periwayatan ayah dari anak maupun sebaliknya.<sup>100</sup>

Menurut M. Syuhudi Ismail, terdapat dua metode utama yang dapat digunakan dalam melakukan takhrīj hadis, yaitu sebagai berikut:

a) Takhrīj al-Ḥadīṣ bi al-Lafz

Takhrīj al-Ḥadīṣ bi al-Lafz merupakan metode penelusuran hadis dengan menggunakan lafaz atau kata-kata yang terdapat dalam matan hadis. Dalam praktik penelitian hadis, sering kali peneliti hanya menemukan sebagian matan hadis tanpa mengetahui redaksi lengkapnya. Dalam kondisi demikian, metode bi al-lafz dinilai lebih efektif karena penelusuran dilakukan berdasarkan kata tertentu yang terdapat dalam hadis tersebut.

b) Takhrīj al-Ḥadīṣ bi al-Maudū'

Takhrīj al-Ḥadīṣ bi al-Maudū' adalah metode penelusuran hadis berdasarkan tema atau topik kandungan hadis. Pada metode ini, peneliti tidak terikat pada lafaz tertentu dalam matan hadis, melainkan berfokus pada pokok

---

<sup>100</sup> Suryadi, *Metodologi Penelitian Hadis*. Hal. 32-33.

pembahasannya. Sebagai contoh, apabila hadis yang diteliti berkaitan dengan larangan memakai bejana dari emas dan perak, maka penelusuran dilakukan melalui kitab-kitab atau kamus hadis yang memuat riwayat-riwayat mengenai tema larangan memakai bejana dari emas dan perak.<sup>101</sup>

Berdasarkan beberapa metode takhrīj hadis yang telah dijelaskan sebelumnya, metode yang digunakan dalam penelitian ini adalah takhrīj bi al-lafz. Sebagaimana telah dipaparkan, metode ini dilakukan dengan terlebih dahulu mengidentifikasi lafaz tertentu dalam matan hadis yang akan diteliti. Kata-kata yang dianggap unik, asing, atau jarang digunakan dapat dijadikan kata kunci untuk mempermudah proses penelusuran hadis dalam sumber aslinya.

Perkembangan ilmu pengetahuan dan teknologi turut memberikan pengaruh terhadap metode takhrīj hadis. Pada masa sebelumnya, proses takhrīj dilakukan secara manual melalui penelusuran kitab-kitab hadis dan kamus hadis, sehingga membutuhkan waktu yang cukup lama dan tingkat ketelitian yang tinggi. Namun, seiring perkembangan teknologi, kini tersedia berbagai perangkat lunak hadis yang dapat mempermudah dan mempercepat proses penelusuran hadis.

Beberapa perangkat lunak tersebut di antaranya *Mausū'ah al-Ḥadīṣ al-Syarīf al-Kutub al-Tis'ah*, *al-Maktabah al-Alfiyyah li al-Sunnah*, dan berbagai aplikasi hadis lainnya yang dapat diakses melalui media digital. Maka dalam proses takhrīj, penulis menggunakan beberapa perangkat lunak hadis seperti *al-Maktabah al-Syāmilah*, *Jawāmi' al-Kalim*, dan aplikasi pendukung lainnya sebagai sarana bantu dalam penelusuran hadis.

Berdasarkan hadis riwayat Ibnu Majah No. 1448, sebagai hadis utama dalam penelitian ini, maka penulis mengambil penggalan hadis untuk digunakan dalam proses takhrīj yaitu lafaz *أَفْرَأُوا بِسِ* dan *أَفْرَأُوا هَا عِنْدَ مَوْتِكُمْ*.

Kedua lafaz tersebut digunakan oleh penulis sebagai kata kunci dalam proses penelusuran hadis guna menemukan berbagai variasi redaksi hadis yang berkaitan dengan risywah. Adapun hadis-hadis yang dijadikan sumber dalam penelitian ini berasal dari kitab *al-Kutub al-Tis'ah*, yang meliputi *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ*

---

<sup>101</sup> Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi*. Hal. 49.

*Muslim, Sunan al-Tirmizī, Sunan Abī Dāwud, Sunan al-Nasā’ī, Sunan Ibn Mājah, Sunan al-Dārimī, Musnad Aḥmad bin Ḥanbal, dan al-Muwaṭṭa’* karya Imam Mālik.

Melalui proses takhrīj menggunakan beberapa aplikasi Software Hadis, ditemukan beberapa jalur periwayat lain dari hadis riwayat Ibnu Majah No. 1448 diatas. Dari penelusuran tersebut ditemukanlah 7 jalur dari 4 mukharrij hadis *Kutub al-Tis’ah*, dengan variasi matan sebagai berikut:

No	Variasi Matan	Jumlah	Keterangan
1	أَقْرَأُوهَا عِنْدَ مَوْتَاكُمْ يَعْني يس	1	Ibnu Majah 1448 <sup>102</sup>
2	أَقْرَأُوهَا عِنْدَ مَوْتَاكُمْ يَعْني يس	3	Musnad Ahmad Ibn Hanbal, 20.301 <sup>103</sup> , 20.314 <sup>104</sup>
3	أَقْرَأُوهَا عِنْدَ مَوْتَاكُمْ يَعْني يس	1	Muṣannaf Ibn Abī Syaibah 10.949 <sup>105</sup>
4	أَقْرَأُوهَا يس	2	Sunan Abi Dawud 3121 <sup>106</sup>

## 2. Rijāl al-Ḥadīs

Menurut Ṣubḥī al-Ṣāliḥ, Rijāl al-Ḥadīs adalah:

علم يعرف به رواية الحديث من حيث إنهم رواية للحديث<sup>107</sup>

Artinya: “Ilmu yang digunakan untuk mengetahui para perawi hadis dari aspek kedudukan mereka sebagai perawi hadis.”

Berdasarkan definisi tersebut, dapat dipahami bahwa Rijāl al-Ḥadīs merupakan salah satu cabang ilmu hadis yang memiliki peranan penting dalam meneliti keadaan para perawi. Melalui ilmu ini dapat diketahui identitas para

<sup>102</sup> Ibn, *Sunan Ibnu Majah*. Hal. 257, no hadis. 1448

<sup>103</sup> الإمام أحمد بن حنبل, مسند الإمام أحمد بن حنبل. Hal. 1445, no hadis: 20.301

<sup>104</sup> الإمام أحمد بن حنبل. Hal. 1446, no hadis: 20.314

<sup>105</sup> Abū Bakr ‘Abdullāh Ibn Abī Syaibah, “مصنف أبي شيبة ج ٤” (Riyadh, Saudi: Maktabah Al-Rusyd, 2004). Hal. 384, no hadis 10.949.

<sup>106</sup> As-Sijistani, سنن أبي داود. Hal. 320, no hadis. 3121.

<sup>107</sup> Ṣubḥī Ibrāhīm Al-Ṣāliḥ, ‘*Ulūm Al-Ḥadīs Wa Muṣṭalaḥuh*, (Beirut: Daar al-Ulum, 1984). Hal. 110

perawi, riwayat hidup mereka, guru dan muridnya, mazhab yang dianut, serta kualitas dan kredibilitas mereka dalam menerima dan meriwayatkan hadis. Informasi tersebut menjadi dasar dalam menilai kesinambungan sanad dan tingkat keadilan maupun kedabitan (*dabt*) para perawi. Kajian Rijāl al-Ḥadīṣ sangat diperlukan dalam proses analisis sanad untuk menentukan kualitas suatu hadis.

Berikut akan dipaparkan hasil analisis sanad dari masing-masing jalur periwayatan hadis yang menjadi objek penelitian ini.

#### a) Jalur Sanad Hadis Imam Ibnu Majah

##### 1) Ma‘qil Ibn Yasār

Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullāh al-Muzanī adalah seorang sahabat Nabi sekaligus perawi hadis yang menetap di Baṣrah hingga akhir hayatnya. Ia dikenal dengan kunyah Abū ‘Alī dan Abū Yasār.<sup>108</sup>

##### 2) Majhul (Nama tidak diketahui)

##### 3) Sa‘ad Abu Utsman (dari Ma‘qil Ibn Yasār )

Belum ditemukan.

##### 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān

Sulaimān Ibn Ṭarkhān al-Taimī Abū al-Mu‘tamir merupakan seorang tābi‘in yang memiliki kredibilitas tinggi dalam periwayatan hadis. Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menilainya siqah.<sup>109</sup>

##### 5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubārak Ibn Wāḍiḥ

‘Abdullāh Ibn al-Mubārak Ibn Wāḍiḥ al-Ḥanzalī al-Tamīmī merupakan seorang tābi‘al-tābi‘in yang dikenal dengan kunyah Abū ‘Abdurrahmān al-Marwazī. Ia dilahirkan di Hīt dan wafat di Harāt pada tahun 181 H. Dalam penilaian ulama jarḥ wa ta‘dīl, Aḥmad Ibn Ḥanbal menyebutnya sebagai seorang ḥāfiẓ, ‘Alī Ibn al-Madīnī menilainya sebagai perawi yang siqah, sedangkan Yahyā Ibn Ma‘īn memberikan siqah ṣabt.<sup>110</sup>

##### 6) Alī Ibn al-Ḥasan Ibn Syaḡīq

---

<sup>108</sup> Aḥmad bin ‘Alī bin Muḥammad bin Muḥammad bin ‘Alī bin Aḥmad al-Kinānī Al-‘Asqalānī, تهذيب التهذيب (Beirut: Muassasah Ar-Risalah, 2014). Jilid 4, hal. 121

<sup>109</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 2, hal. 114

<sup>110</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 2, hal 415-417

‘Alī Ibn al-Ḥasan Ibn Syaḡīq Ibn Dīnār Ibn Misy’ab al-‘Abdī termasuk perawi dari kalangan tābi’ al-atbā’. Ia dikenal dengan kunyah Abū ‘Abdurrahmān dan wafat pada tahun 215 H. Para ulama jarḡ wa ta’dīl memberikan penilaian positif terhadapnya. Ibn Ḥibbān memasukkannya ke dalam kelompok perawi ṡiqah, sementara al-Ḥābīb juga menegaskan ketsiqahannya.<sup>111</sup>

7) ‘Abdullāh Ibn Muḡammad Ibn Abi Syaibah

‘Abdullāh Ibn Muḡammad Ibn Ibrāhīm Ibn ‘Uṡmān Ibn Khawāstī al-‘Absī al-Kūfī merupakan seorang perawi dari kalangan tābi’ al-atbā’ yang wafat pada tahun 235 H. Dalam penilaian ulama jarḡ wa ta’dīl, Aḡmad Ibn Ḥanbal menilainya sebagai perawi yang ṡadūq, sedangkan Abū Ḥātim menyatakannya sebagai perawi yang ṡiqah.<sup>112</sup>

**b) Jalur Sanad Hadis Imam Ahmad Ibn Hanbal**

• Jalur Sanad Hadis 20.301

1) Ma’qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah

Sudah dijelaskan sebelumnya.

2) ‘Uṡman Ibn Ma’qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah

Majhul (Belum diketahui).

3) Sa’ad Abu ‘Uṡman

Belum ditemukan.

4) Sulaimān Ibn ṡarkhān

Sudah dijelaskan sebelumnya.

5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubāarak Ibn Wāḡih

Sudah dijelaskan sebelumnya.

6) Muhammad Ibn Al-Faḡl

Muḡammad Ibn al-Faḡl al-Sadūsī merupakan seorang perawi dari kalangan tābi’ al-tābi’īn yang menetap di Baṡrah hingga wafat pada tahun 224 H. Ia dikenal dengan kunyah Abū al-Nu’mān dan laḡab ‘Ārim. Dalam penilaian ulama jarḡ wa ta’dīl, al-Ḥābīb menyatakan bahwa ia merupakan

<sup>111</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 3, hal. 151

<sup>112</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 2, hal. 419-420

perawi yang *ṣiqah*. Penilaian serupa juga diberikan oleh al-‘Ijlī yang menegaskan ketsiqahannya.<sup>113</sup>

• **Jalur Sanad Nomor 20.314**

- 1) Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah  
Sudah dijelaskan sebelumnya.
- 2) ‘Utsman Ibn Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah  
Majhul (Belum diketahui).
- 3) Sa‘ad Abu ‘Utsman  
Belum ditemukan.
- 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān  
Sudah dijelaskan sebelumnya.
- 5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubārak Ibn Wāḍiḥ  
Sudah dijelaskan sebelumnya.
- 6) Ali Ibn Ishaq

‘Alī Ibn Ishāq Ibn Ibrāhīm al-Sulamī merupakan seorang perawi dari kalangan *tābi’ al-atbā’* yang dikenal dengan kunyah Abū al-Ḥasan al-Marwazī. Dalam penilaian ulama *jarḥ wa ta‘dīl*, al-Nasā’ī dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menilainya sebagai perawi yang *ṣiqah*, sedangkan Abū Ḥātim menilai bahwa ia merupakan perawi yang *ṣadūq*.<sup>114</sup>

• **Jalur Sanad Nomor 20.314**

- 1) Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah  
Sudah dijelaskan sebelumnya.
- 2) ‘Utsman Ibn Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah  
Majhul (Belum diketahui)
- 3) Sa‘ad Abu ‘Utsman  
Belum ditemukan.
- 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān  
Sudah dijelaskan sebelumnya.
- 5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubārak Ibn Wāḍiḥ

---

<sup>113</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 3, hal. 675-676

<sup>114</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 3, hal. 143

Sudah dijelaskan sebelumnya.

6) Ali Ibn Ishaq

Sudah dijelaskan sebelumnya.

7) ‘Attāb Ibn Ziyād

‘Attāb Ibn Ziyād al-Khurāsānī al-Marwazī merupakan seorang perawi dari kalangan tābi’ al-atbā’ yang dikenal dengan kunyah Abū ‘Amr. Ia wafat pada tahun 212 H. Dalam penilaian ulama jarḥ wa ta’dīl, Abū Ḥātim dan Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menilainya sebagai perawi yang ṣiqah.<sup>115</sup>

**c) Jalur Sanad Hadis Imam Abi Syaibah**

- 1) Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah
- 2) Nama tidak diketahui
- 3) Sa‘ad Abu Utsman (dari Ma‘qil Ibn Yasār )
- 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān
- 5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubāarak Ibn Wāḍiḥ
- 6) Ali Ibn Al-Hasan Ibn Saqiq

**d) Jalur Sanad Hadis Imam Abu Dawud**

• **Jalur Sanad Hadis nomor 3121**

- 1) Ma‘qil Ibn Yasār Ibn ‘Abdullah
- 2) Nama tidak diketahui
- 3) Sa‘ad Abu Utsman (dari Ma‘qil Ibn Yasār )
- 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān
- 5) ‘Abdullāh Ibn al-Mubāarak Ibn Wāḍiḥ
- 6) Muḥammad Ibn al-‘Alā’ Ibn Kuraib

Muḥammad Ibn al-‘Alā’ Ibn Kuraib al-Hamdānī al-Kūfi merupakan seorang perawi dari kalangan tābi’ al-atbā’ yang dikenal dengan kunyah Abū Kurayb. Ia wafat pada tahun 248 H. Dalam penilaian ulama jarḥ wa ta’dīl, Abū Ḥātim menilainya sebagai perawi yang ṣadūq, sedangkan al-Nasā’ī menyatakan *lā ba’sa bih*, yang menunjukkan bahwa periwayatannya dapat diterima.<sup>116</sup>

---

<sup>115</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 3, hal 49

<sup>116</sup> Al-‘Asqalānī. Jilid 3, hal. 667-668

- **Jalur Sanad Hadis nomor 3121**

- 1) Ma'qil Ibn Yasār Ibn 'Abdullah
- 2) Nama tidak diketahui
- 3) Sa'ad Abu Utsman (dari Ma'qil Ibn Yasār )
- 4) Sulaimān Ibn Ṭarkhān
- 5) 'Abdullāh Ibn al-Mubāarak Ibn Wāḍih
- 6) Muḥammad Ibn Makkī Ibn 'Īsā

Muḥammad Ibn Makkī Ibn 'Īsā Abū 'Abdillāh al-Marwazī merupakan seorang perawi dari kalangan tābi' al-atbā' yang dikenal dengan kunyah Abū 'Abdillāh. Dalam penilaian ulama jarḥ wa ta'dīl, Ibn Ḥajar al-'Asqalānī menilainya dengan predikat *maqbul*, sedangkan Ibn Ḥibbān mencantumkanannya dalam kitab *al-Tsiqāt*.<sup>117</sup>

## **B. Implementasi Pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī**

Pemikiran Yūsuf al-Qarḍāwī mengenai hadis pembacaan Surat Yāsīn bagi orang yang sedang menghadapi sakaratul maut tidak dapat dilepaskan dari fondasi metodologis yang menjadi ciri khas keilmuannya, yakni prinsip *al-wasatiyyah* (moderat). Prinsip ini dalam pandangan al-Qarḍāwī bukanlah sikap kurang konsisten yang longgar tanpa dasar ilmiah, melainkan sebuah pendekatan epistemologis yang berupaya menempatkan nash-nash agama secara proporsional, adil dan sejalan dengan tujuan utama syarī'at Islam. Moderasi yang dimaksud bukan berada di tengah secara matematis, tetapi berada pada posisi yang paling dekat dengan kebenaran dan kemaslahatan umat dengan mempertimbangkan teks, konteks serta realitas sosial keagamaan.

Dalam kerangka tersebut, al-Qarḍāwī memandang hadis bukan sekadar teks normatif yang berdiri sendiri dan harus diterapkan secara literal, tetapi sebagai bagian dari sistem ajaran Islam yang saling terhubung antara sanad, matan, konteks historis (*asbāb al-wurūd*), serta implikasi praktisnya dalam kehidupan umat. Hadis bagi al-Qarḍāwī adalah petunjuk yang bertujuan membimbing manusia menuju

---

<sup>117</sup> Al-'Asqalānī. Jilid 3, hal. 708

kemaslahatan dunia dan akhirat, bukan sekedar objek kajian teknis yang terpisah dari realitas kehidupan.<sup>118</sup>

Secara kualitas periwayatan mayoritas ahli hadis menilai hadis ini sebagai hadis *ḍa'īf*. Kelemahannya terutama terletak pada kondisi sebagian perawi dalam sanadnya, seperti adanya perawi yang diperselisihkan *keḍhabīṭannya* serta tidak ditemukannya jalur periwayatan lain yang cukup kuat untuk saling menguatkan sehingga mengangkat derajat hadis ini menjadi *ḥasan li-ghairih*. Penilaian ini *dapat* ditemukan dalam kajian para ahli hadis seperti an-Nawawī, Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī, dan ulama hadis kontemporer.

Tujuan utama dari praktik ini bukanlah untuk menetapkan hukum baru, melainkan untuk memberikan dukungan spiritual bagi seseorang yang sedang berada dalam fase sakaratul maut, yaitu fase transisi dari kehidupan dunia menuju kehidupan akhirat. Pada fase ini kondisi fisik dan psikologis manusia berada pada titik paling lemah, sehingga membutuhkan penguatan iman, ketenangan jiwa dan pengingat akan perjumpaan dengan Allah Swt.

Al-Qarḍāwī secara tegas menolak pemahaman yang menjadikan hadis tersebut sebagai dasar penetapan kewajiban tertentu. Ia menilai bahwa menjadikan bacaan surat Yāsīn sebagai ritual wajib justru bertentangan dengan hadis itu sendiri, karena menggeser fokus dari nilai spiritual dan kemanusiaan menuju formalitas hukum. Implementasi hadis tersebut bersifat moral. Pendekatan ini sejalan dengan pandangannya bahwa tidak semua bentuk perintah dalam hadis harus dipahami sebagai perintah hukum yang mengikat, melainkan harus dikaji berdasarkan konteks, tujuan dan implikasi praktisnya.<sup>119</sup>

Ia memberikan perhatian serius terhadap kesalahan pemahaman masyarakat dalam mengamalkan hadis ini secara mekanis dan ritualis. Mengkritik praktik sebagian masyarakat muslim yang menjadikan bacaan surat Yāsīn sebagai tradisi wajib setelah kematian, baik dalam bentuk acara *tahlilan* yang terstruktur maupun

---

<sup>118</sup> Baqir, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi Saw.* Hal. 46-91.

<sup>119</sup> *Ibid*, 46-91.

dalam anggapan bahwa bacaan tersebut merupakan bagian sah dari prosesi pemakaman.<sup>120</sup>

Surat Yāsīn memiliki relevansi yang sangat kuat, mengandung tema-tema inti akidah Islam seperti tauhid, kerasulan, kehidupan akhirat, kebangkitan setelah mati, serta pembalasan amal. Bacaan surat Yāsīn pada saat sakaratul maut berfungsi sebagai pengingat terakhir tentang hakikat kehidupan dan kematian, serta mengarahkan hati seseorang untuk kembali bertawakkal dan berserah diri sepenuhnya kepada Allah Swt. Implementasi hadis ini tidak diarahkan kepada ritual pemakaman atau jenazah, melainkan kepada individu yang masih berada dalam fase kehidupan terakhirnya.<sup>121</sup>

Al-Qarḍāwī menjelaskan bahwa dalam persoalan akhlak, pembinaan spiritual dan *Faḍā'il al-A'māl*. Hadis ḍa'īf dapat berfungsi sebagai penguat nilai, selama tidak digunakan untuk menetapkan hukum halal-haram atau kewajiban sosial. Dengan demikian, membaca surat Yāsīn bagi orang sakaratul maut dipahami sebagai bagian dari *at-tarbiyyah ar-rūḥiyyah*, bukan sebagai norma hukum yang mengikat umat.

Salah satu potongan ayat dalam surat Yāsīn adalah kisah seorang mu'min yang wafat dalam perjuangan dakwahnya, lalu disambut oleh Allah Swt dengan firman-Nya:

قِيلَ ادْخُلِ الْجَنَّةَ

“Dikatakan kepadanya: Masuklah engkau ke dalam surga”.<sup>122</sup>

Menurutnya ayat ini merupakan simbol teologis bahwa kematian bukanlah akhir dari kehidupan, melainkan awal dari kehidupan yang lebih hakiki. Ketika seseorang yang sedang menghadapi sakaratul maut mendengar bacaan surat Yāsīn, ia dihadapkan kembali pada narasi iman tersebut, sehingga rasa takut terhadap kematian dapat digantikan dengan harapan akan rahmat dan ampunan Allah Swt. Praktik ini tidak harus dilakukan dalam bentuk majelis khusus atau prosesi formal.

---

<sup>120</sup> Ibid, 46-91.

<sup>121</sup> Ibid, 46-91.

<sup>122</sup> *Al-Qur'an Dan Terjemahan*, n.d. (Q.S. Yasin ayat 26)

Pandangan Yūsuf al-Qarḍāwī tentang hadis pembacaan surat Yāsīn tidak berdiri secara terpisah, melainkan merupakan bagian dari bangunan metodologis yang utuh. Ia memadukan ketelitian ilmiah dalam kritik hadis dengan kepekaan terhadap kebutuhan spiritual manusia serta kesadaran akan dampak sosial dari praktik keagamaan. Pendekatan ini menjadikan pemikirannya relevan tidak hanya dalam diskursus hadis, tetapi juga dalam upaya membangun keberagaman umat yang dewasa, berimbang dan berakar pada nilai kasih sayang.

### **C. Implementasi Pemikiran ‘Alī Jum’ah**

Praktik berkumpul untuk berdoa, berdzikir, serta membaca Al-Qur’an bagi orang yang telah meninggal kerap menuai penolakan dari sebagian kalangan umat Islam. Kelompok ini memandang kegiatan tersebut tidak sejalan dengan pemahaman keagamaan yang mereka anut. Persoalan semacam ini pernah diajukan secara resmi kepada lembaga fatwa Mesir, Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah. Pada saat itu, lembaga tersebut dipimpin oleh ‘Alī Jum’ah, yang memberikan jawaban dengan argumentasi fikih yang tegas dan sistematis.

Diajukan sebuah pertanyaan mengenai kebiasaan sebagian masyarakat yang mengadakan pertemuan beberapa hari setelah kematian seseorang. Dalam pertemuan tersebut, keluarga almarhum mengundang para ulama dan masyarakat umum untuk berkumpul di rumah, membaca shalawat kepada Nabi Muhammad Saw, mendoakan almarhum serta kaum muslimin secara umum. Selain itu, keluarga juga menyediakan makanan bagi para tamu sebagai bentuk penghormatan atas kehadiran mereka dan sebagai upaya menghibur diri di tengah suasana duka. Pertanyaan yang diajukan adalah apakah praktik semacam ini mengandung unsur yang dilarang oleh syarī‘at, serta apakah diperbolehkan bagi para tamu untuk menyantap hidangan yang disediakan.<sup>123</sup>

Menanggapi hal tersebut ‘Alī Jum’ah menjelaskan bahwa secara prinsip tidak terdapat larangan syar‘i atas kegiatan berkumpul, berdoa, dan makan bersama seperti itu. Namun, ia memberikan beberapa batasan penting. Pertama, kegiatan

---

<sup>123</sup> Diambil dari Web Fatwa Mesir, Dār al-Iftā’ al-Miṣriyyah, <https://www.dar-alifta.org/> diakses pada 20 Februari 2026

tersebut tidak boleh mengandung unsur yang memperpanjang atau memperberat kesedihan keluarga yang ditinggalkan. Kedua, biaya yang digunakan untuk menyelenggarakan kegiatan tersebut tidak boleh bersumber dari harta warisan yang belum dibagikan. Apabila dalam pelaksanaannya terdapat hal-hal yang justru menambah duka keluarga, maka hukumnya menjadi makruh. Sementara itu, jika biaya yang dikeluarkan berasal dari harta warisan, maka praktik tersebut dinilai haram.

Ia juga mengutip pembahasan di kalangan ulama Hanafiyah yang menunjukkan adanya perbedaan pendapat. Sebagian ulama berpendapat bahwa kegiatan berkumpul semacam ini bersifat makruh, sedangkan sebagian lainnya menilainya sebagai perbuatan yang mubah (boleh). Bahkan, dalam salah satu pendapat disebutkan anjuran untuk bersedekah atas nama mayit setelah pemakaman, hingga tujuh hari dengan bentuk sedekah yang sederhana dan tidak memberatkan.

Berdasarkan keseluruhan pertimbangan tersebut, 'Alī Jum'ah menyimpulkan bahwa tidak ada larangan syarī'at dalam mengadakan pertemuan doa, sedekahan, dan jamuan makanan bagi para tamu yang hadir untuk mendoakan almarhum. Demikian pula tidak ada dosa bagi orang-orang yang memakan makanan yang disediakan oleh keluarga mayit, selama kegiatan tersebut memenuhi batasan-batasan yang telah disebutkan.

Ia justru melihatnya sebagai ekspresi kepedulian spiritual yang lahir dari rasa empati dan cinta kepada sesama muslim, khususnya kepada mereka yang sedang berada pada fase paling kritis dalam hidupnya, yakni detik-detik menjelang perpisahan dengan dunia. Dalam kondisi tersebut, manusia berada dalam keadaan lemah secara fisik dan rentan secara psikologis, sehingga membutuhkan pendampingan yang tidak hanya bersifat medis, tetapi juga bersifat spiritual dan emosional.<sup>124</sup>

---

<sup>124</sup> Sri Nurhayati Khairul Muttaqin, Afifullah, "Reciting QS . Al-Ra'd and QS . Yāsīn in Phenomena of Sakarāt Al-" 23, no. 1 (2022): 173–94, <https://doi.org/10.14421/qh.2022.2301-09>.

Hadis yang sering dijadikan dasar dalam praktik pembacaan surat Yāsīn bagi orang yang menghadapi sakaratul maut ialah sabda Nabi Muhammad Saw:

اَقْرَأُوا يَسَّ عَلَي مَوْتَاكُمْ

“Bacakanlah surat Yāsīn kepada orang-orang yang akan meninggal di antara kalian”.

‘Alī Jum’ah tidak menutup mata terhadap penilaian para ahli hadis yang menyatakan bahwa hadis ini memiliki kelemahan dari sisi sanad. Ia mengakui bahwa hadis tersebut tidak mencapai derajat ṣaḥīḥ atau hasan lil dzātih. Namun demikian, ia menegaskan bahwa dalam disiplin ilmu hadis, predikat ḍa‘īf tidak identik dengan palsu (*mauḍhū*). Hadis ḍa‘īf tetap berada dalam wilayah kemungkinan berasal dari Nabi Muhammad Saw, meskipun tidak cukup kuat untuk dijadikan landasan utama dalam penetapan hukum-hukum taklifi seperti kewajiban, keharaman atau pembatalan suatu hukum syarī‘at. Maka dari itu menolak hadis ini secara mutlak hanya karena statusnya lemah merupakan bentuk penyederhanaan metodologis yang tidak sejalan dengan cara kerja para ulama hadis klasik.

Al-Qur’an sendiri menegaskan bahwa ayat-ayatnya merupakan sumber ketenangan bagi hati orang-orang beriman:

أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ

“Ingatlah, hanya dengan mengingat Allāh Ta’ālā hati menjadi tenang”.<sup>125</sup>

Menurut ‘Alī Jum’ah ayat ini memberikan landasan umum bahwa bacaan Al-Qur’an dan dzikir memiliki pengaruh nyata terhadap kondisi batin manusia. Ketenangan hati bukan hanya konsep abstrak, tetapi pengalaman nyata yang dapat dirasakan, terutama dalam situasi-situasi genting seperti sakaratul maut. Oleh karenanya, membaca surat Yāsīn kepada orang yang sedang menghadapi kematian sejalan dengan prinsip umum Al-Qur’an tentang fungsi dzikir sebagai penenang jiwa. Meskipun tidak ada perintah yang bersifat wajib dan spesifik, praktik ini tetap berada dalam koridor ajaran Islam yang mendorong penguatan iman dan ketenangan batin.

Al-Qur’an juga menggambarkan kondisi orang-orang beriman ketika menghadapi kematian dengan penuh ketenangan dan harapan:

---

<sup>125</sup> Al-Qur’an Dan Terjemahan. (Q.S. Ar-Ra’du ayat 28).

يَأْتِيهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ﴿٢٧﴾ اِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكِ رَاضِيَةً مَّرْضِيَةً ﴿٢٨﴾

“Wahai jiwa yang tenang, kembalilah kepada Tuhanmu dengan hati yang ridha dan diridhai”.<sup>126</sup>

Ayat ini menunjukkan bahwa tujuan tertinggi dari kehidupan seorang mukmin adalah mencapai kondisi jiwa yang tenang saat kembali kepada Allah Swt. Setiap amalan yang membantu tercapainya kondisi tersebut, selama tidak bertentangan dengan prinsip syarī‘at, layak untuk diapresiasi dan dipertahankan. Dalam hal ini, pembacaan surat Yāsīn berfungsi sebagai sarana untuk mendekatkan seseorang kepada kondisi *nafs al-muṭma‘innah* tersebut.

#### D. Analisis Kritis dan Relevansinya bagi Praktik Keagamaan Kontemporer

Dinamika keberagaman umat Islam pada masa kini terbentuk melalui pertemuan antara teks keagamaan, kebiasaan masyarakat setempat, serta perubahan sosial yang terus berlangsung. Tradisi seperti tahlilan, Yāsīn an dan doa bersama untuk orang yang telah wafat merupakan contoh nyata dari praktik keagamaan yang tumbuh, dipelihara dan diwariskan dalam kehidupan muslim Indonesia. Meski demikian praktik-praktik tersebut tidak jarang menjadi objek perdebatan, terutama ketika berhadapan dengan pandangan keagamaan yang menuntut adanya dasar teks agama yang tegas dan spesifik. Dalam situasi inilah gagasan Yūsuf al-Qarḍāwī dan ‘Alī Jum’ah memiliki arti penting untuk dikaji secara mendalam.

Yūsuf al-Qarḍāwī menempatkan praktik keagamaan umat Islam dalam bingkai tujuan umum syarī‘at yang berorientasi pada terwujudnya kemaslahatan dan terhindarnya kemudharatan. Dalam perspektif ini penilaian terhadap suatu amalan tidak semata-mata bergantung pada keberadaan dalil tekstual yang rinci, melainkan juga mempertimbangkan tujuan serta dampak yang ditimbulkannya. Praktik seperti tahlilan tidak secara otomatis dianggap bermasalah hanya karena tidak ditemukan hadis ṣaḥīḥ yang mengatur secara detail mengenai bentuk dan pelaksanaannya. Selama amalan tersebut berisi doa, dzikir, pembacaan al-Qur’an

---

<sup>126</sup> Al-Qur’an Dan Terjemahan. (Q.S. Al-Fajr ayat 27-28).

dan sedekah yang secara umum dianjurkan dalam Islam, maka ia dapat dipandang sebagai ekspresi keberagaman yang dapat diterima.

Pendekatan Yūsuf al-Qarḍāwī memperlihatkan upaya menjaga keseimbangan antara komitmen terhadap kemurnian ajaran Islam dan kepekaan terhadap kondisi sosial umat. Ia mengkritik kecenderungan sebagian kalangan yang mudah melabeli tradisi masyarakat sebagai bid'ah, sekaligus menegaskan pentingnya meluruskan keyakinan agar praktik tersebut tidak dipahami sebagai ibadah yang bersifat wajib atau memiliki keutamaan khusus tanpa dasar yang jelas. Masyarakat Muslim Indonesia yang majemuk dan kaya akan tradisi dalam pendekatan ini membuka ruang dialog yang sehat antara teks agama dan budaya lokal.

Berbeda namun saling melengkapi, 'Alī Jum'ah memandang praktik seperti tahlilan melalui perspektif tradisi keagamaan dan kesinambungan pengalaman. Ia menegaskan bahwa banyak amalan keagamaan yang tidak dirumuskan secara teknis dalam hadis ṣaḥīḥ, tetapi tetap dijalankan oleh umat Islam lintas generasi karena memiliki landasan umum dalam al-Qur'an dan Hadis. Menurut pandangannya, berkumpul untuk membaca al-Qur'an, memanjatkan doa serta bersedekah atas nama orang yang telah meninggal termasuk perbuatan baik yang dianjurkan secara umum, meskipun tata caranya tidak bersifat baku.

Selain itu, 'Alī Jum'ah memberi perhatian besar pada dimensi sosial dan psikologis dari praktik-praktik tersebut. Tradisi tahlilan tidak hanya berfungsi sebagai sarana spiritual untuk mendoakan almarhum, tetapi juga berperan dalam memperkuat solidaritas sosial, menjaga ikatan kebersamaan, serta memberikan dukungan emosional bagi keluarga yang sedang berduka. Dari sudut pandang ini, penolakan terhadap praktik semacam itu tanpa mempertimbangkan dampak sosialnya justru berpotensi menimbulkan masalah baru, seperti ketegangan sosial dan luka psikologis di tengah masyarakat.

Apabila dibandingkan secara kritis, tampak bahwa Yūsuf al-Qarḍāwī lebih menekankan aspek tujuan hukum dan kemaslahatan, sedangkan 'Alī Jum'ah lebih menonjolkan legitimasi tradisi serta kesinambungan praktik umat Islam. Disisi lain, keduanya bertemu pada satu prinsip yang sama yaitu penolakan terhadap pendekatan tekstual yang kaku dan ahistoris. Keduanya juga sependapat bahwa

hadis lemah masih dapat digunakan dalam ranah *Faḍā'il al-A'māl* dan penguatan spiritual, selama tidak berkaitan dengan persoalan akidah dan penetapan hukum halal-haram.

