

OBSESSIVE COMPULSIVE DISORDER DALAM RIWAYAT

ṢAḤĪḤ IBNU ḤIBBĀN NOMOR INDEKS 147

(Kajian Ma'anil Hadis Perspektif Ilmu Psikologi)

SKRIPSI

Diajukan Untuk Memenuhi Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana (S-1)

Dalam Program Studi Ilmu Hadis



Oleh:

SYABROWI

NIM E05218027

PROGRAM STUDI ILMU HADIS

FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT

UIN SUNAN AMPEL SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Yang bertanda tangan di bawah ini:

NAMA : Syabrowi

NIM : E05218027

Program Studi : Ilmu Hadis

Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat

Perguruan Tinggi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya

Judul Skripsi :

Obsessive Compulsive Disorder dalam Riwayat *Ṣaḥīḥ
Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 (Kajian Ma'anil Hadis
Perspektif Ilmu Psikologi)

Dengan ini menyatakan bahwa skripsi ini secara keseluruhan adalah hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Surabaya, 19-12-2021

Pembuat Pernyataan



PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi ini berjudul “*OBSESSIVE COMPULSIVE DISORDER*

DALAM RIWAYAT *ṢAḤĪḤ IBNU ḤIBBĀN* NOMOR INDEKS 147 (Kajian

Ma’anil Hadis Perspektif Ilmu Psikologi)” oleh SYABROWI telah disetujui untuk
diajukan

Surabaya, 19-12-2021

Pembimbing

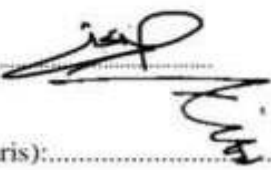
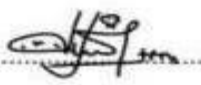



Dra. Khodijah M.Si
NIP.196611101993032001

PENGESAHAN SKRIPSI

Skripsi berjudul "*Obsessive Compulsive Disorder* dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 (Kajian Ma'anil Hadis Perspektif Ilmu Psikologi) yang ditulis oleh Syabrowi ini telah diuji di depan penguji pada tanggal 23 Desember 2021.

Tim Penguji:

1. Dra. Khodijah, M.Si (Ketua): 
2. Dr. H. Khotib, M.Ag (Sekretaris):
3. Dr. Hj. Nur Fadlilah M.Ag (Penguji I): 
4. Dr. H. Mohammad Hadi Sucipto LC. MHI (Penguji II): 

Surabaya, 04 Januari 2022



Prof. Dr. H. Kunawi, M.Ag
NIP. 196409181992031002



**KEMENTERIAN AGAMA
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL SURABAYA
PERPUSTAKAAN**

Jl. Jend. A. Yani 117 Surabaya 60237 Telp. 031-8431972 Fax.031-8413300
E-Mail: perpus@uinsby.ac.id

**LEMBAR PERNYATAAN PERSETUJUAN PUBLIKASI
KARYA ILMIAH UNTUK KEPENTINGAN AKADEMIS**

Sebagai sivitas akademika UIN Sunan Ampel Surabaya, yang bertanda tangan di bawah ini, saya:

Nama : SYABROWI
NIM : E05218027
Fakultas/Jurusan : Ushuluddin dan Filsafat/ Ilmu Hadis
E-mail address : syabrowiahmad7@gmail.com

Demi pengembangan ilmu pengetahuan, menyetujui untuk memberikan kepada Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif atas karya ilmiah :

☒ Sekripsi ☐ Tesis ☐ Desertasi ☐ Lain-lain (.....)
yang berjudul :

Obsessive Compulsive Disorder dalam Riwayat *Sahih Ibnu Hibbān* Nomor Indeks 147

(Kajian Ma'anil Hadis Perspektif Ilmu Psikologi)

beserta perangkat yang diperlukan (bila ada). Dengan Hak Bebas Royalti Non-Eksklusif ini Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya berhak menyimpan, mengalih-media/format-kan, mengelolanya dalam bentuk pangkalan data (database), mendistribusikannya, dan menampilkan/mempublikasikannya di Internet atau media lain secara **fulltext** untuk kepentingan akademis tanpa perlu meminta ijin dari saya selama tetap mencantumkan nama saya sebagai penulis/pencipta dan atau penerbit yang bersangkutan.

Saya bersedia untuk menanggung secara pribadi, tanpa melibatkan pihak Perpustakaan UIN Sunan Ampel Surabaya, segala bentuk tuntutan hukum yang timbul atas pelanggaran Hak Cipta dalam karya ilmiah saya ini.

Demikian pernyataan ini yang saya buat dengan sebenarnya.

Surabaya, 04 Januari 2022

Penulis

(Syabrowi)

Abstrak

SYABROWI. NIM E05218027 “*OBSESSIVE COMPULSIVE DISORDER DALAM RIWAYAT ṢAḤĪḤ IBNU ḤIBBĀN NOMOR INDEKS 147 (Kajian Ma’anil Hadis Perspektif Ilmu Psikologi)*”

OCD adalah sebuah gangguan psikologi yang terdiri dari dua sikap, yakni obsesif dan kompulsif. Obsesi adalah ketekunan yang patologis dari perasaan atau pikiran di mana logika tidak dapat menentang atau menghilangkannya dari kesadaran. Sedangkan kompulsif adalah kebutuhan yang patologis untuk melakukan suatu impuls yang ketika dibendung akan muncul perasaan cemas. Reid Wilson membagi OCD ke dalam empat macam, yakni: *cleaning and washing, checking, ordering*, dan ritual. Penyandang OCD pada umumnya mempunyai kebiasaan-kebiasaan aneh seperti selalu memeriksa pintu mobil, selalu memeriksa kulitnya ketika berwudu apakah sudah terbasuh air belum, memeriksa berkali-kali arah kiblat ketika hendak salat, berkali-kali mencuci sajadah, dan sebagainya. Ciri-ciri seperti ini dalam literasi Islam disebut dengan waswas.

Hadis dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 merupakan salah satu hadis yang membahas tentang waswas. Di dalam hadis tersebut salah satu sahabat Nabi melaporkan kepada Nabi mengenai gangguan di benaknya. Hadis ini akan semakin menarik jika dikaji dari sudut pandang ilmu psikologi. Namun dalam hal ini penelitian dimulai dari pengujian kualitas kesahihan hadis terlebih dahulu. Kemudian pemaknaannya menggunakan teori ma’anil hadis. Selanjutnya terkait kontekstualisasinya dengan ilmu psikologi. Metode penelitian yang digunakan ialah penelitian kualitatif. Sedangkan metode pengemasan data yang diaplikasikan ialah metode deskriptif, yakni metode yang biasa digunakan untuk menjelaskan sebuah peristiwa dan gejala yang terjadi.

Menurut hasil tinjauan peneliti, status hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dapat dikategorikan sebagai hadis sahih sehingga bisa dijadikan hujjah. Mengenai pemaknaannya, mayoritas ulama berpendapat bahwa waswas berasal dari bisikan setan. Umumnya klien seolah-olah mendengar suara nyata padahal kenyataannya hanya gangguan setan. Namun meskipun dari segi lahiriah waswas ini dikategorikan sebagai suatu gangguan, di dalam hadis yang lain waswas disebut sebagai tanda kemurnian iman. Namun dengan catatan penyandang mampu mengendalikannya. Ketika dikontekstualisasikan dengan ilmu psikologi, hadis tersebut mengandung tiga hal, yakni obsesif, *introvert*, dan terapi kognitif.

Kata kunci: *Obsessive Compulsive Disorder, Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān, Ilmu Psikologi*

DAFTAR ISI

HALAMAN JUDUL	i
LEMBAR PERSETUJUAN.	ii
LEMBAR PENGESAHAN	iii
PERNYATAAN KEASLIAN.....	iv
ABSTRAK	vi
DAFTAR ISI	vii
PEDOMAN TRANSLITERASI	x
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar belakang.....	1
B. Identifikasi dan batasan masalah.....	6
C. Rumusan masalah.....	6
D. Tujuan penelitian.....	7
E. Manfaat penelitian.....	7
F. Landasan Teori.....	8
G. Telaah pustaka.....	10
H. Metodologi penelitian	12
I. <i>Outline</i>	14

BAB II: *Ma'ānī al-Ḥadīth* dan Teori Psikologi

A. Kritik Hadis	17
1. Kritik sanad	18
2. Kritik matan	26
B. Teori Ke- <i>hujjah</i> -an Hadis	28
C. Teori <i>Ma'ānī Al-Ḥadīth</i>	35
D. Pengertian Waswas dan Macam-macamnya	37
E. Teori Psikologi	39

BAB III: Kualitas Hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD)

dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147

A. Hadis Utama <i>Obsessive Compulsive Disorder</i>	51
1. Data hadis utama dan terjemah	51
2. Tahrij hadis	51
3. Skema sanad dan tabel periwayatan	54
4. <i>I'tibār al-Sanad</i>	68
5. <i>Jarḥ wa al-Ta'dīl</i>	69
B. Analisis Kesahihan Hadis	79
C. Analisis Ke- <i>hujjah</i> -an Hadis	85

BAB IV: Kontekstualisasi Pemaknaan Hadis *Obsessive Compulsive*

***Disorder* Dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147**

Dengan Pendekatan Ilmu Psikologi

A. Pemaknaan Hadis <i>Obsessive Compulsive Disorder</i> Dalam <i>Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān</i> Nomor Indeks 147	87
1. Pemaknaan OCD perspektif Hadis.....	87
2. Pemaknaan OCD perspektif Al-Quran.....	95
B. Kontekstualisasi Pemaknaan Hadis OCD Dalam <i>Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān</i> Nomor Indeks 147 Dengan Ilmu Psikologi	9
8	
BAB V: PENUTUP	
A. Simpulan	104
B. Saran.....	105
DAFTAR PUSTAKA	

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Penelitian terhadap hadis Nabi semakin lama semakin marak dilakukan oleh para sarjana muslim. Hal ini dikarenakan jumlah hadis yang tersebar sangat banyak, dan setiap kajiannya dapat dikembangkan sesuai dengan kecocokannya terhadap bidang keilmuan tertentu. Ṭāhā Jābir al-‘Alwānī menyebutkan, adanya perbedaan *background* dari pensyarah hadis (seperti *fuqaha*’, filosof, sosiolog, psikolog, dan lain sebagainya) dapat mempengaruhi pemaknaan terhadap hadis itu sendiri.¹ Hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147 adalah salah satu contoh hadis yang menarik jika pemaknaannya diteliti dari sudut pandang ilmu psikologi. Bunyi hadis tersebut ialah sebagai berikut:

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ مَوْلَى ثَقِيفٍ قَالَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ ذَرٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَنَا لَيَجِدُ فِي نَفْسِهِ الشَّيْءَ لَأَنْ يَكُونَ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُ أَكْبَرُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَةِ

Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm –pemimpin Banī Thaqīf mengabarkan kepada kami, ia berkata: Qutaybah ibn Sa‘īd menceritakan kepada kami, ia berkata, Jarīr menceritakan kepada kami dari Manṣūr dari Dharr dari ‘Abd Allāh ibn Shaddād, dari Ibnu ‘Abbās, dia berkata: Seseorang mendatangi Nabi SAW seraya berkata, “Wahai Rasulullah! sesungguhnya seseorang dari kami merasakan sesuatu di benaknya yang sungguh jika ia menjadi sebatang arang lebih dia sukai dari pada

¹ Yūsuf al-Qarḍāwī, *Kayfa Nata‘ammal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyyah Ma‘ālim wa al-Ḍawābiḥ* (Washington, al-Ma‘had al-‘Alami li al-Fikr al-Islāmī, 1989), 12.

membicarakannya”. Nabi lalu bersabda: “Allah Maha Besar! Segala puji bagi Allah yang mengubah gangguan setan menjadi keraguan (Waswas).²

Pada hadis di atas memang tidak ada kata-kata OCD secara implisit. Dalam hal ini Nabi menggunakan kata waswas. Waswas sendiri di dalam kitab *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* didefinisikan sebagai keragu-raguan terhadap sesuatu di mana individu mengalami kecemasan karena waswas tersebut menetap (terus menerus).³ Berdasarkan definisi inilah tidak heran jika Prof. Moh. Ali Aziz di dalam bukunya, *Terapi Waswas*, menyebut waswas sebagai gangguan kecemasan atau *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD), yakni gangguan yang berupa pikiran negatif yang terus menerus muncul sehingga mendorong individu untuk melakukan tindakan repetitif atau kompulsif.⁴

Di dalam redaksi hadis di atas telah diceritakan bahwa ada seseorang yang merasakan kejanggalan dalam benaknya. Ciri-ciri gangguan seperti ini dalam ilmu psikologi disebut dengan *obsessive*. Ketika bersamaan dengan tindakan pengulangan perilaku, maka disebut dengan *obsessive compulsive*.⁵ Waswas telah disinggung dalam Al-Quran dalam surat An-Nas [114]: 4-6:

مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ (4) الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ (5) مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ (6)

Dari kejahatan (bisikan) setan yang bersembunyi. Yang membisikkan (kejahatan) ke dalam dada manusia. Dari golongan jin dan manusia.⁶

²Muḥammad ibnu Ḥibbān ibn Aḥmad ibn Ḥibbān ibn Mu‘ādh ibn Ma‘bad, *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*, vol. 1, No. Indeks: 147 (Beirut: Mu‘assasat al-Risālah, 1993), 360.

³Abū Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mūsā, *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 13 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.th), 89.

⁴Moh. Ali Aziz, *Terapi Waswas* (UIN Sunan Ampel Press, 2020), 20.

⁵Sutardjo A. Wiramihardja, *Pengantar Psikologi Abnormal* (Bandung: Refika Aditama, 2017), 80.

⁶Departemen Agama RI, *Al-Hikmah Al-Qur’an dan Terjemahannya* (Bandung: CV Penerbit Diponegoro, 2010), 604.

Waswas sering muncul dalam berbagai aspek kehidupan, baik dalam masalah keimanan, ibadah, dan sosial. Dalam ibadah pada umumnya muncul dalam masalah niat, bersuci dan shalat. Ketika orang yang waswas shalat berjamaah, lumrahnya tidak langsung bertakbir dalam satu kali *takbiratul ikhram*, melainkan bertakbir berkali-kali seakan-akan takbirnya tersebut belum sah. Namun ketika sang imam ruku' maka ia cepat-cepat bertakbir karena khawatir tertinggal dari ruku' oleh imam.⁷

Waswas atau OCD dalam ilmu psikologi termasuk kategori perilaku abnormal. Abnormal sendiri merupakan kebalikan dari istilah normal. Sutardjo A. Wiramiharjda dalam karyanya "*Pengantar Psikologi Abnormal*" mengutip pernyataan *World Health Organization* (WHO) bahwa normal adalah kondisi sehat secara menyeluruh meliputi fisik, mental, dan kehidupan sosial. Sedangkan perilaku abnormal biasanya identik dengan perilaku-perilaku spesifik seperti perilaku maladaptif, psikopatologi, gangguan emosional, gangguan mental, sakit mental, gangguan perilaku, dan gila.⁸

Perilaku abnormal dalam ilmu psikologi diklasifikasikan berdasarkan ego yang tergolong terganggu menjadi tiga macam. Pertama, ego lemah tapi utuh. Kedua, ego yang retak, dan ketiga, ego yang bolong. Ego yang lemah tapi utuh adalah ego yang amat rentan untuk menghadapi tekanan dari luar dan dorongan dari dalam. Ego yang retak adalah ego yang terpecah ke dalam bagian yang terpisah oleh parit-parit dalam otak. Sedangkan ego yang bolong yaitu adanya lubang di tempat-tempat tertentu.

⁷Ahmad Salim Baduwailan, *Bahaya Penyakit Was-was dan Solusinya: dalam pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah* (Jakarta: Pustaka At-Tazkiya, 2006) 38.

⁸Sugeng Sejati, *Psikologi Abnormal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 4-5.

Ketiga jenis ego ini akan melahirkan gangguan kejiwaan yang berbeda-beda. Ego jenis yang pertama melahirkan neurosis, yakni adanya saraf yang lemah. Ego jenis kedua melahirkan psikosis atau keretakan jiwa yang mengakibatkan antara rangsangan dan tanggapan tidak sesuai. Sedangkan ego yang ketiga (ego bolong/porous) dapat melahirkan psikopati, yakni gangguan dalam mempertimbangkan suatu perilaku.⁹

Di antara tiga macam ego tersebut, *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) termasuk ke dalam jenis ego yang pertama, yakni ego yang lemah tetapi utuh. Sebab OCD sendiri merupakan salah satu jenis gangguan neurosis. Seseorang yang mengalami gangguan OCD ini biasanya cenderung *distress*. Pikirannya juga dipenuhi dengan pemikiran yang menetap dan sulit untuk dikendalikan. Puncaknya ketika melakukan suatu pekerjaan kerap diulang-ulang. Misalnya seperti dalam mencuci tangan, berwudu, mandi, dan sebagainya. Pengulangan tersebut dilakukan karena ada dorongan yang kuat dari dalam dirinya, dan akan menjadi beban dalam benaknya ketika ia tidak melakukan pengulangan tersebut.¹⁰

Dampak dari gangguan *Obsessive Compulsive* ini dapat berupa kecemasan yang akut sehingga menghambat dan mengganggu pada aktivitas sehari-hari. Gerald C. Davidson dalam bukunya, "*Psikologi Abnormal*" mengisahkan tentang seorang klien gangguan OCD bernama Bernice (46 tahun). Bernice mengaku ketakutan hampir pada semua hal, karena menganggap kuman ada di mana-mana. Bernice lalu berusaha mengatasinya dengan melakukan ritual kompulsif. Waktunya dihabiskan di kamar

⁹*Ibid.*, 63-64.

¹⁰Gerald C. Davision, et. al, *Psikologi Abnormal* (Jakarta: PT Raja Grafindo Persada, 2004) 215.

mandi selama 3-4 jam di waktu pagi untuk mandi berulang kali. Bahkan kerap mengelupas bagian luar sabun yang ia pakai agar sabun tersebut terbebas dari kuman. Selain berlebihan ketika mandi, Bernice juga berlebihan ketika makan, misalnya mengunyah makanan hingga 300 kali untuk menghilangkan kontaminasi pada makanan tersebut.¹¹

Gangguan OCD yang dialami oleh Bernice tersebut merepresentasikan hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147. Sebab dalam hadis tersebut juga membicarakan keadaan seseorang yang merasakan kejanggalan dalam benaknya sehingga berkata lebih memilih menjadi sebatang arang dari pada harus membicarakannya.

Ada dua alasan mengapa hadis tentang OCD dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 ini diangkat sebagai obyek penelitian. *Pertama*, karena hadis tersebut dimuat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*. Sebagai peneliti hadis, penting sekali memastikan kesahihan sebuah hadis agar masyarakat tidak hanya berpacu pada label “Ṣaḥīḥ” pada karya Imam Ibnu Ḥibbān tersebut. *Kedua*, karena makna dalam hadis tersebut berhubungan erat dengan ilmu psikologi. Sehingga penting sekali menampilkan ilmu psikologi sebagai penunjang untuk memahami makna hadis tersebut secara komprehensif.

Berdasarkan uraian yang telah dipaparkan di atas, muncullah inisiatif untuk meneliti pemaknaan hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor

¹¹*Ibid.*, 214.

indeks 147 menurut ilmu psikologi. Maka judul dalam penelitian ini pun berbunyi “*Obsessive Compulsive Disorder (OCD)* dalam Riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 (Studi *Ma’ānī al-Ḥadīth* Perspektif Ilmu Psikologi)”.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Agar penelitian terukur dan sistematis maka dalam hal ini dirumuskan identifikasi dan batasan masalah. Identifikasi masalah yang dimaksud ialah:

1. Pengertian waswas dan *Obsessive Compulsive Disorder (OCD)*
2. Teori *Obsessive Compulsive Disorder (OCD)* perspektif Reid Wilson
3. Hadis-hadis dan ayat-ayat tentang waswas
4. Penjelasan para ulama tentang waswas
5. Kontekstualisasi waswas dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan ilmu psikologi

Adapun batasan masalah dalam penelitian ini meliputi

1. Pengujian status dan ke-hujjah-an hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder (OCD)* dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147
2. Pemaknaan hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder (OCD)* dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147
3. Kontekstualisasi hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder (OCD)* dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan ilmu psikologi.

C. Rumusan Masalah

Latar belakang di atas mempunyai rumusan masalah sebagai berikut:

1. Bagaimana status dan ke-hujjah-an hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147?
2. Bagaimana pemaknaan hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147?
3. Bagaimana kontekstualisasi pemaknaan hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan ilmu psikologi?

D. Tujuan Penelitian

Sedangkan tujuan penelitian ini ialah:

1. Meninjau status dan ke-hujjah-an hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor Indeks 147.
2. Mengetahui pemaknaan hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147.
3. Mengetahui kontekstualisasi pemaknaan hadis tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan ilmu psikologi.

E. Manfaat Penelitian

Karya ilmiah ini diharapkan menjadi penelitian yang bermanfaat sebagai berikut:

1. Secara teoritis

Secara teoritis diharapkan dapat memberikan sumbangsih terhadap ilmu pengetahuan, menambah wawasan para akademisi, khususnya yang sedang berkonsentrasi di bidang penelitian hadis. Selain itu, manfaat lainnya yaitu

dapat berguna bagi penelitian selanjutnya yang satu tema dengan penelitian ini, baik dari aspek hadisnya maupun kajian maknanya, yakni perspektif ilmu psikologi.

2. Secara praktis

Sementara secara praktis, penelitian ini diharapkan dapat berkontribusi secara signifikan terhadap para pengkaji hadis Nabi. Tujuannya tidak lain agar tidak ada kesalahpahaman dalam mengetahui kesahihan hadis. Selain itu, penelitian ini diharapkan pula memberi dampak yang positif bagi masyarakat, terlebih bagi orang yang sedang mengalami gangguan penyakit *Obsessive Compulsive Disorder* (COD). Sehingga dengan mengetahui pemahaman tentang waswas, akhirnya dapat membantu menyembuhkan penyakit tersebut.

F. Landasan Teori

Di dalam sebuah penelitian diperlukan teori agar masalah yang dikaji dapat diidentifikasi dan dipecahkan dengan maksimal. Khusus dalam penelitian ini, obyek utama yang digunakan adalah hadis. Oleh sebab itu, aspek kualitas sanad dan matan menjadi prioritas untuk dianalisa. Adapun kualifikasi hadis sahih dalam ilmu hadis ada lima, yaitu, *muttaṣīl* atau bersambungny sanad, *‘ādil*, *ḍābiṭ*, tidak terdapat *shādh* dan *‘illat*. Sebelum masuk pada penelitian lima aspek itu tersebut, terlebih dahulu dilakukakn tiga langkah. Langkah yang pertama yaitu menghimpun seluruh sanad hadis, dan kemudian melakukan *i‘tibār al-Sanad* setelah membuat skema lengkap dari seluruh rentetan sanad. Langkah kedua yaitu mempelajari semua periwayat beserta

sighat periwayatan yang digunakan oleh mereka (perawi). Di dalam fase ini semua aspek tentang perawi dikupas tuntas, mulai dari biografi, *jarḥ wa ta'dīl* pada kitab-kitab *ṭabaqāt*, *siyār*, dan lain sebagainya. Selanjutnya langkah ketiga, yaitu menelaah kualitas perawi, khusus dari segi ke-*'ādil*-an dan ke-*dābiṭ*-annya. Maka ketika perawi tersebut diketahui seorang yang *thiqah*, maka hadis pun dapat diterima, dan ketika seorang perawi tersebut tidak *tsiqah*, maka hadis pun akan tertolak.¹²

Aspek lain yang perlu diteliti selain sanad ialah dari segi matan hadis. Salah satu kualifikasinya dalam hal ini yaitu keselarasan matan hadis dengan al-Quran, tidak kontradiksi dengan hadis sahih yang lain, susunan matan menunjukkan sabda kenabian, dan diterima oleh akal sehat.¹³

Di dalam penelitian ini ada aspek yang menjadi pusat pembahasan, yakni aspek *ma'ānī al-Ḥadīth*. Ilmu *ma'ānī al-Ḥadīth* sendiri adalah ilmu yang fokus untuk mempelajari prinsip-prinsip metodologis hadis Nabi agar pemahaman makna yang diperoleh tepat sasaran dan proporsional.¹⁴ Kemudian untuk memperluas pemahaman, dalam penelitian ini dianalisis pula pemaknaan hadis tentang waswas dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* untuk kemudian dikontekstualisasikan dengan OCD menurut ilmu psikologi.

Di dalam menggali penjelasan OCD, dalam penelitian ini menggunakan teori Reid Wilson. Menurutnya, OCD dikelompokkan menjadi empat, yakni: *cleaning* dan *washing*, *checking*, *ordering*, dan ritual. *Cleaning* dan *washing* adalah perilaku seperti

¹²Rizkiyatul Imtyas, Metode Kritik Sanad dan Matan, *Ushuluna: Jurnal Ilmu Ushuluddin*, Vol. 4, No. 1, 2018, 23.

¹³*Ibid.*, 25-26.

¹⁴Abdul Majid Khon, *Metode Takhrij dan Memahami Hadis* (Jakarta: Amzah, 2014), 134.

membersihkan atau mencuci sesuatu secara berlebihan. *Ordering* ialah perilaku di mana individu OCD akan merasa cemas ketika melihat suatu objek berantakan, baik hal-hal kecil maupun besar. *Cheking* ialah perilaku selalu mengecek sesuatu, baik hal-hal kecil maupun hal besar, baik penting maupun tidak penting. Sedangkan tipe OCD ritual ialah kebiasaan melakukan ritual-ritual di tempat dan waktu tertentu. Contohnya seperti menyembprotkan atau mengoleskan cairan *ethanol* setiap kali akan masuk ke dalam rumah. Reid Wilson dalam laman resminya merekomendasikan terapi *Cognitive Behavior Therapy* (CBT) sebagai terapi untuk gangguan OCD ini.

G. Telaah Pustaka

Di dalam sebuah penelitian diharuskan menampilkan telaah pustaka. Tujuannya agar memberikan keorisinilan penelitian itu sendiri. Adapun penelitian terdahulu mengenai perilaku *Obsessive Compulsive Disorder* (COD) atau waswas yang *support* dan relevan untuk pengembangan penelitian ini ialah:

1. Obsesif Kompulsif Dalam Perilaku Wudhu, karya Elisa Nur Yasinta, skripsi pada Fakultas Psikologi Universitas Muhammadiyah Surakarta (UMS), 2020. Skripsi ini membahas perilaku obsesif kompulsif baik dari segi teori maupun fakta di lapangan. Metode yang digunakan ialah pendekatan fenomenologi.
2. Hubungan Antara Religiustas Dengan Perilaku Obsensif Kompulsif Dalam Beribadah Pada Pria Muslim, karya ilmiah Galih Widi Sudiro. Subyek yang diteliti ialah pria muslim yang menjadi anggota Forum Halaqoh Ustadz Ihsan Fauzi.

3. Terapi Islam dan Gangguan Obsesif-Kompulsif (Studi Kasus Penerapan Terapi Rukiah di Cenlece Rajun Pasongsongan Sumenep), karya Moh. Mizan Asrori. Skripsi ini membahas tentang proses terapi ruqyah dalam menangani penyandang OCD di Cenlece Rajun Pasongsongan Sumenep. Metode yang digunakan ialah pendekatan kualitatif.
4. *Obsessive Compulsive Disorder* Pada Anak, karya Ira Aini Dania, *Jurnal Kedokteran dan Kesehatan Ibnu Sina*, Universitas Islam Sumatera Utara, Volume 25 Nomor 3, Juli-September 2017. Artikel ini membahas tentang obsesif kompulsif pada anak meliputi pendahuluan, sejarah, definisi, prevalensi dan epidemiologi, etiologi, diagnosis, gambaran klinis, perjalanan penyakit, prognosis, dan pengobatan.
5. Konstruksi Identitas Sosial Penyandang *Obsessive Compulsive Disorder*, karya Prama Yudha Amdan, *e-Jurnal Mahasiswa Fakultas Ilmu Komunikasi* Universitas Padjadjaran, Volume 1 Nomor 1 2012. Artikel ini membahas tentang konstruksi identitas para penderita OCD dalam kehidupan bermasyarakat. Metode penelitian yang digunakan ialah metode kualitatif.
6. Terapi Perilaku Kognitif untuk Menangani Gangguan Obsesif Kompulsif: Studi Kasus, karya Ary Anisa, *Seminar Asean Psychology & Humanity* Universitas Muhammadiyah Malang (UMM) 19-20 Februari, 2016. Artikel ini membahas tentang terapi perilaku kognitif atau CBT untuk menangani gangguan obsesif kompulsif. Subjek dalam studi kasus ini adalah seorang perempuan penyandang

obsesif kompulsif yang berusia 23 tahun. Metode penelitiannya melalui wawancara, observasi, dan instrument psikologi lainnya.

7. Terapi Kognitif dan Perilaku Pada Gangguan *Obsessive Compulsive*. Jurnal Mutiara Medika. Karya Waih Andan Puspitasari ini meneliti tentang seorang laki-laki remaja beragama Islam asal Minangkabau. Kebiasaannya mengulang-ulang suatu perbuatan membuat orang tuanya memutuskan untuk mengantarkannya ke rumah sakit jiwa.

H. Metodologi Penelitian

Pada saat meneliti sesuatu diperlukan adanya metode. Tujuannya di samping untuk memperoleh hasil terbaik, juga agar penelitian tersebut berlangsung secara teratur. Berikut adalah perincian metodologi dalam penelitian ini:

1. Jenis penelitian

Jenis penelitian yang digunakan ialah kualitatif. Model penelitian ini digunakan untuk menggali data secara mendalam. Sumber yang dimanfaatkan bahan pustaka (*library research*), yakni sumber yang paling utama untuk menggali informasi, konsep dan teori dari peneliti-peneliti terdahulu.¹⁵

2. Metode Penelitian

¹⁵ Mestika Zed, *Metode Penelitian Kepustakaan* (Jakarta: Yayasan Obor Indonesia Anggota IKAPI, 2008), 5.

Penelitian ini menggunakan metode deskriptif analisis. Yakni metode yang dirancang untuk mendeskripsikan peristiwa dan gejala yang terjadi.¹⁶ Pada penelitian ini akan digali pemaknaan hadis tentang OCD dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dan kemudian dikontekstualisasikan dengan ilmu psikologi. Teori yang digunakan ialah teori OCD dari Reid Wilson.

3. Sumber Data

Sumber data yang digunakan dibagi menjadi dua, yakni primer dan sekunder. Data primer yang dimaksud yaitu kitab hadis “*Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*”. Sementara untuk data sekunder sendiri ialah kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb*, dan kitab *Tahdhīb al-Kamāl*, syarah *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*, syarah *Ṣaḥīḥ Muslim*, syarah Abū Dawūd, dan kitab-kitab syarah yang lainnya. Selain kitab-kitab tersebut, digunakan juga buku-buku yang membahas tentang OCD atau waswas seperti karya Dian Noviyanti “*Kenali dan Atasi NPD, OCD, PPD*”; “*Bahaya Penyakit Was-was dan Solusinya dalam Pandangan Imam Ibnu Qayyim al-Jauziyyah*” karya Ahmad Salim Baduwailan; “*Psikologi Abnormal*” karya Sugeng Sejati; “*Terapi Waswas*” karya Prof. Moh. Ali Aziz; “*Pengantar Psikologi Abnormal*” karya Sutardjo A. Wiramihardja, dan masih banyak referensi lainnya yang berupa buku, jurnal, makalah, *website*, dan sebagainya.

4. Teknik Pengumpulan Data

¹⁶Sandu Siyoto dan Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 9.

Penelitian ini menggunakan teknik menghimpun catatan-catatan, buku-buku, kitab-kitab, dan dokumen-dokumen lainnya yang masih bersangkutan dengan topik pembahasan. Adapun teknik lainnya yaitu berupa *takhrīj al-Ḥadīth* dan *i'tibār al-Sanad* guna meneliti kualitas hadis utama, serta *ma'ānī al-Ḥadīth* untuk menggali pemaknaan hadis.

5. Teknik Analisis Data

Fokus penelitian hadis menitikberatkan pada sanad dan matan. Teknik analisis yang dipakai ialah kritik sanad yaitu "*rijāl al-Ḥadīth* dan *jarḥ wa al-Ta'dīl*". Adapun dalam menganalisis matan atau redaksi hadis, dilakukanlah pengujian dengan cara mengukurnya dengan al-Quran, dan hadis sahih yang lain.

Kemudian setelah selesai menganalisa dari segi sanad dan matan hadis yang berkaitan, dilakukanlah penelitian pemaknaan hadis berdasarkan teori *ma'ānī al-Ḥadīth* dan ilmu psikologi. Metode deskriptif dalam penelitian ini difungsikan untuk menganalisis.

I. Outline

Pembahasan dalam penelitian ini menggunakan *outline* sebagai berikut:

Bab I Pendahuluan:

- A. latar belakang,
- B. identifikasi dan batasan masalah,

- C. rumusan masalah,
- D. tujuan penelitian,
- E. manfaat penelitian,
- F. landasan teori,
- G. telaah pustaka,
- H. metodologi penelitian, dan
- I. sistematika pembahasan.

Bab II *Ma'ānī al-Ḥadīth* dan Teori Psikologi

- A. kritik hadis,
- B. teori ke-*hujjah*-an hadis,
- C. teori *ma'ānī al-Ḥadīth*,
- D. pengertian waswas dan macam-macamnya
- E. teori psikologi

Bab III Kualitas Hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147,

- A. hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*
- B. analisis kesahihan hadis,
- C. analisis ke-*hujjah*-an hadis,

Bab IV Pemaknaan Hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147 dengan Ilmu Psikologi,

- A. pemaknaan hadis *Obsessive Compulsive Disorder* dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147,
- B. kontekstualisasi pemaknaan hadis *Obsessive Compulsive Disorder* dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan ilmu psikologi.

Bab V Penutup,

- A. kesimpulan,
- B. saran.



BAB II

MA'ĀNĪ AL-ḤADĪTH DAN TEORI PSIKOLOGI

A. Kritik Hadis

Istilah kritik hadis dalam konteks bahasa Arab disebut *Naqd al-Ḥadīth*. *Naqd* menunjukkan arti analisis, penelitian, dan pengecekan. Secara etimologi, kritik sama dengan menyeleksi celah. Adapun ketika kata kritik disandingkan dengan kata hadis, itu artinya pengecekan status hadis, penelusuran hadis dari referensi lain, pemilahan hadis asli dari hadis yang palsu, serta peninjauan mendalam dari segi matan maupun sanad hadis. Pada praktiknya, tidak semua ulama hadis salaf menggunakan kata *al-Naqd* untuk meneliti atau mengkritik hadis. Akan tetapi mereka sering menggunakan istilah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl* yang artinya penelitian dari segi baik dan buruknya terhadap periwayat hadis. Muḥammad Muṣṭafā 'Azamī mengutip pendapat Abū Ḥātim al-Rāzī (w. 327 H) mengatakan bahwa *al-Naqd* berarti suatu upaya dalam memverifikasi hadis sehingga kemudian hadis yang dapat diterima (ṣaḥīḥ) dan mana hadis yang tertolak (ḍa'īf) dapat diputuskan. Begitu juga dengan perawi yang dapat dipercaya dan mana perawi yang tidak dapat dipercaya. Atas dasar ini, dapat ditarik suatu pemahaman bahwa istilah *Naqd al-Ḥadīth* sama halnya dengan istilah *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*.¹⁷

¹⁷Idri, *Studi Hadis* (Jakarta: Kencana, 2010), 275.

Mengenai urgensi kritik hadis ini ada dua alasan dari ulama. Alasan yang pertama karena kedudukan hadis dalam agama Islam sangat diperhitungkan, yakni sebagai pedoman kedua setelah Al-Qur'an. Sedangkan alasan kedua karena hadis tidak ditulis secara lengkap ppada masa Nabi SAW. hal ini yang kemudian berakibat pada munculnya hadis-hadis palsu. Di saat yang lain, hadis memang dikodifikasi dalam rentang masa yang cukup lama setelah baginda Nabi wafat. Terlebih lagi, seiring berjalannya waktu, penulisan hadis bervariasi, baik dari segi metode penulisan maupun klasifikasinya. Alasan ini cukup kuat untuk menyatakan bahwa kritik hadis amat dibutuhkan untuk menjaga kemurnian hadis-hadis Nabi SAW.¹⁸

Di dalam studi kritik hadis, fokus penelitiannya ada dua, yakni sanad dan matan. Keduanya amat diperhitungkan karena akan menentukan kualitas sebuah hadis apakah sahih, hasan dan daif.

1. Kritik Sanad

Secara bahasa sanad berarti sandaran. Sedangkan secara istilah, sanad adalah rentetan atau silsilah para perawi sehingga sampai pada matannya. Atau dalam bahasa lain, sanad adalah akses yang menghubungkan pada sebuah matan hadis, yakni mulai dari *muhkarrihij* hingga sahib al-matan yang pertama.¹⁹ Objek kajian sanad pribadi setiap periwayat dalam rentetan sanad

¹⁸Moh. Anwar, *Ilmu Musthalah Hadis* (Surabaya: Al-Ikhlas, 1981), 4.

¹⁹Muhammad Hadi Sucipto, et al., *Metodologi Penelitian Hadis* (Surabaya: IAIN Sunan Ampel Press, 2013), 64.

serta hubungan antara guru dan murid secara terstruktur (*Taḥammul wa al-Adā'* dalam istilah ilmu hadis).²⁰

Pada umumnya, mayoritas ulama sepakat dalam menentukan hadis apa yang menjadi objek kritik sanad. Dalam hal ini mereka memutuskan bahwa yang dapat diteliti ialah hadis *aḥad*, tidak dengan hadis mutawatir. Sebab hadis mutawatir dikategorikan sebagai hadis yang tidak diragukan keotentikannya, sedangkan hadis *aḥad* masih perlu diuji tingkat keasliannya.

a. Kriteria Kesahihan Sanad Hadis

Di dalam proses penelitian kesahihan sanad hadis terdapat kriteria khusus yang harus diperhatikan oleh para peneliti. Sebab tidak semua *mukharrij* mempunyai pendapat yang sama. Misalnya, Imam Bukhari dan Imam Muslim berbeda dari sudut pandang keharusan bersambungannya suatu sanad. Dalam hal ini Imam Bukhari mengharuskan adanya pertemuan (*al-Liqa'*) secara langsung antara guru dengan murid walaupun hanya satu kali, di mana sang murid mendengar langsung sebuah hadis dari guru tersebut. Selain itu al-Bukhari juga mengharuskan persamaan masa hidup (*al-Mua'asharah*) antara guru dan murid. Sedangkan Imam Muslim tidak mewajibkan pertemuan secara langsung seperti pendapat Imam Bukhari. Akan tetapi

²⁰Utang Ranuwijaya, *Ilmu Hadis* (Jakarta: Gaya Media Pertama, 1996), 93.

Imam Muslim hanya mewajibkan kesamaan zaman antara murid dengan guru.²¹

Adapun cara yang harus dilakukan oleh seorang peneliti hadis untuk mengetahui apakah sebuah rentetan sanad bersambung ialah mencermati atau menganalisis setiap biografinya secara detail, yakni meliputi tempat, tanggal lahir dan tanggal wafat serta kredibilitas masing-masing.²²

Lebih detail lagi para ulama mutakhir merumuskan kriteria khusus mengenai syarat sebuah hadis dapat dikategorikan sahih. Salah satunya adalah Abū ‘Amr ‘Uthmān Ibn ‘Abd al-Raḥman ibn al-Ṣalāḥ al-Shahrazūrī atau yang lebih dikenal sebagai Ibnu Ṣalāḥ (w. 577 H/1245). Kriteria-kriteria yang dimaksud antara lain *Ittiṣāl al-Sanad* atau bersambungannya sanad kepada Nabi SAW, perawi yang ‘*ādil* dan *dābiṭ*, dan juga terbebasnya matan dari *shādh* dan ‘*illāt*.²³ Lebih rinci lagi, sebagian ulama menjelaskan sebagai berikut:

1) *Muttaṣīl*

Sanad yang sedang diteliti harus bersambung (*muttaṣīl*) mulai dari paling bawah, yakni *mukharrīj* hingga sahabat Nabi. Ada hal-hal yang perlu diperhatikan, yaitu:

²¹Umi Sumbulah, *Kajian Kritis Ilmu Hadis* (Malang: Uin Maliki, 2010), 104.

²²Kamaruddin Amin, *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis* (Jakarta: Mizan, 2009) 21.

²³Maḥmūd Ṭaḥḥān, *Taysīr Muṣṭalaḥ al-Ḥadīth* (Surabaya: Toko Kitab Hidayah, 1985), 31.

a) Lambang periwayatan.

Bentuk-bentuk periwayatan ada yang merincinya menjadi delapan, yaitu: 1) *Sama'* atau bentuk periwayatan hadis yang diiringi pendiktean dari catatan berupa buku-buku, hafalan, dan sebagainya. Jenis yang terbilang periwayatan secara sederhana ini dapat berupa *sami'tu*, *anba'anḍ*, atau *ḥaddathani*, 2) *Qirā'ah* atau bentuk periwayatan di mana seorang murid membacakan hadis yang diperoleh di hadapan gurunya. Lumrahnya berbunyi *qara'tu ala*, atau yang lebih umum lagi, *akhbaranī*, 3) *Ijāzah* atau periwayatan di mana seorang murid sudah diizinkan oleh gurunya untuk menyampaikan hadis-hadis yang telah dikumpulkan oleh guru tersebut. Contohnya seperti *ajāzanī*, 4) *Munāwalah* atau periwayatan di mana seorang murid telah memperoleh hadis serta izin dari penghimpunnya dengan tujuan untuk disebarkan. Contohnya seperti *akhbaranī*, 5) *Mukātabah*, di mana seorang murid mendapatkan hadis secara tertulis, baik diterima dalam bentuk surat atau diterima secara langsung, baik gurunya mengizinkan untuk menyebarkan hadis tersebut atau tidak, 6) *I'lām al-Rāwī*, yakni pernyataan ulama hadis tentang seorang perawi bahwasanya ia

mendapatkan hadis dari perawi lain tanpa diberi izin untuk meriwayatkan hadis tersebut. Contohnya seperti *akhbaranī* atau *‘an*, 7) *Waṣiyyah*. Dalam hal ini seorang perawi mendapatkan sebuah hadis dari karya gurunya ketika guru tersebut wafat. Kehendak tersebut ia lakukan dengan kemauannya sendiri. Contohnya seperti *akhbaranī waṣiyyatan* atau yang lebih ringkas seperti *waṣānī*, 8) *Wijādah*. Istilah ini khusus untuk buku hadis milik seorang ulama yang telah meninggal dunia ditemukan oleh seorang murid. Proses pengambilan hadis tersebut tidak mengikuti prosedur yang berlaku. Contohnya seperti *wajadtu*, *qāla*, *ḥaddithu*, dan *akhbirtu*.²⁴

Setiap lambang periwayatan di atas mempunyai akurasi arti yang berbeda-beda. Misalnya, lambang *sami‘tu*, *sami‘nā*, *ḥaddathanī*, *ḥaddathanā* dinilai lebih unggul dibandingkan dengan lambang *‘an* atau *‘annā* karena dianggap terjadi sebuah pertemuan antara perawi dengan gurunya secara langsung.

b) Hubungan perawi dengan *ṣiḥat* periwayatannya.

²⁴Kamaruddin Amin, *Menguji...*, 22-23.

Tidak dapat dipungkiri lagi, seseorang yang meriwayatkan hadis Nabi harus terdiri dari orang-orang yang memiliki kredibilitas tinggi. Maka periwayat yang *thiqah* lebih diunggulkan ketimbang periwayat yang tidak *thiqah*. Oleh sebab itu, perawi yang dinilai tidak *thiqah* harus ditelusuri lagi tingkat ke-*dābiṭ*-an dan keadilannya. Karena jika ternyata dapat dibuktikan bahwa dirinya tidak *thiqah*, lambang *sami'tu* pun tidak akan memberi pengaruh, dan hadis yang diriwayatkannya tidak dapat diterima.

2) Keadilan perawi

Ibnu Salah, seorang ulama hadis kontemporer menyebutkan kriteria perawi adil di antaranya yaitu Islam, '*āqil, bāligh*, menjaga *murū'ah* (moral), dan juga tidak *fāsiq*.

Adapun langkah-langkah yang harus dilakukan seorang peneliti sanad hadis ialah melihat kemasyhuran perawi di masanya, serta keutamaannya menurut para kritikus hadis.

Salah satu contoh dari perawi yang dimaksud di sini ialah Mālik ibn Anas, Sufyān al-Thawrī, Imām Shāfi'ī, dan Imām Bukhārī.

Langkah lainnya yaitu merujuk pada pandangan para kritikus hadis tentang kredibilitas perawi yang sedang diteliti. Hal ini dikarenakan para kritikus hadis adalah orang-orang yang

lebih dulu meneliti biografi perawi dibandingkan para peneliti masa kini. Pendekatan seperti ini dalam ilmu hadis dikenal dengan sebutan ilmu *jarh wa ta'dil*.²⁵

Persoalan yang sering ditemukan dalam proses *jarh wa ta'dil* ialah perbedaan penilaian dari para kritikus hadis. Guna mengatasi persoalan tersebut, maka kemudian ulama merumuskan kaidah-kaidah *jarh wa ta'dil*. Kaidah pertama ialah mendahulukan *ta'dil* (menilai adil) dari pada *jarh* (menilai cacat). Kaidah ini tidak diikuti oleh semua ulama hadis. Sebagian dari mereka menganggap kaidah ini hanya diikuti oleh kritikus hadis yang hanya mengetahui keadilannya saja tetapi tidak dengan kecacatannya. Kaidah yang kedua ialah sebaliknya, yakni mendahulukan *jarh* dari pada *ta'dil*. Kaidah ini merupakan kaidah yang lebih berhati-hati. Kaidah yang ketiga ialah ketika ada perselisihan pendapat antara kritikus hadis tentang seorang perawi apakah dijarh atau di-*ta'dil*. Maka yang dipilih *ta'dil*. Sebab untuk menyatakan seorang perawi cacat membutuhkan bukti-bukti yang valid. Jika bukti *jarh* jelas, maka yang didahulukan adalah penilaian *jarh*. Kaidah keempat ialah penilaian yang didasarkan pada kritikus itu sendiri.

²⁵Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis...*, 63.

Apabila seorang kritikus yang menilai *jarh* perawi tersebut seorang kritikus yang lemah, maka penilaiannya tidak dapat diterima jika perawi yang diteliti lebih *thiqah* darinya. Kaidah yang kelima ialah jika terdapat kesamaan nama pada perawi yang sedang diteliti dengan perawi yang lainnya, sementara itu kritikus hadis menilainya cacat, maka penilaian tersebut tidak dapat diterima. Kaidah yang keenam atau yang terakhir ialah penilaian *jarh* tidak dapat diterima apabila antara kritikus hadis dengan perawi terdapat permusuhan. Hal ini dikarenakan permusuhan dapat membuat penilaian tidak objektif karena dikhawatirkan ada indikasi kebencian.²⁶

3) Ke-*ḍābiṭ*-an perawi

Ḍābiṭ menurut Imam ‘Ajjāj Al-Khaṭīb ialah intensitas intelektual perawi hadis dalam menerima, memahami, menjaga, dan menyampaikan kembali sebuah hadis. Hafalan yang kuat menjadi aspek penting agar seorang perawi bisa disebut sebagai orang yang *ḍābiṭ*. Sebab hafalan adalah bagian penting dalam sebuah periwayatan hadis. Ketika hafalannya kuat maka hadis yang disampaikan juga sempurna. Begitu juga sebaliknya, perawi yang kualitas hafalannya buruk akan menodai

²⁶Suryadi, *Metodologi Ilmu Rijalil Hadis* (Yogyakarta: Madani Pustaka Hikmah, 2003), 40-42.

keotentikan hadis. Dampaknya hadis yang diriwayatkan olehnya akan ditolak.²⁷

Metode yang digunakan dalam penelitian ke-*dābiṭ*-an perawi ada dua. Pertama, merujuk pada penilaian atau pendapat para kritikus hadis. Sedangkan metode yang kedua ialah membandingkan kesesuaian hadis yang diriwayatkan dengan hadis lain yang satu tema, baik dari segi redaksi maupun maknanya saja.²⁸

2. Kritik Matan

Matan secara etimologi (bahasa) ialah *mā ṣaluba wa irtifā'a min al-Arḍi* yang artinya tanah yang meninggi. Adapun definisi secara terminologi (istilah), matan adalah lafaz-lafaz hadis yang memiliki arti-arti tertentu. Di dalam penelitian hadis, sebuah matan disebut sahih jika persyaratan-persyaratan yang telah disepakati oleh para ulama, yakni bebas dari *shādh* dan *'illāt* sudah terpenuhi.²⁹

Matan merupakan unsur sebuah hadis (selain sanad) yang amat penting untuk diteliti dengan baik. Sebab eksistensi sebuah matan dapat berpengaruh terhadap tingkat ke-*hujjah*-an sebuah hadis. Sebagai ulama

²⁷Mahmud al-Thahan, *Metodologi Kitab Kuning: Melacak Sumber, Menelusuri Sanad dan Menilai Hadith*, terj. Imam Ghazali Said (Surabaya: Diantama, 2007), 141.

²⁸Kamaruddin Amin, *Menguji...*, 24.

²⁹M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis Nabi* (Jakarta: Bulan Bintang, 2007), 116.

hadis, di antaranya al-Khaṭīb al-Baghdādī menuturkan tolak ukur kesahihan sebuah matan hadis sebagai berikut:

- a. Selaras dengan akal sehat
- b. Selaras dengan hukum di dalam al-Qur'an yang *muḥkam*
- c. Selaras dengan hadis-hadis yang mutawatir
- d. Tidak menyalahi amalan yang telah disepakati oleh ulama terdahulu (salaf)
- e. Tidak bersebrangan dengan dalil-dalil yang sudah pasti.
- f. Selaras dengan hadis-hadis *aḥad* yang tingkat kesahihannya lebih diunggulkan.³⁰

Pendapat yang lebih praktis dikemukakan oleh Imam Ibnu al-Jawzī. Ia berpendapat bahwa parameter kesahihan matan hadis ialah apabila mantannya selaras dengan akal sehat dan pokok agama. Sebab jika ternyata bertentangan maka hadis tersebut digolongkan sebagai hadis palsu.³¹ Berkenaan dengan pembahasan hadis palsu ini, para ulama merinci kriteria hadis palsu sebagai berikut:

- a. *Uslūb* bahasanya rancu. Sebab mustahil Nabi memiliki bahasa yang rancu.
- b. Substansi hadis tersebut tidak dapat diterima oleh akal sehat sehingga sukar untuk dijelaskan secara gamblang.

³⁰Umi, *Kajian Kritis...*, 189.

³¹M. Syuhudi Ismail, *Metodologi...*, 118.

- c. Substansi hadis tersebut bertolak belakang dengan tujuan pokok syariat Islam.
- d. Substansi hadis tersebut bertolak belakang dengan *sunnatullah*.
- e. Substansi hadis tersebut menyalahi kebenaran sejarah.
- f. Substansi hadis tersebut bertolak belakang dengan *naṣ* al-Qur'an dan hadis mutawatir.
- g. Substansi hadis tersebut janggal ketika diukur dengan parameter ajaran Islam.³²

Uraian tentang konsep kesahihan matan dan sanad tersebut penting untuk dipahami dengan cermat oleh para peneliti hadis. Sebab konsep-konsep tersebut merupakan tolak ukur yang dapat dijadikan pegangan sehingga sangat mempengaruhi hasil dari upaya penelitian terhadap hadis Nabi SAW.

B. Ke-hujjah-an Hadis

Hadis jika ditinjau dari sisi kuantitasnya dikelompokkan menjadi dua, yakni hadis *mutawātir* dan hadis *aḥad*. Menurut istilah, hadis *mutawātir* ialah hadis yang diriwayatkan oleh sejumlah perawi yang menurut kebiasaan mereka tidak mungkin melakukan dusta dari keseluruhan sanad (mulai awal hingga akhir sanad).³³ Dalam meriwayatkan hadis tersebut mereka bersandar pada sesuatu yang dapat diketahui

³²*Ibid.*, 119.

³³Nuruddin 'Itr, *Ulumul Hadis* (Bandung: Remaja Rodaskarya Offset, 2012), 119.

seperti indra pendengaran, penglihatan, dan sebagainya. Sedangkan hadis *aḥad* kebalikan dari hadis *mutawātir*, yakni hadis yang tidak memiliki kriteria hadis *mutawātir*.³⁴

Hadis *mutawātir* merupakan hadis yang sudah tidak dikhawatirkan lagi kesahihannya. Maka tidak diperlukan lagi melakukan penelitian lebih lanjut apakah dapat dijadikan hujjah atau tidak. Hal serupa tidak berlaku bagi hadis *aḥad*. Sebab hadis *aḥad* tingkat ke-hujjah-annya berbeda-beda. Dalam hal ini dikerucutkan menjadi dua macam, yakni hadis *maqbul* dan hadis *mardūd*. Secara istilah, hadis *maqbul* ialah hadis yang syarat-syarat penerimaannya telah lengkap (sanad bersambung, perawi 'ādil dan ḍābiṭ, dan matan bebas dari *shādh* dan 'illāt). Sedangkan hadis *mardūd* ialah kebalikan dari hadis *maqbul*. Pada pembahasan yang lebih lanjut, hadis *maqbul* dibagi menjadi dua, yakni sahih dan hasan. Sementara hadis *mardūd* dibagi menjadi *ḍāif* dan *mauḍū'*.³⁵

1. Ke-hujjah-an Hadis Sahih

Secara bahasa, *ṣaḥīḥ* berarti sah, sehat, selamat, dan sempurna. Kata sahih menurut ulama merupakan antonim dari kata *sā'im* (sakit). Sedangkan *ṣaḥīḥ* secara istilah (dalam terminologi hadis) adalah hadis yang sanadnya bersambung, 'ādil dan ḍābiṭ seluruh perwainya (hingga sampai pada Nabi), serta terbebas dari *shādh* dan 'illāt. Definisi tersebut merupakan definisi hadis

³⁴Muhammad Yahya, *Ulumul Hadis: Sebuah Pengantar dan Aplikasinya* (Sulawesi: PT. Syahadah, 2016), 18.

³⁵Zainul Arifin, *Ilmu Hadis (Histori dan Metodologis)* (Surabaya: Pustaka al-Muna, 2014), 156.

sahih menurut mayoritas ulama hadis, antara lain Imam Ibnu Hajar al-‘Asqalānī.³⁶

Hadis sahih dalam studi ilmu hadis dibagi lagi menjadi dua macam, yakni *ṣaḥīḥ li dhātihī* dan *ṣaḥīḥ li ghayrihī*. Secara bahasa, *ṣaḥīḥ li dhātihī* ialah hadis yang sudah sahih berdasarkan zatnya, yakni tanpa bantuan dari hadis lain. Sementara secara istilah, hadis tersebut sanadnya *muttaṣīl* mulai dari sanad yang pertama hinggg sanad yang terakhir, perawinya ‘*ādil* dan *ḍābiṭ*, dan matannya bebas dari *shādh* dan ‘*illāt*.³⁷

Berbeda dari *ṣaḥīḥ li dhātihī*, hadis *ṣaḥīḥ li ghayrihī* adalah hadis yang mulanya hasan (*li dhātihī*), namun ketika ada riwayat yang serupa atau yang lebih kuat dari jalur riwayat yang lain, maka hadis hasan tersebut terangkat kualitasnya menjadi *ṣaḥīḥ li ghayrihī*. Ke-*hujjah*-an hadis tersebut pun seketika menjadi lebih kuat, sehingga dapat dijadikan sandaran ketika menetapkan hukum syariat.³⁸

Berkaitan dengan hadis *aḥad* ini, terdapat perbedaan pendapat di antara mayoritas ulama ketika menyangkut bidang akidah. Sebagian dari mereka menegaskan bahwa akidah hanya dapat diambil dari al-Qur’an dan hadis-hadis yang mutawatir. Sebab kedua dasar tersebut adalah dalil yang tarafnya sampai pada tingkat pasti (*qaṭ‘ī*). Sedangkan untuk hadis-hadis *aḥad*, para ulama masih

³⁶Idri, *Studi Hadis...*, 157.

³⁷Qadir Hassan, *Ilmu Mushtalah Hadis* (Bandung: Diponegoro, 2007), 29.

³⁸Nuruddin ‘Itr, *Ulumul Hadis...*, 270.

memperselisihkan apakah dia bisa sampai pada tingkatan yakin (*qaṭ'ī*) atau hanya berstatus dugaan (*ẓannī*). Maka dalam hal ini, mereka yang menganggap hadis *aḥad* bisa sampai pada status *qaṭ'ī* menjadikan hadis tersebut sebagai hujjah bahkan ketika menyangkut persoalan akidah. Sementara ulama yang tidak menerima argumen hadis *aḥad* bisa berstatus *qaṭ'ī* tidak menjadikan hadis tersebut sebagai landasan atas dasar-dasar akidah.³⁹

Apabila perbedaan pendapat tersebut dipetakan, setidaknya ada tiga pendapat. Pendapat yang pertama menyatakan bahwa hadis *aḥad* yang sahih tidak ada yang berstatus *qaṭ'ī*. sehingga hadis tersebut hanya boleh dijadikan sebagai hujjah dalam masalah selain akidah. Pendapat yang kedua menyatakan bahwa hadis *aḥad* yang sahih dapat dijadikan hujjah apabila bersumber dari kitab Bukhari dan Muslim. Sebab hadis-hadis tersebut berstatus *qaṭ'ī*. Sedangkan pendapat yang ketiga menyatakan bahwa semua hadis sahih, tanpa membeda-bedakan apakah bersumber dari kitab Bukhari dan Muslim atau bukan, adalah hadis yang berstatus *qaṭ'ī*. Salah satu ulama yang berpegang pada pendapat ini ialah Ibnu Ḥazm.⁴⁰

Ibnu Ḥazm berpendapat demikian karena baginya tidak ada alasan atau keterangan yang sah, yang membeda-bedakan ke-hujjah-an hadis sahih berdasarkan siapa perawinya. Selain Ibnu Ḥazm, terdapat juga beberapa ulama hadis dari kalangan Sunni yang berpendapat demikian. Hal tersebut

³⁹Idri, *Studi Hadis...*, 175.

⁴⁰Ibid., 175.

dikarenakan hadis sahih ialah hadis yang wajib diyakini keasliannya. Hadis sahih adalah hadis yang rasional, dan hanya diputuskan tingkat kesahihannya oleh orang-orang yang luas pemahamannya, terutama di bidang ilmu hadis yang meliputi kajian kritik sanad dan kritik matan.⁴¹

Berdasarkan macam-macam pendapat ulama tentang ke-*hujjah*-an hadis sahih di atas, akhirnya dapat disimpulkan bahwa semua hadis sahih, baik yang *mutawātir* atau *aḥad*: *ṣaḥīḥ li dhātihī*, dan *ṣaḥīḥ li ḡhayrihī*, semuanya dapat dijadikan hujjah ketika menyangkut persoalan selain akidah. Sementara untuk persoalan akidah sendiri masih terdapat silang pendapat dari berbagai kalangan para ulama.

2. Ke-*hujjah*-an Hadis Hasan

Definisi *ḥasan* secara etimologi ialah segala sesuatu yang disukai dan dicondongkan oleh nafsu. Sementara definisi *ḥasan* secara istilah terdapat beberapa perbedaan dari ulama hadis. Perbedaan tersebut dikarenakan posisi hadis *ḥasan* berada di tengah-tengah, yakni antara *ṣaḥīḥ* dan *ḍaʿīf*. Definisi pertama dikemukakan oleh Imam al-Tirmizī (pencetus hadis hasan). Ia berpendapat bahwa hadis hasan merupakan hadis yang diriwayatkan dari dua jalur, tidak terdapat *shādh*, dan perawinya tidak ada tuduhan berdusta. Namun demikian, dalam hadis tersebut ada perawi yang kualitas hafalannya

⁴¹Abu Hazm Al Hadi, *Studi Al-Hadith* (Jember: Pena Salsabila, 2008), 136.

kurang kuat sehingga kalah dengan perawi yang lainnya yang lebih kuat hafalannya.⁴²

Pendapat lain datang dari Imam al-Khattāb. Ia berpendapat bahwa hadis hasan adalah hadis yang jalurnya diketahui, perawinya terkenal dan tidak ada kejanggalan tentangnya dari ulama lain, serta hadisnya dipakai oleh ulama-ulama fikih. Pendapat ini dianggap kontroversi oleh ulama-ulama hadis yang lain.⁴³

Sedangkan Ibnu Hajar al-‘Asqalānī mengemukakan bahwa pada dasarnya istilah hadis hasan ini identik dengan hadis yang perawinya ‘*ādil*, sanad hadisnya bersambung, dan matannya bebas dari *shādh* dan ‘*illat* sebagaimana hadis sahih. Hanya saja pada hadis tersebut terdapat perawi yang tingkat kekuatan hafalannya lemah, sehingga yang semula hadisnya sahih turun menjadi hadis *ḥasan li dhātihī*. Maka kesimpulannya, Ibnu Hajar mengakui hadis hasan sebagai hadis yang memiliki lima kriteria seperti hadis sahih. Akan tetapi pada aspek da’if lah yang membuat hadis sahih dan hasan memiliki perbedaan yang khusus. Maka hal inilah yang melatarbelakangi mengapa hadis hasan disebut sebagai hadis yang kedudukannya berada di antara hadis sahih dan hadis da’if.⁴⁴

⁴²Ibid., 142.

⁴³Mahmud Thahan, *Dasar-dasar Ilmu Hadis* (Jakarta: Ummul Qura), 55.

⁴⁴Ibid., 55-56.

Adapun ke-*hujjah*-an hadis hasan dalam hal ini dibedakan ke dalam dua kategori, yakni hadis *ḥasan li dhātihī* dan hadis *ḥasan li ghayrihī*. Hadis *ḥasan li dhātihī* ialah hadis yang memiliki sanad *muttaṣīl* mulai dari awal hingga akhir, diriwayatkan oleh perawi adil dan dabit (yang tingkat ke-*dābiṭ*-annya rendah), dan matannya terbebas dari *shādh* dan '*illat*. Derajat hadis ini sewaktu-waktu dapat ditingkatkan menjadi *ṣaḥīḥ li ghayrihī* jika ditemukan hadis serupa yang menguatkan, karena faktor *muttabi*' dan *shawāhid*.⁴⁵

Hadis *ḥasan li ghayrihī* berbeda dengan hadis *ḥasan li dhātihī*. Jika hadis *ḥasan li dhātihī* merupakan hadis yang kualitasnya naik menjadi *ṣaḥīḥ li ghayrihī*, maka hadis *ḥasan li ghayrihī* di sini berasal dari hadis *ḍa'īf* yang kemudian kualitasnya terangkat. Namun syarat yang harus dipenuhi antara lain: 1) hadis tersebut memiliki jalur lain, baik satu maupun lebih, di mana hadis dari jalur lain tersebut merupakan hadis yang lebih kuat; 2) tidak diriwayatkan oleh orang-orang yang fasik atau pendusta. Hadis tersebut diklaim lemah karena faktor kurang kuatnya hafalan sang perawi, hadisnya *majhūl* (perawinya tidak diketahui), atau sanadnya terputus. Ketika sebuah hadis sudah dinyatakan hasan, baik *li dhātihī* maupun *li ghayrihī*, maka hadis tersebut bisa dijadikan *hujjah*.⁴⁶

Persoalan tentang ke-*hujjah*-an hadis hasan ini mendapatkan perhatian dari jumhur ulama. Sebagian ulama hadis ulama hadis menyebutkan bahwa

⁴⁵Qadir Hassan, *Ilmu Musthalah...*, 71.

⁴⁶Idri, *Studi Hadis...*, 175.

hadis hasan, baik itu *ḥasan li dhātihī* maupun *ḥasan li ghayrihī*, ke-*hujjah*-annya sama dengan ke-*hujjah*-an hadis sahih sekalipun derajatnya berbeda. Di antara ulama tersebut adalah Imam Ibnu Ḥibbān, Imam Al-Ḥākim, dan Imam Ibnu Khuzaymah. Pendapat berbeda disuarakan oleh al-Khattab, di mana ia hanya menganggap hadis *ḥasan li dhātihī* sebagai hadis yang dapat dijadikan *hujjah*. Sementara pada hadis *ḥasan li ghayrihī* tidak demikian. Adapun sumber rujukan yang banyak memuat hadis hasan diantaranya seperti kitab Sunan al-Tirmizī, Sunan al-Dāruqutnī dan Sunan Abū Dawūd.⁴⁷

C. Teori *Ma'ānī al-Ḥadīth*

Pada dasarnya, ilmu *ma'ānī al-Ḥadīth* telah ada semenjak zaman Nabi SAW, terutama ketika baginda Nabi diangkat menjadi utusan. Namun, di masa tersebut, para sahabat tidak mendapatkan kesulitan dalam memahami sabda Nabi. Sebab mereka dapat bertanya langsung kepada Nabi SAW. Selain itu, bahasa Arab sebagai bahasa asli orang Arab memungkinkan mereka untuk dapat mencerna kalimat-kalimat Arab dengan sangat mudah. Maka tidak jarang ketika Nabi bersabda, mereka langsung memahaminya dengan baik. Pada era generasi selanjutnya, kajian ilmu *ma'ānī al-Ḥadīth* juga belum mendapatkan perhatian khusus dan belum berdiri sendiri sebagai suatu cabang keilmuan. Alasannya tidak lain karena pada saat itu para ulama *mutaqaddimin* fokus pada kajian keorisinalan hadis sebagai sabda Nabi SAW.⁴⁸

⁴⁷ Abu Azam al Hadi, *Studi al-Hadith* (Jember: Pena Salsabila, 2008), 148.

⁴⁸ Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis: Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 1.

Berkenaan dengan tata cara memahami hadis, Yūsuf al-Qardāwī memberikan langkah-langkah agar pemahaman makna yang dihasilkan akurat. Langkah-langkah tersebut sebagai berikut:⁴⁹

1. Menjadikan al-Qur'an sebagai tolak ukur.
2. Mengumpulkan hadis lainnya yang satu tema.
3. Menggunakan cara *al-Jam'u* (menggabungkan) atau *tarjīh* (menggambil hadis yang lebih kuat) ketika bertemu dengan hadis yang diperdebatkan.
4. Menggunakan *asbāb al-Wurūd* sebagai penunjang untuk memahami latar belakang munculnya hadis.
5. Memahami perbedaan antara tujuan yang tetap dengan sarana yang berubah.
6. Memahami perbedaan antara hadis yang bermakna sebenarnya dengan hadis makna yang menggunakan makna majaz.
7. Membedakan alam nyata dengan alam ghaib.
8. Memastikan arti yang terkandung dalam lafaz-lafaz hadis.

Selain Yūsuf al-Qardāwī, cendekiawan muslim asal Indonesia, Muhammad Zuhri juga memberikan panduan terkait tata cara memaknai hadis sebagai berikut:⁵⁰

1. Menjadikan bahasa sebagai metode pendekatan, yakni:
 - a. Menggunakan riwayat *bi al-Ma'nā* sebagai solusi apabila ada lafaz-lafaz yang rumit.

⁴⁹Yūsuf al-Qardāwī, *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, terj: Muhammad al-baqir (Bandung: Karisma, 1997), 92.

⁵⁰Muh. Zuhri, *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis* (Yogyakarta: Lesfi, 2003), 54.

- b. Menjadikan ilmu *gharīb al-Hadīth* sebagai metodologi dalam mencari makna asing.
 - c. Mencermati kandungan matan hadis sehingga dapat diketahui apakah makna yang terkandung merupakan makna *majāzī*, *haqīqī*, atau menyimpan *asbāb al-Wurūd*.
2. Memanfaatkan metode induktif sebagai metode penalaran, yakni:
- a. Menjadikan al-Qur'an dan hadis yang sahih sebagai acuan.
 - b. Memahami kandungan matan menggunakan pendekatan sains.
3. Memanfaatkan metode deduktif, yakni:
- a. Mempertimbangkan hadis dengan kandungan al-Qur'an. Sebab tidak ada hadis sahih yang bersebrangan dengan ajaran al-Qur'an.
 - b. Menghimpun hadis-hadis yang satu tema dengan hadis utama yang sedang diteliti.
 - c. Memahami matan hadis dengan mencermati lafaznya.
 - d. Memahami posisi Nabi SAW ketika beliau menyampaikan sabdanya.

D. Pengertian Waswas dan Macam-macamnya

Di dalam buku Terapi Waswas karya Prof. Ali Aziz, waswas didefinisikan sebagai bisikan dalam hati yang mengarah kepada perbuatan dosa atau kebimbangan terhadap sesuatu. Definisi lain disebutkan dalam kitab '*Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*' bahwasanya waswas adalah keragu-raguan terhadap sesuatu di mana individu mengalami kecemasan karena waswas tersebut menetap. Secara garis besar, Prof. Ali

Aziz dalam karyanya menyebut waswas terbagi ke dalam tiga macam, yakni keimanan, ibadah, dan sosial.

Waswas dalam masalah keimanan dapat berupa keraguan terhadap keberadaan Allah, tempat tinggal Allah, siapa yang menciptakan Allah, dan sebagainya. Kasus ini dapat saja dialami oleh orang muallaf, di mana ia meragukan status keislamannya sehingga membuatnya meminta ikrar ulang untuk memantapkan status keislamannya tersebut.

Waswas dalam masalah ibadah bermacam-macam bentuknya. Umumnya waswas ini berkaitan dengan masalah suci dan najis, tata cara berwudu, mandi, salat, dan sebagainya. Waswas dalam masalah ibadah ini bisa dikatakan sebagai waswas yang mudah sekali berkembang. Misalnya, waswas dalam bersuci dari hadas berkembang ke waswas wudu, mandi, salat, bahkan hingga ketepatan dalam membaca Alquran. Sehingga berdampak pada pengulangan bacaan secara berulang-ulang.

Sedangkan waswas dalam sosial dapat berupa hal-hal yang berkaitan dengan kehidupan sehari-hari seperti kebimbangan dalam sah atau tidaknya akad nikah, talak, tentang ketepatan penguncian rumah, almari, mobil, dan sebagainya. Masih banyak contoh yang lainnya mulai dari yang sepele hingga yang berarti. Dalam sebuah kasus, ada wanita yang berusia sekitar empat puluh tahun tidak kunjung menikah karena selalu membatalkan rencana pernikahannya. Hal tersebut ia lakukan karena waswas terhadap calon suaminya.⁵¹

⁵¹Moh. Ali Aziz, *Terapi Waswas* (Surabaya: UIN Sunan Ampel Press, 2020), 1-5.

Sebab-sebab munculnya waswas menurut Prof. Ali Aziz sedikitnya ada enam, yakni:

1. miskin ilmu agama
2. rapuhnya ketahanan iman
3. kurang aktif dalam bergaul dan suka menyendiri
4. banyak melakukan maksiat
5. kurang khusyu' dalam salat sehingga mudah didatangi setan Khinzib
6. trauma terhadap kejadian atau peristiwa negative di masa lampau⁵²

E. Teori Psikologi

Psikologi menurut Dr. Singgih Dirga Gunarsa⁵³ ialah suatu ilmu yang mempelajari tingkah laku manusia. John Broadus Watson, seorang psikolog asal Amerika Serikat juga mendefinisikan bahwa psikologi ialah ilmu yang mempelajari tingkah laku yang tampak dengan cara menggunakan metode observasi yang objektik terhadap jawaban dan rangsangan.⁵⁴

Obsessive Compulsive Disorder (OCD) dalam ilmu psikologi masuk ke dalam pembahasan psikologi abnormal. Psikologi Abnormal ialah suatu cabang ilmu yang mempelajari reaksi pribadi yang menyimpang, sakit, dan terganggu. Cabang ilmu yang

⁵²Ibid.,

⁵³Guru besar di bidang psikologi Universitas Indonesia (UI), (w. 2015).

⁵⁴Abu Ahmadi, *Psikologi Umum* (Jakarta: PT Rineka Cipta, 1998), 4.

satu ini membahas seluk beluk perilaku abnormal serta upaya-upaya dalam menanganinya.⁵⁵

1. Teori OCD Reid Wilson

Reid Wilson adalah seorang psikolog terkemuka yang mempunyai kapabilitas dalam penanganan gangguan kecemasan. Pada tahun 1977 ia mendapatkan gelar Master dalam bidang psikologi konseling dari Universitas Antiokhia, dan di tahun 1980 menyabet gelar Ph.D dari Fielding Graduate University. Selain itu ia pernah aktif sebagai anggota *Associate Professor Psikiatri di University of North Carolina School of Medicine*, dan juga pernah menjabat sebagai ketua program konferensi nasional pada gangguan kecemasan sejak tahun 1988 hingga 1991.⁵⁶ Dia juga tercatat sebagai anggota klinis pendiri dari Asosiasi Kecemasan dan Depresi Amerika (ADAA) serta anggota asosiasi untuk terapi perilaku kognitif (ABCT). Wilson telah meluncurkan situs gratis di internet bernama “www.anxieties.com”. Situs tersebut menjadi yang terbesar di internet untuk gangguan kecemasan dan OCD. Ia melayani hingga 110.000 orang dalam setiap bulannya.⁵⁷ Karya-karyanya dalam 30 terakhir telah diterbitkan dalam sembilan bahasa. Di antara karya-karyanya yaitu *Facing Panic: Self-help For People With Panic Attacks*, dan *Don't Panic: Taking*

⁵⁵Sugeng Sejati, *Psikologi Abnormal* (Yogyakarta: Pustaka Pelajar, 2017), 43-44.

⁵⁶Harry Croft, <https://www.healthyplace.com/anxiety-panic/articles/dr-reid-wilson-bio>, diakses pada: 06 Oktober, 2021.

⁵⁷<https://www.abct.org/featured-therapists/reid-wilson/>, “Reid Wilson Featured Therapist Interview”, diakses pada: 06 Oktober, 2021.

Control Of Anxiety Attacks. Dia juga menulis buku *Playing With Anxiety: Casey's Guide For Teens And Kids*. Khusus dalam pembahasan OCD ia mengarang sebuah buku bersama Dr. Edna Foa dengan judul *Stop Obsessing! How to Overcome Your Obsessions and Compulsions*. Selain karya-karya yang telah disebutkan ini masih banyak lagi karya yang lainnya.⁵⁸

Di dalam pembahasan mengenai OCD telah disepakati oleh para ahli bahwa OCD adalah sebuah gangguan psikologi yang terdiri dari dua sikap, yakni obsesif dan kompulsif.⁵⁹ Obsesi yaitu ketekunan yang patologis dari perasaan atau pikiran di mana logika tidak dapat menentang atau menghilangkannya dari kesadaran. Obsesi ini diiringi dengan munculnya perasaan cemas. Sedangkan kompulsif adalah kebutuhan yang patologis untuk melakukan suatu impuls yang ketika dibendung akan muncul perasaan cemas. OCD ini umumnya dialami oleh anak usia 19 tahun pada pria dan 22 tahun pada wanita. Menurut penelitian yang dikembangkan di University of Cambridge, orang yang menyandang gangguan OCD ini mengidap gangguan pada otaknya, yakni pada bagian orbitofront cortex tidak berfungsi seperti pada umumnya.⁶⁰ Ketika penyandang OCD didiagnosa oleh ahli ia sering menggunakan jawaban-

⁵⁸<https://www.amazon.com/Reid-Wilson>, "Reid Wilson", diakses pada: 06 Oktober, 2021.

⁵⁹J.R. Suminar, et al., *Konstruksi Identitas Penyandang Obsessive Kompulsive Disorder*, Jurnal Mahasiswa Universitas Padjadjaran, 2012, Vol. 1., No. 1.

⁶⁰<http://grhasia.jogjaprovo.go.id/berita/42/obsessivecompulsive-disorder-ocd>, "Obsessive Compulsive Disorder, OCD", diakses pada: 07 Oktober, 2021.

jawaban yang tidak pasti seperti “cukup”, “jarang”, “lumayan”, dan sebagainya.⁶¹

Di dalam teori Wilson (Wilson, 2001) OCD dikelompokkan menjadi empat, yakni: *cleaning* dan *washing*, *cheeking*, *ordering*, dan ritual. *Cleaning* dan *washing* adalah perilaku seperti membersihkan atau mencuci sesuatu secara berlebihan. Perilaku tersebut muncul sebagai bentuk pertahanan diri atas ketakutan seorang penyandang OCD terhadap kuman atau penyakit. Ketika perbuatan mencuci atau membersihkan tersebut tidak dilakukan maka akan timbul rasa cemas dalam dirinya. Tipe *ordering* juga demikian. Seorang penyandang OCD akan merasa cemas ketika melihat suatu objek berantakan, baik hal-hal kecil maupun besar. Guna menghilangkan rasa cemas tersebut, ia akan mengurutkannya menjadi berurutan.⁶² Perilaku ini persis seperti perilaku seorang penyandang perfeksionis.

Di dalam teori Flett dan Hewitt (2002), perfeksionisme adalah trait kepribadian seseorang yang cenderung tidak ingin melakukan suatu kesalahan sekecil apapun dalam melakukan sesuatu. Standar kinerjanya terbilang tinggi sehingga disertai dengan obsesi untuk selalu mengavaluasi yang amat kritis. Lebih lanjut lagi, Flett dan Hewitt merincikan jenis perfeksionisme menjadi tiga rincian, yakni: 1) *socially prescribed perfectionism* atau suatu kecenderungan

⁶¹Hammas Zulfikar Ikhsan, et al., “Sistem Pakar Mendeteksi Gangguan Obsessive Compulsive Disorder Menggunakan Metode Backward Chaining”, Jurnal Transformatika. Vol. 17. No. 1. Juli 2019, 10-11.a

⁶²Reid Wilson, *Stop Obsessing! How to Overcome Your Obsession and Compulsion*” (America: Random House Publishing Group, 2001), 8-11.

seseorang dalam meyakini dirinya sendiri bahwa orang di sekitarnya menuntut kesempurnaan darinya; 2) *self-oriented perfectionism* atau standar tinggi yang ditanamkan dalam dirinya dan diusahakan semaksimal mungkin untuk untuk digapainya; 3) *other-oriented perfectionism* atau suatu kecenderungan seseorang dalam mengharap orang lain dalam mencapai kesempurnaan.⁶³

Tipe OCD lainnya yaitu *checking* dan ritual. Tipe *checking* berupa perbuatan selalu mengecek sesuatu, baik hal-hal kecil maupun hal besar, baik penting maupun tidak penting. Sedangkan tipe OCD ritual dapat berupa kebiasaan melakukan ritual-ritual yang dipercaya mampu mengurangi obsesinya. Ritual tersebut dilakukan di tempat-tempat tertentu atau pada jam-jam tertentu. Contohnya seperti menyemprotkan atau mengoleskan cairan *ethanol* setiap kali akan masuk ke dalam rumah. Semua tipe OCD tersebut dilakukan untuk menetralkan kecemasan yang sedang dialaminya.⁶⁴

Perilaku ritual yang berlebihan ini akan semakin menjadi-jadi pada masa pandemi Covid-19. Sebab di masa pandemi semua orang diperintahkan untuk menerapkan protokol kesehatan seperti mencuci tangan atau menyemprotkan disinfektan pada daerah-daerah tertentu. Penyandang gangguan OCD akan berulang-ulang dalam mencuci tangannya. Bahkan ritual mencuci tangan tersebut dengan durasi yang lebih lama daripada orang lain

⁶³William Theoderic Hendarto, Krismi Diah Ambarwati, Perfeksionisme dan Distres Psikologi pada Mahasiswa, Jurnal Jurusan Bimbingan Konseling Undiksha, Vol. 11, No. 2, 2020, 149.

⁶⁴Reid Wilson, *Stop Obsessing! How to Overcome Your Obsession and Compulsion* (America: Random House Publishing Group, 2001), 8-11.

pada umumnya. Hal itu dilakukan untuk meminimalisir kecemasannya karena takut terkontaminasi oleh virus Covid 19.⁶⁵

Di dalam sebuah penelitian yang dilakukan oleh P. Andrea David dan timnya telah ditemukan bahwa terdapat empat dari dua belas klien OCD yang gangguannya kambuh secara signifikan pada masa pandemic Covid-19. Padahal mereka dinyatakan sembuh sebelum datang masa pandemi.⁶⁶ Salah satu penyebab kambuhnya OCD yang dialami mereka ialah karena terlalu sering mendengar berita tentang Covid-19, baik dari televisi, radio, maupun media sosial. Akibatnya mereka selalu menjaga kebersihan secara berlebihan sehingga membuat dirinya stress.⁶⁷ Menanggapi kemungkinan-kemungkinan memburuknya OCD tersebut, Wilson dalam situsnya (anxieties.com) menganjurkan agar klien membatasi dalam memeriksa informasi tentang Covid-19 serta memberikan kelonggaran pada diri sendiri untuk tidak selalu menerapkan protokol kesehatan di luar kewajiban.⁶⁸

2. Faktor-faktor Timbulnya OCD

⁶⁵V. Kumar, *Obsessive Compulsive Disorder patients and their well-being during lockdown caused due to COVID-19 pandemic*. May. 2020, <https://doi.org/10.25215/0802.248>.

⁶⁶P. Andrea Davide, et al., *The impact of the COVID-19 pandemic on patients with OCD: effects of contamination symptoms and remission state before the quarantine in a preliminary naturalistic study*. *Psychiatry Research*. 2020. <https://doi.org/https://doi.org/10.1016/j.psychres.2020.113213>.

⁶⁷Nur Indira, Finka, et al., "Cognitive Behavioral Therapy (CBT) Bagi Penderita Obsessive Compulsive Disorder (OCD) Di Tengah Pandemi Covid-19". *Jurnal Insight: Ilmiah Psikologi*. Vol. 23. No. 1. Februari 2021.

⁶⁸Reid Wilson, <https://anxieties.com/blog/living-with-ocd-during-covid-19/>, "Living With OCD During Covid-19, diakses pada: 11Oktober, 2021.

Obsessive Compulsive Disorder menurut teori Oltmans dan Emery (Oltmans and Emery, 2002) muncul dalam diri seseorang dikarenakan beberapa faktor. Faktor tersebut dikelompokkan menjadi faktor internal dan eksternal. Berikut penjelasannya:

a. Faktor internal

Faktor internal dapat berupa trauma masa lalu dan stress. Trauma masa lalu merupakan pengalaman masa lalu yang tidak menyenangkan jika diingat. Di dalam novel *Keppeki Konzen Shounen Soubi* Karya Touya Tobina terdapat kisah tokoh Senda yang mengalami gangguan OCD. Senda mempunyai pengalaman buruk dalam hidupnya. Ketika ia berkunjung ke taman bermain, ia menyentuh dan menghitung tiang antrian. Tidak berselang lama ia melihat anak kecil mengorek lubang hidungnya dan kemudian menempelkan kotoran hidungnya pada setiap tiang. Setelah kejadian itu Senda menjadi orang yang obsesif. Ia selalu mencuci tangan setiap menyentuh benda.⁶⁹

Sedangkan stress dimasukkan ke dalam faktor yang melatarbelakangi munculnya OCD karena stress juga menimbulkan rasa cemas yang serius. Stress merupakan reaksi tubuh yang disebabkan oleh tekanan atau sebuah perubahan yang terjadi secara tiba-tiba karena

⁶⁹Dewi Wiranda Pranawati, et al., *Obsessive Compulsive Disorder* Tokoh Sata Senda dalam *Manga Keppeki Shounen Kanzen Soubi!!* Karya Touya Tobina, Jurnal SAKURA, Vol. 3, No. 1, Februari 2021, 45.

terjadinya sebuah kejadian traumatik. Ketika seorang penyandang gangguan OCD sedang dalam keadaan stress maka ia akan merasakan kecemasan sehingga muncul gangguan OCD.⁷⁰

b. Faktor eksternal

Faktor eksternal yang dimaksud di sini seperti ketidakpedulian orang-orang di sekitar dan toleransi dari keluarga. Orang-orang di sekitar sangat mempengaruhi munculnya perilaku OCD. Oltmanns dan Emery dalam teorinya mengatakan bahwa ketika gangguan OCD diperhatikan dan segera ditangani oleh orang-orang di sekitar penyandang, maka kemungkinan untuk sembuh akan lebih besar. Begitu juga sebaliknya, kurangnya perhatian dan penanganan dari orang-orang sekitar penyandang dapat membuat gangguan OCD tersebut semakin serius. Selain itu, keberadaan keluarga juga sangat menentukan keberlangsungan gangguan OCD. Keluarga yang tidak memperlakukan atau toleransi terhadap gangguan OCD otomatis akan memperparah keadaan penyandang.⁷¹

3. Terapi CBT

Salah satu usaha yang perlu dilakukan untuk mengatasi gangguan OCD ialah dengan cara merubah pikiran-pikiran negatif dan perilaku yang menyimpang. Terapi ini dapat dilakukan dengan cara menghadapkan seorang

⁷⁰Oltmanns dan Emery, *Psikologi Abnormal* (Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013), 151-153.

⁷¹Ibid.

penyandang pada ketakutannya. Cara tersebut bisa dilakukan secara mandiri atau dengan melibatkan bantuan dari orang lain.⁷² Terapi ini dikenal sebagai terapi kognitif atau *Cognitive Behavioral Therapy* (CBT). Penemu terapi CBT ini adalah Aaron Beck pada kisaran tahun 1960 di mana saat itu ia mengamati kliennya yang mengalami gangguan stress dan ternyata dalam pikirannya memiliki karakteristik distorsi kognitif. Pada perkembangan selanjutnya, terapi CBT ini diperhatikan oleh publik dan banyak yang menggunakannya. Bahkan dalam protokol langkah-langkahnya dikembangkan lagi sehingga dapat dikombinasikan dengan metode terapi lainnya seperti hipnoterapi untuk mengatasi gangguan emosi, cemas, insomnia, gangguan makan, dan masih banyak lagi yang lainnya. Adapun aspek kognisi yang mendasari CBT ialah sebagai berikut.⁷³

a. Pemikiran-pemikiran otomatis

Pemikiran otomatis yaitu aspek yang menjelaskan bahwa proses berpikir otomatis merupakan bentuk interpretasi dari sebuah kejadian. Munculnya pikiran tersebut secara tiba-tiba namun berpengaruh terhadap emosi maupun perilaku untuk merespon kondisi. Sebagai contoh, teman kita yang tidak menghadiri undangan kita, bisa saja terlintas dalam benak kita bahwa “dia tidak

⁷²Pranawati, *Obsessive...*, 48-49.

⁷³ <http://www.betterhealth.vic.gov.au/health/ConditionsAndTreatments/cognitive-behaviour-therapy>, “Cognitive Behavior Therapy”, diakses pada: 07 Oktober, 2021.

datang ke acara saya karena tidak suka dengan saya”. Pemikiran seperti ini akan berdampak pada hubungan pertemanan selanjutnya.

b. Distorsi kognitif

Yakni sebuah kondisi dimana dimana individu keliru dalam menyimpulkan sesuatu. Hal ini dapat saja mengundang gangguan dalam kehidupan sehari-hari. Misalnya, seorang individu menganggap bahwa pengalaman positif yang telah ia lewati tidak mempunyai makna sama sekali. Hal ini akan mempengaruhi terhadap pemaknaan hidupnya.

c. *Underlying beliefs or schemes*

Aspek ini merupakan keyakinan dasar. *Belief* dibagi dua: *core belief* dan *intermediate beliefs*. *Core belief* seperti ide utama atau keyakinan paling fundamental. Misalnya seperti adanya keyakinan bahwa dirinya tidak berharga. Sedangkan *intermediate beliefs* keyakinan yang berisi asumsi. Misalnya seperti anggapan “Aku harus melakukan semua hal agar aku bisa dihargai”.

Aaron Beck menyebutkan bahwa teknik terapi kognitif mempunyai tiga tujuan, antara lain: 1) membantu klien untuk mengidentifikasi pikiran-pikiran maladaptif irasionalnya. Terapis dalam hal ini mendorong klien untuk menuliskan pikiran maladaptifnya sehingga dapat dibawa pada sesi terapi, 2) mengajari klien tentang bagaimana cara menghadapi pemikiran-pemikiran yang irasional atau mempertimbangkan alternatif bagaimana

cara berpikir yang benar. Di antara teknik yang umum dipakai ialah *Socratic Method*. Sebagai contoh, dalam hal ini terapis bertanya: “Bukti apa yang Anda punya untuk membenarkan perspektif atau tafsiran anda untuk situasi ini?” atau pertanyaan “Apakah ada cara berpikir lain dalam memandang situasi ini?”. Biasanya klien tidak berketuk ketika ditanya demikian, 3) mengajukan pertanyaan seperti: “Seandainya kejadian terburuk terjadi, apa yang akan Anda lakukan?”. Tujuan dari pertanyaan semacam ini ialah agar klien berusaha keras dan yakin bahwa kejadian terburuk pun bisa ia atasi.⁷⁴

Berdasarkan tujuan-tujuan di atas dapat dimengerti bahwa terapi kognitif dilakukan sebagai upaya untuk mengubah pikiran-pikiran keliru seorang individu. Misalnya, dalam sebuah kasus seorang penyandang menjauhi suatu kelompok karena menganggap kelompok tersebut tidak menghargainya. Padahal realita yang sesungguhnya belum tentu demikian. Dalam kasus seperti ini, seorang terapis bisa menggunakan terapi kognitif untuk mengubah cara berpikir individu yang kurang tepat tersebut menjadi lebih rasional dan juga efektif dalam berpikir.

Selain terapi kognitif (pikiran), dalam CBT terdapat juga terapi *behavior* atau perilaku. Pada dasarnya teorinya sama, hanya saja terapi

⁷⁴Sutardjo A. Wiramihardja, *Pengantar Psikologi Abnormal* (Bandung: PT. Refika Aditama, 2017), 224-225.

kognitif ditujukan untuk mengubah pikiran yang salah, sementara *behavior* ditujukan untuk mengubah perilaku yang salah. Sebagai contoh, seperti penyandang tipe OCD *cleaning* diatur oleh terapis kapan ia diperbolehkan untuk mencuci tangan. Apabila kecemasan meningkat penyandang diperbolehkan untuk mencuci tangannya. Selain itu, penyandang juga dilatih dalam hal pernafasan, manajemen stress dan latihan relaksasi, dan *exposure with reponse prevention* (ERP), yakni teknik yang menekankan pada terapi perilaku.⁷⁵

CBT memerlukan setidaknya 12 pertemuan yang terencana dan juga sistematis. Yakni pada sesi 1-2 dilakukan assesmen dan diagnosis, sesi 2-3 pendekatan kognitif, sesi 3-5 formulasi status, sesi 4-10 fokus terapi, yakni pada sesi 5-7 intervensi tingkah laku, sesi 8-11 perubahan *core beliefs*, dan pada sesi terakhir atau 11-12 pencegahan relapse. Selain konsep 12 pertemuan ini, ada juga yang menyingkatnya menjadi 5 sesi, antara lain: assesmen dan diagnosis pada sesi ke-1; mencari emosi negatif, pikiran otomatis dan keyakinan utama pada sesi ke-2; menyusun rencana intervensi pada sesi ke-3; formulasi status, fokus terapi, dan intervensi tingkah lanjutan pada sesi ke-4, dan pencegahan relapse pada sesi ke-5.⁷⁶

⁷⁵Rini Widiastuti, "Gangguan Obsesif Kompulsif Tokoh Nikha dalam Novel Sekotak Kertas Karya Narnie January: Pendekatan Psikologi Kepribadian", Jurnal Sawerigading. Vol. 20. No. 3. Desember 2014.

⁷⁶Warih Andan Puspitosari, "Terapi Kognitif dan Perilaku Pada Gangguan Obsesif Kompulsif", Jurnal Mutiara Medika. Vol. 9. No. 2. Juli 2009.

BAB III

KUALITAS HADIS *OBSESSIVE COMPULSIVE DISORDER*

DALAM RIWAYAT *ṢAḤĪḤ IBNU ḤIBBĀN*

A. Hadis Tentang *Obsessive Compulsive Disorder*

Hadis yang menjadi konsentrasi penelitian tentang *Obsessive Compulsive Disorder* di sini ialah hadis yang bersumber dari kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147. Adapun bunyi hadis tersebut ialah sebagai berikut:

1. Data Hadis Utama dan Terjemah

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ إِسْحَاقَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ مَوْلَى ثَقِيفٍ قَالَ حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ قَالَ حَدَّثَنَا جَرِيرٌ عَنْ مَنْصُورٍ عَنْ ذَرٍّ عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَادٍ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّ أَحَدَنَا لَيَجِدُ فِي نَفْسِهِ الشَّيْءَ لَأَنْ يَكُونَ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: "اللَّهُ أَكْبَرُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَاسَةِ"

Muhammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm –pemimpin Banī Thaqīf mengabarkan kepada kami, ia berkata: Qutaybah ibn Sa‘īd menceritakan kepada kami, ia berkata, Jarīr menceritakan kepada kami dari Mansūr dari Dharr dari ‘Abd Allāh ibn Shaddād, dari Ibnu ‘Abbās, dia berkata: Seseorang mendatangi Nabi SAW seraya berkata, “Wahai Rasulullah! sesungguhnya seseorang dari kami merasakan sesuatu di benaknya yang sungguh jika ia menjadi sebatang arang lebih dia sukai dari pada membicarakannya”. Nabi lalu bersabda: “Allah Maha Besar! Segala puji bagi Allah yang mengubah gangguan setan menjadi keraguan (waswas).”⁷⁷

⁷⁷Ibnu Hibbān, *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān*., Vol. 1, 360.

2. Takhrij Hadis

Hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147

mempunyai hasil *takhrij* sebagai berikut:

a. *Sunan Abū Dawūd* no. indeks 5112

حَدَّثَنَا عُثْمَانُ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، وَابْنُ قُدَامَةَ بْنُ أَغَيْنَ، قَالَا: حَدَّثَنَا جَرِيرٌ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّ أَحَدَنَا يَجِدُ فِي نَفْسِهِ، يُعْرِضُ بِالشَّيْءِ، لِأَنَّهُ يَكُونُ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ، فَقَالَ: اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ كَيْدَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ»⁷⁸.

b. *Musnad Ahmad* no. indeks 2097

حَدَّثَنَا وَكِيعٌ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ مَنْصُورٍ، عَنْ ذَرٍّ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ الْهَمْدَانِيِّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: جَاءَ رَجُلٌ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنِّي أَحَدْتُ نَفْسِي بِالشَّيْءِ، لِأَنَّهُ آخَرٌ مِنَ السَّمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِهِ، قَالَ: فَقَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، اللَّهُ أَكْبَرُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ كَيْدَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ»⁷⁹.

c. *Musnad Ahmad* no. indeks 3161

حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ جَعْفَرٍ، وَحَجَّاجٌ، قَالَا: حَدَّثَنَا شُعْبَةُ، عَنْ سُلَيْمَانَ، وَمَنْصُورٍ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّهُمْ قَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَحَدِّثُ أَنْفُسَنَا بِالشَّيْءِ لِأَنَّهُ يَكُونُ أَحَدَنَا حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ؟ قَالَ: فَقَالَ

⁷⁸Abū Dawūd Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq ibn Bashīr ibn Shaddād ibn 'Amr al-Azdī al-Sijistānī, *Sunan Abū Dawūd*, Vol. 4, No. Indeks: 5112 (Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah, t,th), 329.

⁷⁹Abū 'Abd Allāh Ahmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaybānī, *Musnad Ahmad ibn Ḥanbal*, Vol. 4, No. Indeks: 23615 (Saudi Arabiyah: Mu'assasat al-Risālah, 2001 M), 10.

أَحَدُهُمَا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَقْدِرْ مِنْكُمْ إِلَّا عَلَى الْوَسْوَسةِ» وَقَالَ: الْآخَرُ:
«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ»⁸⁰

d. *Sunan al-Nasā'ī* no. indeks 10434

أَخْبَرَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ إِسْحَاقَ بْنِ يُونُسَ، عَنْ سُفْيَانَ، عَنْ حَمَّادٍ،
عَنْ سَعِيدِ بْنِ جُبَيْرٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلًا، أَتَى النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ:
إِنِّي أَجِدُ فِي نَفْسِي الشَّيْءَ لِأَنِّي أَكُونُ حُمَمًا أَحَبُّ إِلَيَّ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِهِ؟ فَقَالَ النَّبِيُّ
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «اللَّهُ أَكْبَرُ، الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ كَيْدَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ»⁸¹

e. *Sunan al-Nasā'ī* no. indeks 10435

أَخْبَرَنَا عَمْرُو بْنُ عَلِيٍّ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَبْدُ الرَّحْمَنِ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ مَنْصُورٍ،
وَالْأَعْمَشِ، عَنْ ذَرٍّ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، أَنَّ رَجُلًا، قَالَ: يَا رَسُولَ
اللَّهِ، إِنِّي لَأَجِدُ فِي نَفْسِي شَيْئًا لِأَنِّي أَكُونُ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَكَلَّمَ بِهِ؟ فَقَالَ
فِي حَدِيثِ مَنْصُورٍ: «اللَّهُ أَكْبَرُ» وَقَالَا جَمِيعًا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى
الْوَسْوَسةِ»⁸²

f. *Sunan al-Nasā'ī* no. indeks 10436

أَخْبَرَنَا مُحَمَّدُ بْنُ غَيْلَانَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا أَبُو دَاوُدَ، قَالَ: أَخْبَرَنَا شُعْبَةُ، عَنْ مَنْصُورٍ،
وَالْأَعْمَشِ، سَمِعَا ذَرَّ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَدَّادٍ، عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ:
قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَحَدُنَا يَجِدُ الشَّيْءَ لِأَنِّي يَكُونُ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ
بِهِ؟ قَالَ أَحَدُهُمَا: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَقْدِرْ مِنْكُمْ إِلَّا عَلَى الْوَسْوَسةِ» وَقَالَ الْآخَرُ:
«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَسةِ»⁸³

⁸⁰ibn Ḥanbal..., Vol. 5, 248.

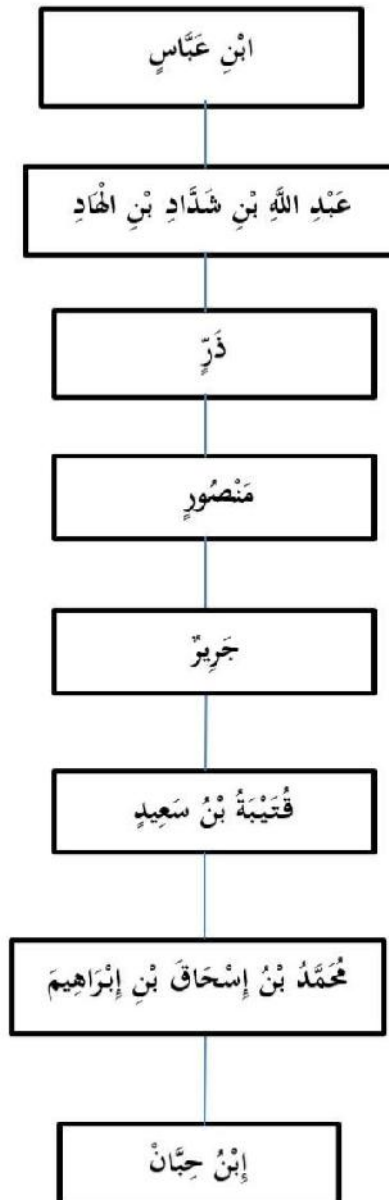
⁸¹Abd al-Raḥman Aḥmad ibn Shu'ayb al-Nasā'ī, *Sunan al-Nasā'ī*, Vol. 9, No. Indeks: 10434 (Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islamiyyah), 248.

⁸²Ibid., 249.

⁸³Ibid., 249.

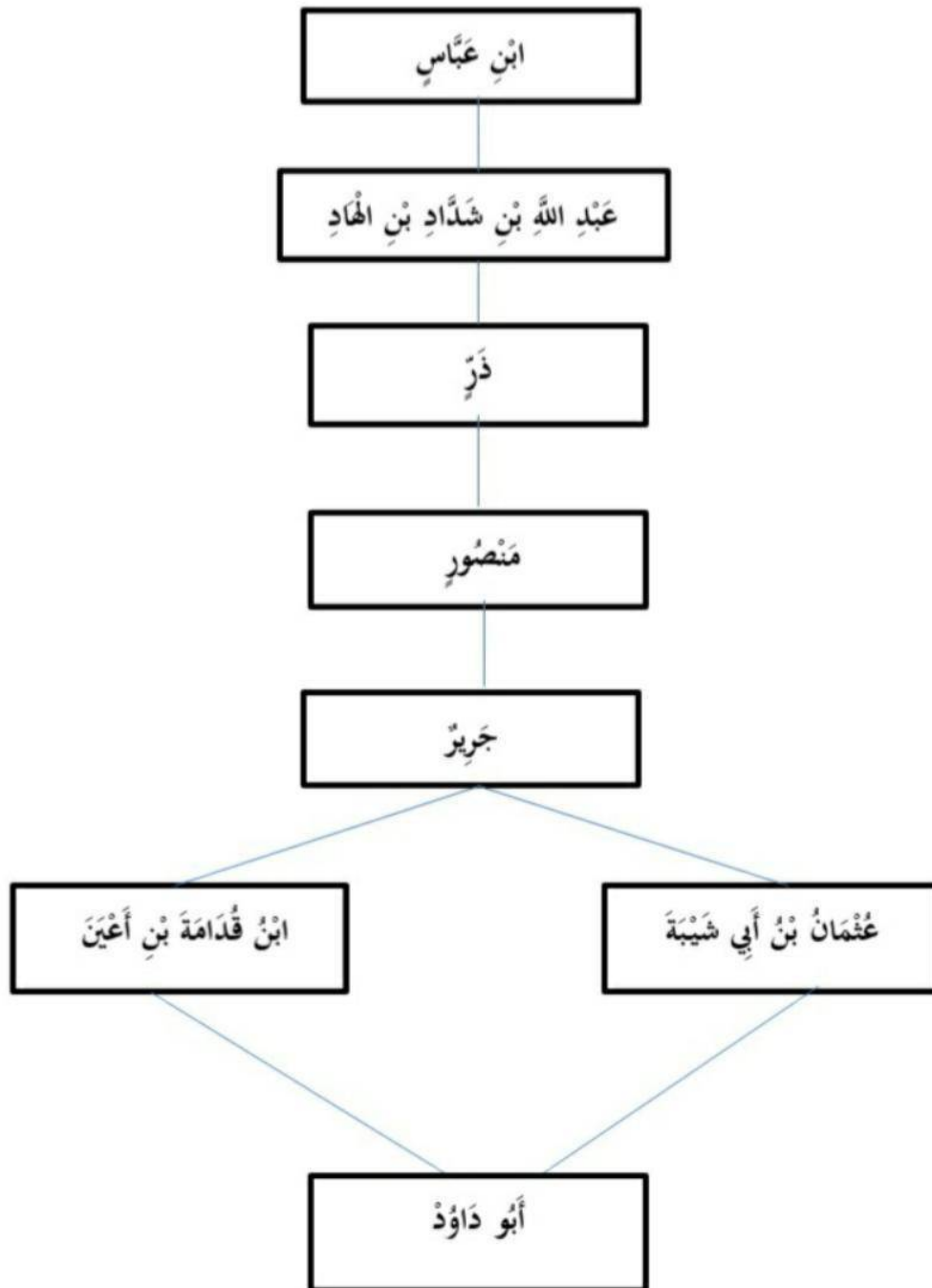
3. Skema Sanad dan Tabel Periwayatan

a. Skema sanad tunggal Ibnu Hibbān



NO.	NAMA PERAWI	URUTAN PERIWAYATAN	ṬABAQAḤ
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hād (w. 81 H)	II	Ke-2 (<i>kibār al-Tābi‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>sighār al-Tābi‘īn</i>)
4.	Manşūr (w. 132 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
5.	Jarīr (w. 188 H)	V	ke-8 (<i>wuṣṭā min atbā‘ al-tābi‘īn</i>)
6.	Qutaybah ibn Sa‘īd (w. 240 H)	VI	ke-10 (<i>kibār al-Ākhiḍhīn ‘an Tabi‘ al-Atbā‘</i>)
7.	Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm (w. 313 H)	VII	ke-11 (<i>kibār al-Ākhiḍhīn ‘an Tabi‘ al-Atbā‘</i>)
8.	Ibnu Hibban (w. 354 H)	VIII	<i>Mukharrij</i> Hadis

b. Skema Sanad Tunggal Abū Dawūd



1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hād (w. 81 H)	II	Ke-2 (<i>kibār al-Tābi‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>sighār al-Tābi‘īn</i>)
4.	Manşūr (w. 132 H)	IV	ke-5 (<i>şighār al-Tābi‘īn</i>)
5.	Jarīr (w. 188 H)	V	ke-8 (<i>wuṣṭā min atbā‘ al-tābi‘īn</i>)
6.	Uthmān ibn Abū Shaybah (w. 239 H)	VI	ke-10 (<i>kibār al-Ākhiḍhīn ‘an atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
7.	Ibnu Qudāmah ibn A‘yun (w. 250 H)	VI	ke-10 (<i>kibār al-Ākhiḍhīn ‘an atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
8.	Abū Dawūd (w. 275H)	VII	<i>Mukharrij</i> Hadis

c. Skema Sanad Tunggal Ahmad ibn Hanbal

ابْنِ عَبَّاسٍ

عَبْدُ اللَّهِ بْنِ شَدَّادِ بْنِ الْهَادِ

ذَرٍّ

مَنْصُورٍ

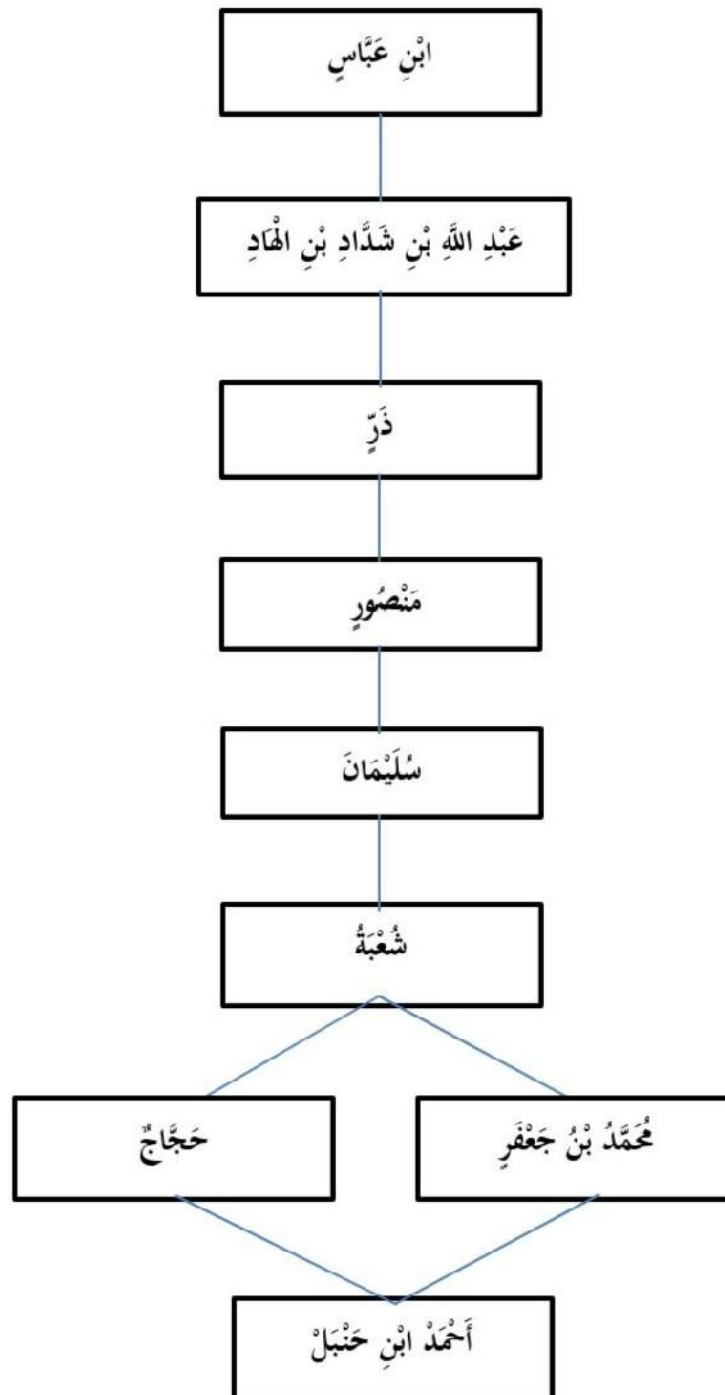
سُفْيَانَ

وَكَيْعٍ

أَحْمَدُ ابْنُ حَنْبَلٍ

NO.	NAMA PERAWI	URUTAN	
		PERIWAYATAN	ṬABAQAH
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hād (w. 81 H)	II	ke-2 (<i>kibār al-Tābi ‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>ṣighār al-Tābi ‘īn</i>)
4.	Manṣūr (w. 132 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi ‘īn</i>)
5.	Sufyān (161 H)	V	ke-7 (<i>kibār atbā‘ al-Tābi ‘īn</i>)
6.	Wakī‘ (w. 196 H)	VI	ke-9 (<i>ṣighār atbā‘ al-Tābi ‘īn</i>)
7.	Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H)	VII	<i>Mukharrij</i> Hadis

d. Skema Sanad Tunggal Aḥmad ibn Ḥanbal



NO.	NAMA PERAWI	URUTAN	
		PERIWAYATAN	ṬABAQAH
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād ibn al-Hād (w. 81 H)	II	Ke-2 (<i>kibār al-Tābi‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
4.	Manṣūr (w. 132 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
5.	Sulaymn al-A‘mash (w. 147 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
6.	Shu‘bah (w. 160 H)	V	ke-7 (<i>kibār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
7.	Ḥajjāj (w. 206 H)	VI	ke-9 (<i>ṣighār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
8.	Muḥammad ibn Ja‘far (w. 293 H)	VI	ke-9 (<i>ṣighār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
9.	Aḥmad ibn Ḥanbal (w. 241 H)	VII	<i>Mukharrij</i> Hadis

e. Skema Sanad Tunggal Al-Nasā’ī

سَعِيدُ بْنُ جُبَيْرٍ

حَمَّادٌ

سُفْيَانُ

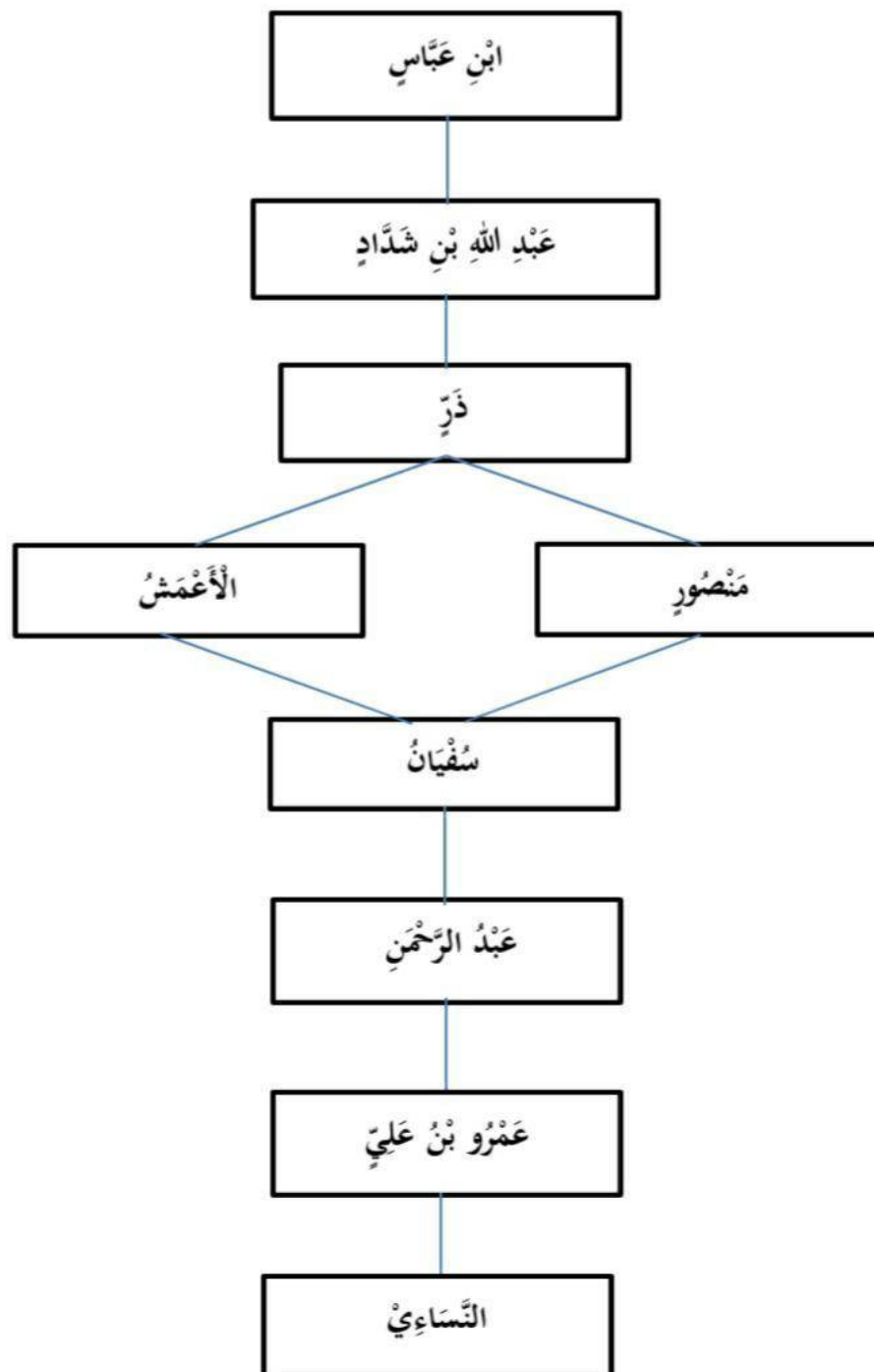
إِسْحَاقُ بْنُ يُونُسَ

عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ إِبْرَاهِيمَ

النَّسَائِيُّ

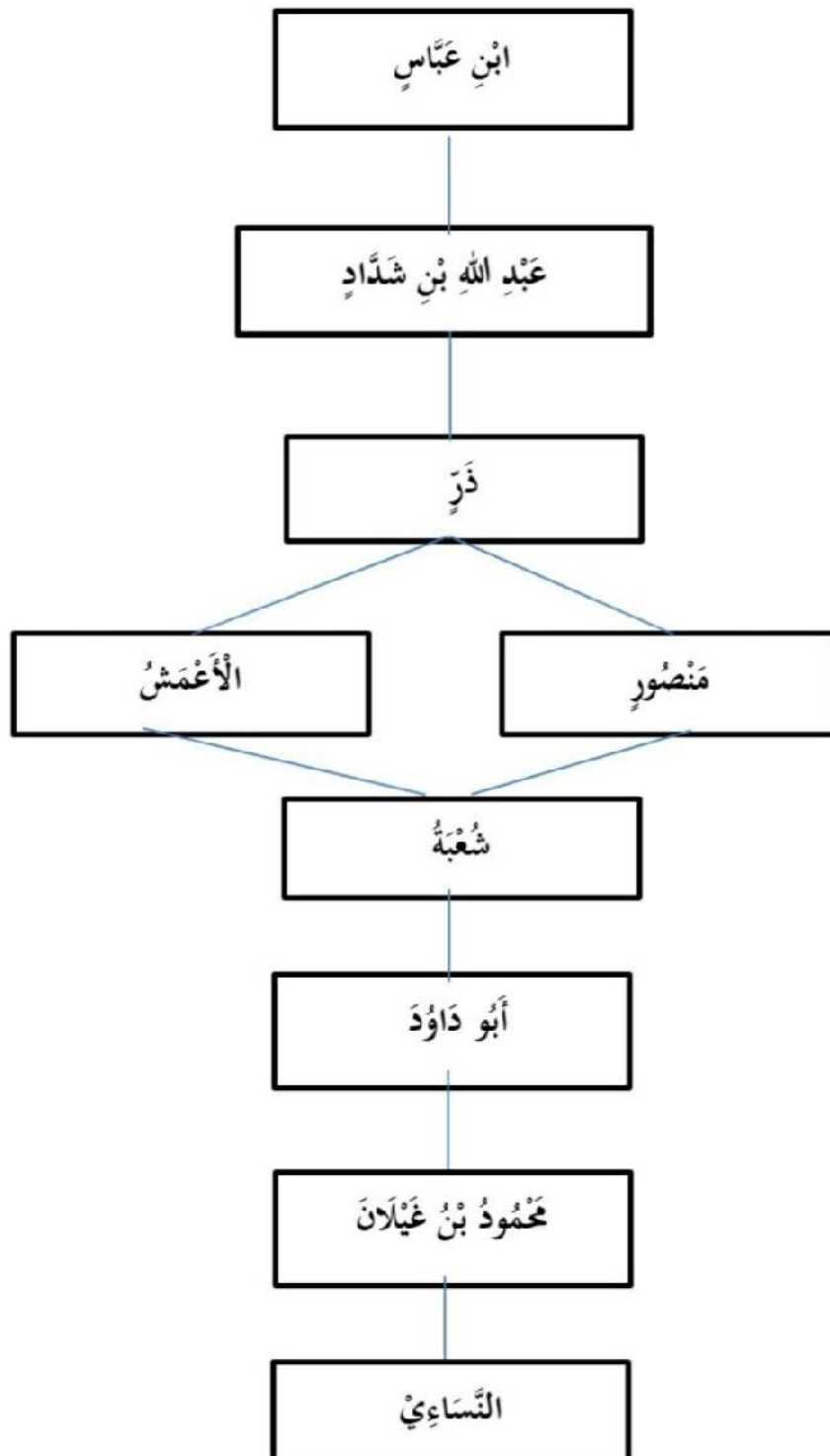
NO.	NAMA PERAWI	URUTAN	
		PERIWAYATAN	ṬABAQAḤ
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	Sa‘īd ibn Jubayr (w. 95 H)	II	ke-3 (<i>al-Wuṣṭā min ṭabi‘īn</i>)
3.	Hammād (w. 120 H)	III	ke-5 (<i>ṣiḡḥār al-Ṭābi‘īn</i>)
4.	Sufyān (w. 161 H)	IV	ke-7 (<i>kibār atbā‘ al-Ṭābi‘īn</i>)
5.	Ishāq ibn Yūsuf (w. 295)	V	ke-9 (<i>ṣiḡḥār atbā‘ al-Ṭābi‘īn</i>)
6.	‘Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm (w. 245H)	VI	ke-10 (<i>kibār al-Ākhidhīn ‘an atbā‘ al-Ṭābi‘īn</i>)
7.	Al-Nasā’ī (303 H)	VII	<i>Mukharrij</i> Hadis

f. Skema Sanad Tunggal Al-Nasā’ī



NO.	NAMA PERAWI	URUTAN	
		PERIWAYATAN	ṬABAQAH
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād (w. 81 H)	II	Ke-2 (<i>kibār al-Tābi‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
4.	A‘mash (w. 147 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
5.	Manṣūr (w. 132 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
6.	Sufyān (w. 161 H)	V	ke-7 (<i>kibār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
7.	‘Abd al-Raḥman (w. 198 H)	VI	ke-9 (<i>ṣighār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
8.	‘Amr ibn ‘Alī (w. 249)	VII	ke-10 (<i>kibār al-Ākhidhīn ‘an Tabi‘ al-Atbā‘</i>)
9.	Al-Nasā’ī (w. 303 H)	VIII	<i>Mukharriḡ</i> Hadis

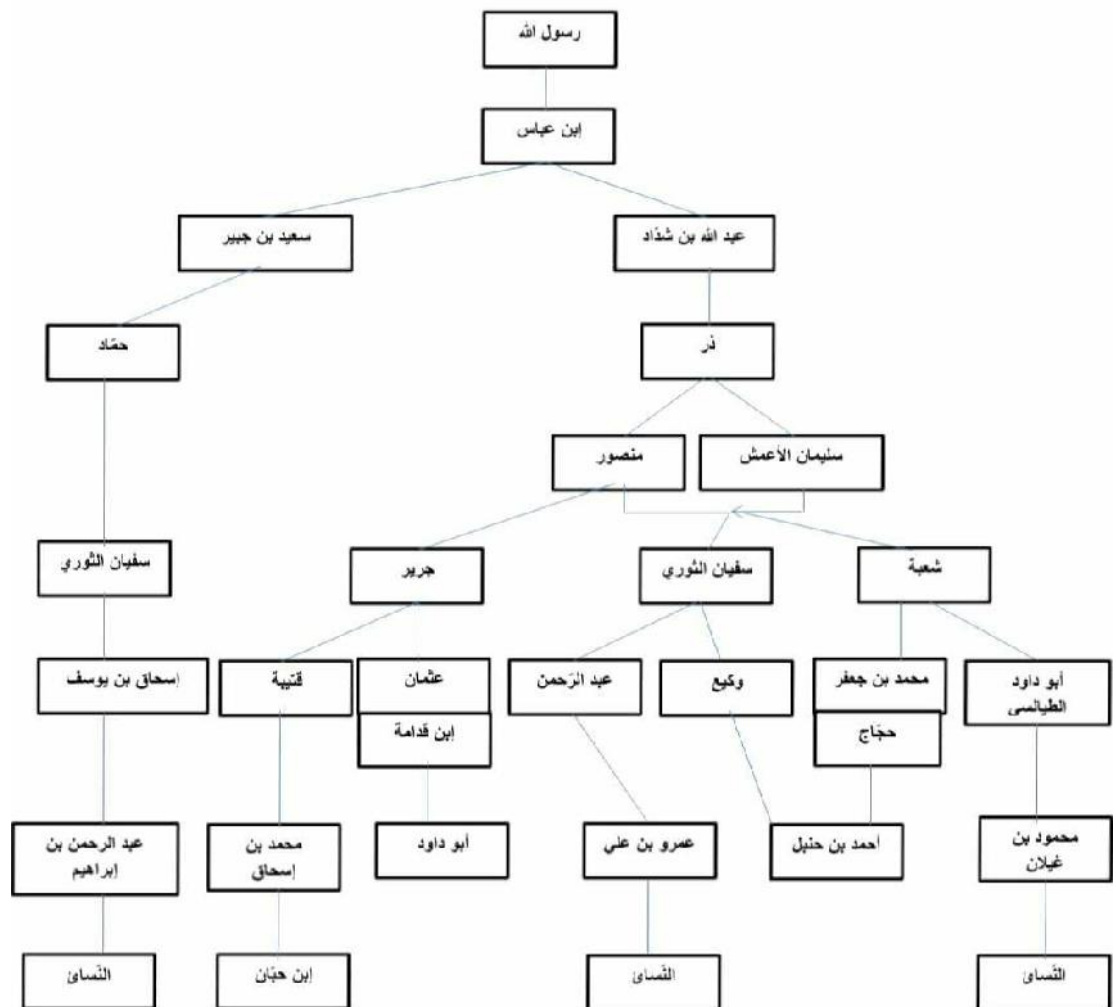
g. Skema Sanad Tunggal Al-Nasa’ī



NO.	NAMA PERAWI	URUTAN PERIWAYATAN	ṬABAQAH
1.	Ibnu ‘Abbās (w. 68 H)	I	Ke-1 (sahabat)
2.	‘Abd Allāh ibn Shaddād (w. 81 H)	II	Ke-2 (<i>kibār al-Tābi‘īn</i>)
3.	Dharr (w. 99 H)	III	ke-6 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
4.	A‘mash (w. 147 H)	IV	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
5.	Manṣūr (w. 132 H)	V	ke-5 (<i>ṣighār al-Tābi‘īn</i>)
6.	Shu‘bah (w. 160 H)	V	ke-7 (<i>kibār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
7.	Abū Dawūd (w. 204 H)	VI	ke-10 (<i>ṣighār atbā‘ al-Tābi‘īn</i>)
8.	Maḥmūd Ibn Ghaylān (w. 239 H)	VII	ke-10 (<i>kibār al-Akhidhīn tābi‘ atbā‘</i>)
9.	Al-Nasā’ī (w. 303 H)	VIII	<i>Mukharrij</i> Hadis

h. Skema Sanad Gabungan

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A



4. *I'tibār al-Sanad*

Di dalam proses *i'tibār al-Sanad* seorang peneliti hadis melakukan pencarian *shāhid* dan *muttabi'* dalam hadis lain sebagai pendukung pada penelitian sanad hadis utama. *Shāhid* adalah perawi pendukung dari kalangan

sahabat. Sedangkan *muttabi'* adalah perawi pendukung selain dari golongan sahabat.⁸⁴

Berdasarkan hasil penelitian hadis di atas tidak ditemukan *Shāhid*. Sebab dari kalangan sahabat Ibnu 'Abbās adalah satu-satunya orang yang meriwayatkan hadis tentang OCD tersebut. Sedangkan dari *muttabi'* ditemukan dalam beberapa kitab. Sa'īd ibn Jubayr merupakan *muttabi'* dari golongan tabi'in (yang kemudian hadisnya diriwayatkan oleh al-Nasa'i). Begitu pula dengan al-A'mash yang menjadi *muttabi'* dari kalangan tabi'in junior (yang kemudian hadisnya diriwayatkan oleh imam al-Nasa'i dan imam Ahmad ibn Hanbal). Kemudian yang terakhir 'Uthman dan Ibnu Qudamah dari kalangan tabi' al-tabi'in (yang kemudian diriwayatkan oleh imam Abu Dawud).

5. *Jarḥ wa Ta'dīl*

Di dalam penelitian sanad hadis diperlukan juga mengetahui biografi perawi dari setiap sanad hadis untuk tujuan *Jarḥ wa Ta'dīl*. Sebab dengan cara tersebut dapat diketahui kredibilitas semua perawi. Adapun perincian biografi perawi dalam hadis-hadis di atas ialah sebagai berikut:

a. Ibnu 'Abbās

Beliau mempunyai nama lengkap 'Abd Allāh ibn 'Abbās ibn 'Abd al-Muṭallib ibn Hāshim ibn 'Abdi Manāf al-Qurishī al-Hāshimī

⁸⁴'Abd Allāh ibn Yūsuf al-Jadī', *Taḥrīr 'Ulūm al-Ḥadīth*, Vol. 1 (Beirut: Mu'assasat al-Rayyān, 2003), 53-54.

Abū al-‘Abbās al-Madinī. Ia merupakan tokoh hadis dari kalangan sahabat yang wafat pada tahun 68 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam *Kutub al-Sittah*.⁸⁵

b. ‘Abd Allāh ibn Shaddād

Beliau merupakan tokoh tabi’in senior. Ia merupakan tokoh hadis yang hidup di masa tabi’in besar. wafat pada tahun 81 H di Kufah. Hadis-hadisnya dimuat dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, al-Nasā’ī, Muḥammad ibn Sa‘ad, Abū Zur‘ah, al-Wāqidī, dan al-Dhahabī menilainya dengan predikat *thiqah*.⁸⁶

c. Sa‘īd ibn Jubayr

Sa‘īd ibn Jubayr ibn Hishām al-Asadī al-Wālibī merupakan tokoh hadis di zaman tabi’in. Ia merupakan tokoh hadis pada masa ke-3 (*al-Wustā min tabi’in*) wafat pada tahun 95 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar dan Ibnu Hibban menilainya sebagai seorang yang *thiqah*, *thabt* dan *faqīh*.⁸⁷

d. Dharr

⁸⁵Abū Zakariyā Muḥyī al-Dīn Yahyā ibn Sharaf al-Nawāwī, *Tahdhīb al-Asmā’ wa al-Lughāt*, Vol. I (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 274. Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥman ibn Yūsuf Abū al-Ḥajjāj Jamāl al-Dīn ibn al-Zakī Abū Muḥammad al-Qaḍā’ī al-Mizzī, *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*, Vol. 15, (Beirut: Mu’assasat al-Risālah, 1980), 154-161.

⁸⁶al-Nawāwī, *Tahdhīb*..., Vol. 1, 272. al-Mizzī, *Tahdhīb*..., Vol. 15, 81-84. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb*..., Vol. 5, 251-252.

⁸⁷al-Nawāwī, *Tahdhīb*..., Vol. 1, 216. al-Mizzī, *Tahdhīb*..., Vol. 10, 358-376. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb*..., Vol. 4, 11-14.

Dharr mempunyai nama lengkap Dharr ibn ‘Abd Allāh ibn Zarārah al-Hamdānī al-Marhabī atau yang yang tenar dengan nama Abū ‘Umar al-Kūfī. Ia merupakan generasi ke-6 (*siḡhār al-Tābi‘īn*). Abū ‘Umar wafat sebelum 600 H. Di antara kitab yang memuat hadis riwayatnya ialah kitab *Kutub al-Sittah*. Imam Ibnu Ḥajar dan al-Dhahabī, Yaḥyā ibn Ma‘īn menyebutnya sebagai orang yang *thiqah*.⁸⁸

e. Ḥammād

Ḥammād ibn Abū Sulaymān juga dikenal dengan sebutan Abū Ismā‘īl al-Kūfī. Ia termasuk ahli hadis di masa tabi‘in junior. Ia wafat pada tahun 120 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (dalam *al-Adab al-Mufrad*), *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Nasā’ī*, dan *Sunan Ibnu Mājah*. Ibnu Ḥajar menilainya ṣadūq, Sedangkan al-Dhahabī menilainya *thiqah*.⁸⁹

f. Manṣūr

Manṣūr mempunyai nama lengkap Manṣūr ibn al-Mu‘tamar ibn ‘Abd Allāh ibn Rabī‘ah. Ada yang menyebutkan Ibnu al-Mu‘tamar ibn ‘Uttāb al-Sālimī atau Abū ‘Uttāb. Manṣūr merupakan ahli hadis yang hidup di generasi ke-5 (*siḡhār al-Tābi‘īn*).⁹⁰ Ia wafat pada tahun 132 H.

⁸⁸al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 8, 7-8.

⁸⁹al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 3, 16.

⁹⁰al-Nawāwī, *Tahdhīb...*, Vol. 2, 114.

Hadis-hadisnya dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, ‘Alī al-Madīnī, Abū Ḥātim, dan al-‘ijilī menilainya *thiqah*.⁹¹

g. Sulaymān al-A‘mash

Beliau mempunyai nama lengkap Sulaymān ibn Mihrān al-Asdī al-Kāhilī, namun biasa disebut dengan Muḥammad al-Kūfī al-A‘mash. Sedangkan al-Kāhilī dinisbatkan kepada Ibnu Asad ibn Khuzaymah. Al-A‘mash merupakan tokoh hadis pada generasi ke-5 (*sighār al-Tābi‘īn*). Ia lahir pada 61 H dan wafat pada 147 H. Ada juga yang menyebut 148 H. Hadis-hadisnya dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ia disebut sebagai orang yang *thiqah* oleh Ibnu Hajar, Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-‘Ajilī, Ishāq ibn Manṣūr, dan al-Nasa’i.⁹²

h. Shu‘bah

Beliau mempunyai nama lengkap Shu‘bah ibn al-Ḥajjāj ibn al-Ward al-‘Itkī, namun sering disebut dengan Abū Baṣṭām al-Wāsiṭī, kemudian al-Baṣrī. Ia hidup di generasi ke-7 (*kibār atbā‘ al-Tābi‘īn*). Ia wafat pada tahun 160 H.⁹³ Hadis-hadisnya banyak dimuat di *Kutub al-Sittah*. Imam Ibnu Hajar, Muḥammad ibn Sa‘ad, dan Aḥmad ibn ‘Abd Allāh al-‘Ajilī menyebutnya sebagai orang yang *thiqah*.⁹⁴

i. Sufyān al-Thawrī

⁹¹al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 28, 552-555.

⁹²Ibid., Vol. 12, 87-89.

⁹³al-Nawāwī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 245.

⁹⁴al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 12, 479.

Beliau merupakan anak dari Sa'īd ibn Masrūq. Ia juga dikenal dengan Abū 'Abd Allāh al-Kūfī. Ia termasuk tokoh hadis generasi ke-7 (*kibār atbā' al-Tābi'īn*) yang dilahirkan pada tahun ke-97 H dan wafat pada 161 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Imam Ibnu Hajar, Ibnu Sa'ad dan al-Nasā'ī menilainya sebagai orang yang *thiqah*.⁹⁵

j. Jarīr

Beliau adalah putra 'Abd al-Ḥamīd ibn Qarṭ al-Ḍabbī. Jarīr juga dikenal dengan nama 'Abd Allāh al-Rāzi al-Kūfī. Ia merupakan generasi ke-8 (*wustā min atbā' al-tābi'īn*) dan wafat pada tahun 188 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat di dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, Muhammad ibn Sa'ad, al-'Ijlī, Abū Ḥātim, al-Nasā'ī menilainya sebagai seorang yang *thiqah*.⁹⁶

k. Abū Dāwud al-Ṭayālīsī

Beliau nama lengkap Sulaymān ibn Dāwud ibn al-Jārūd, atau Abū Dāwud al-Ṭayālīsī al-Baṣrī al-Ḥāfiẓ. Tokoh kelahiran 204 H ini merupakan generasi ke-10 (*ṣighār atbā' al-Tābi'īn*). Hadis-hadisnya dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, Abu Dāwud, Nu'mān

⁹⁵al-Nawāwī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 222. al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 11, 154. al-'Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 4, 111.

⁹⁶al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 4, 540-550. al-'Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 2, 75-76.

ibn ‘Abd al-Salām, Aḥmad Ibn Ḥanbal, al-Nasā’ī, dan ‘Amar ibn ‘Alī menyebutnya sebagai orang yang *thiqah*.⁹⁷

l. Wakī‘

Beliau mempunyai nama lengkap Wakī‘ ibn al-Jarāḥ ibn Malīḥ, dan dikenal sebagai Abū Sufyān al-Kūfī. Ia merupakan tokoh hadis pada generasi ke-9 (*ṣiḡḥr atbā‘ al-Tābi‘īn*). wafat pada 196 H di Makkah. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Ḥajar, Ibnu ‘Abd al-Bar, dan al-Dārimī menyebut Wakī‘ sebagai orang yang *thiqah*.⁹⁸

m. ‘Abd al-Raḥman

Beliau mempunyai nama lengkap ‘Abd al-Raḥman ibn Maḥdī ibn Ḥisān ibn ‘Abd al-Raḥman al-‘Anbarī merupakan tokoh hadis generasi ke-9 (*ṣiḡḥr atbā‘ al-Tābi‘īn*). Ia wafat pada tahun 198 H di Baṣrah. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Ḥajar menilainya sebagai orang yang *thiqah*, *ṭabṭ* dan *Ḥāfiẓ*.⁹⁹

n. Muḥammad ibn Ja‘far al-Hadhalī

Beliau adalah Abū ‘Abd Allāh al-Baṣrī atau yang dikenal juga dengan sebutan Ghundar. Ia adalah perawi dari generasi ke-9 (*ṣiḡḥr atbā‘ al-Tābi‘īn*). Ia wafat pada 294 H (ada yang menyebutkan 295 H).

⁹⁷Ibid., Vol. 11, 11

⁹⁸al-Nawāwī, *Tahdhīb...*, Vol. 2, 143. al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 30, 476. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 11, 123.

⁹⁹al-Nawāwī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 304-305.

Hadis-hadisnya diriwayatkan dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, Ibnu Hibbān, dan Shu‘bah menilainya *thiqah*, al-Dhahabī menilainya *Hāfīz*, sedangkan Yahyā ibn Ma‘īn menyebutnya sebagai *aṣaḥḥu al-Nās kitāban* (orang yang paling kuat tulisan/catatannya).¹⁰⁰

o. Hājāj

Beliau mempunyai nama lengkap Hājāj ibn Muḥammad al-Muṣīṣī atau Abū Muḥammad al-A‘war. Ia merupakan generasi ke-9 atau *sighar* Atba‘ al-Tabi‘in yang wafat pada tahun 206 H di Baghdad. Hadis-hadisnya diriwayatkan dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, ‘Ali al-Madini, al-Nasa’i menilainya *thiqah*, sedangkan al-Dhahabi menilainya *Hafiz*.¹⁰¹

p. Maḥmūd ibn Ghaylān

Maḥmūd ibn Ghaylān al-‘Adwī juga dikenal sebagai Abū Aḥmad al-Marwazī. Ia merupakan generasi ke-10 (*kibār al-Akhiḍhīn tābi‘ atbā‘*). Ia wafat pada tahun 239 H. Hadis-hadisnya dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, al-Nasā’ī, dan Ibnu Hibbān menilainya sebagai orang yang *thiqah*, sedangkan al-Dhahabī menyebutnya *al-Hāfīz*.¹⁰²

q. Ibnu Qudāmah

¹⁰⁰al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 25, 5-8. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 9, 96-97.

¹⁰¹al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 5, 451-455.

¹⁰²Ibid., Vol. 27, 306-309. Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 10 (India: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Nazāmiyah, 1326 H), 64-65.

Beliau mempunyai nama lengkap Muḥammad ibn Qudāmah ibn A‘yan ibn al-Musawwir al-Qurishī al-Hāshimī. Ia juga dikenal dengan Abū ‘Abd Allāh al-Maṣīṣī. Ia merupakan tokoh hadis pada generasi ke-10 (*kibār al-Ākhdhīn ‘an atbā’ al-Tābi‘īn*). Ia wafat pada tahun 250 H. Hadis-hadisnya dimuat dalam kitab *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Nasā’ī*. Imam Ibnu Ḥajar, al-Dāruqutnī, Ibnu Ḥibbān, Maslamah ibn Qāsim, dan al-Dhahabī menilainya *thiqah*.¹⁰³

r. ‘Uthmān

Beliau mempunyai nama lengkap ‘Uthman ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm ibn ‘Uthman, atau sering juga dikenal sebagai Abū al-Ḥasan ibn Abū Shaybah al-Kufī. Ia lahir pada 156 H dan wafat pada 239 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat di dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Ṣaḥīḥ Muslim*, *Sunan Abū Dāwud*, *Sunan al-Nasā’ī*, dan *Sunan Ibnu Mājah*. Ibnu Ḥajar, Yaḥyā ibn Ma‘īn, dan al-‘Ijlī menilainya sebagai seorang yang *thiqah*.¹⁰⁴

s. ‘Amr ibn ‘Alī

Beliau adalah putra Baḥar ibn Kinzīr. Beliau juga dikenal sebagai Abū Ḥafaṣ al-Falās merupakan murid dari ‘Abd al-Raḥman ibn Mahdī. Ia termasuk ahli hadis yang hidup di generasi ke-10 (*kibār al-Ākhdhīn ‘an Tabi’ al-Atbā’*). Ia wafat pada tahun 249 H di ‘Askar.

¹⁰³al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 26, 308-310. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 9, 409-410.

¹⁰⁴al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 21, 478-48. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 7, 149-151.

Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar dan al-Nasā'ī menilainya *thiqah*.¹⁰⁵

t. Qutaybah

Beliau adalah Qutaybah ibn Sa'īd ibn Jamīl ibn Ṭarīf al-Thaqafī. Ia juga dikenal dengan nama Abū Rajā' al-Balkhī al-Baghlānī. Ia merupakan ahli hadis pada generasi ke-10 (*kibār al-Ākhdhīn 'an Tabi' al-Atbā'*) yang wafat pada tahun 240 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam kitab *Kutub al-Sittah*. Ibnu Hajar, Yahyā ibn Ma'īn, Abū Ḥātim, dan al-Nasā'ī menilainya *thiqah*.¹⁰⁶

u. Ibn Ishāq al-Thaqafī

Beliau mempunyai nama lengkap Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm ibn Mihrān ibn 'Abd Allāh Abū al-'Abbās al-Sirāj al-Thaqafī al-Naysābūrī. Ia merupakan tokoh hadis dari Khurasan yang wafat pada tahun 313 H di saat usianya 97 tahun.¹⁰⁷ Banyak ulama hadis yang menerima hadis darinya. Al-Dāruqutnī menilainya *thiqah*.¹⁰⁸

v. 'Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm

'Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm yang dimaksud dalam kitab sunan al-Nasā'ī di atas adalah 'Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm ibn 'Amr ibn

¹⁰⁵al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 22, 162-165. al-'Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 8, 80.

¹⁰⁶al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 23, 523-529. al-'Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 8, 358-360.

¹⁰⁷Tāj al-Dīn 'Abd al-Wahhāb ibn Taqī al-Dīn al-Subkī, *Ṭabaqāt al-Shāfi'iyah al-Kubrā*, Vol. 3 (t.t. Hajr li al-Ṭaba'āt wa al-Nashr, 1413 H), 108-109.

¹⁰⁸Muḥammad Mahdī, et. al., *Mawsū'ah Aqwāl Abū al-Ḥasan al-Dāruqutnī*, Vol. 2 (Beirut: 'Ālim al-Kutub li al-Nashr, 2001), 553.

Maymūn al-Qurishī al-‘Uthmānī. Ia adalah tokoh hadis pada generasi ke-10 (*kibār al-Ākhidhīn ‘an Tabī’ al-Atbā’*) yang wafat pada tahun 245 H. Hadis-hadisnya diriwayatkan dalam kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, *Sunan Abū Dāwūd*, *Sunan al-Nasā’ī*, dan *Sunan Ibnu Mājah*. Imam Ibnu Ḥajar, Abū Sa‘īd ibn Yūnus, al-‘Ijlī, Abū Ḥātim, al-Nasā’ī, dan al-Dāruquṭnī menilainya *thiqah*.¹⁰⁹

w. Abū Dāwūd

Nama lengkap Imam Abu Dawud ialah Sulaymān ibn al-Ash‘ath ibn Ishāq ibn Bashīr ibn Shaddād. Ia merupakan tokoh hadis pada generasi ke-11 (*awsāṭ al-Ākhidhīn ‘an Tabī’ al-Atbā’*). Ia wafat pada 275 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat dalam kitab *Sunan al-Tirmidhī*, dan *Sunan al-Nasā’ī*. Ibnu Ḥajar dan Maslamah ibn Qāsim menilainya sebagai orang yang *thiqah*. Sedangkan al-Dhahabī menilainya *thabt*.¹¹⁰

x. Al-Nasā’ī

Beliau mempunyai nama asli Aḥmad ibn Shu‘ayb ibn ‘Alī ibn Sinān ibn Baḥar ibn Dīnār, namun lebih dikenal dengan sebutan Abū ‘Abd al-Raḥman al-Nasā’ī. Ia lahir pada tahun 215 H. dan wafat tahun 303 H di Palestina. Ada yang menyebutkan di Makkah. Ibnu Ḥajar menyebut al-Nasā’ī dengan *al-Ḥāfiẓ*.¹¹¹

¹⁰⁹al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 16, 495-499.

¹¹⁰al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 11, 355. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 4, 169-173.

¹¹¹al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 328. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 36-39.

y. Aḥmad ibn Ḥanbal

Nama lengkapnya ialah Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaybānī (Abū ‘Abd Allāh al-Marwazī) merupakan tokoh hadis pada generasi ke-10 (*kibār al-Ākhdhīn ‘an Tabi’ al-Atbā’ al-Tābi’in*). Ia lahir di Baghdad pada 164 H dan wafat di Baghdad juga pada 241 H. Hadis-hadisnya banyak dimuat di dalam *Kutub al-Sittah*. Imam Ibnu Ḥajar dan al-‘Ijlī, menilainya *thiqah*.¹¹²

z. Ibnu Ḥibbān

Beliau mempunyai nama lengkap Muḥammad ibn Ḥibbān ibn Aḥmad Abū Ḥātim al-Tamīmī al-Bustī. Ia adalah pemilik kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān*. Guru-gurunya antara lain: Abū Khalīfah al-Jumahī dan Ḥasan ibn Sufyān al-Nasāwī, dan lain sebagainya. Ia juga dinilai *thiqah* oleh para ulama, antara lain Abū al-Fidā’ dan Abū Bakar al-Khaṭīb al-Baghdādī.¹¹³

B. Analisis Kesahihan Hadis

Di dalam penelitian hadis terdapat dua objek yang menjadi pusat perhatian, yakni aspek sanad dan matan hadis. Guna mencapai status kesahihan hadis harus memastikan terlebih dahulu kesahihan dua aspek tersebut.

¹¹²al-Mizzī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 437. al-‘Asqalānī, *Tahdhīb...*, Vol. 1, 72-74.

¹¹³Abū al-Fidā’ Ismā‘īl ibn ‘Umar ibn Kathīr al-Qurishī, *Ṭabaqāt al-Shāfi’īn* (Beirut: Maktabah al-Thiqāt al-Diniyah, 1993), 290. Abū Bakar Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit ibn Aḥmad ibn Maḥdī al-Khaṭīb al-Baghdādī, *Talkhīs al-Mutashābih fī al-Rasm* (Damaskus: Ṭalās li al-Dirāsāt, 1985), 109.

1. Kritik Sanad Hadis

a. Ketersambungan sanad

Di dalam penelitian sanad hadis dilakukan penelusuran terhadap perawi hadis baik dari segi biografi maupun sighthat yang digunakan ketika meriwayatkan hadis. Adapun penelusuran ketersambungan sanad hadis dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147 tentang OCD dapat diketahui melalui penjelasan berikut ini:

NAMA PERAWI	PENJELASAN
Muḥammad ibn Hibbān	Ibnu Hibban adalah salah satu Mukharrij hadis. Ia wafat pada tahun 354 H. Hal ini menunjukkan bahwa ia semasa dengan gurunya, yakni Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm karena beliau wafat pada 313 H. Dalam meriwayatkan hadis dari gurunya tersebut, ia menggunakan sighthat <i>Akhbarana</i> . Sighthat tersebut menunjukkan bahwa kemungkinan ia pernah membaca hadis terkait di hadapan gurunya, yakni Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm.
Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm	Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm wafat pada 313 H. Hal ini menunjukkan bahwa ia semasa dengan gurunya, yakni Qutaybah ibn Sa‘id yang wafat pada 240 H. Dalam periwayatannya ia menggunakan sighthat <i>Haddathana</i> .

Qutaybah ibn Sa'īd	Qutaybah ibn Sa'īd wafat pada 240, sedangkan gurunya, Jarīr wafat pada 188 H. Hal ini menunjukkan bahwa Qutaybah sangat dimungkinkan hidup semasa dengan gurunya. Dalam periwayatannya ia menggunakan sighat <i>Haddathana</i> .
Jarīr	Jarīr wafat pada tahun 188 H. Sedangkan gurunya, Manṣūr wafat pada tahun 132 H. Hal ini memungkinkan bahwa ia hidup semasa dengan gurunya tersebut. Di dalam periwayatannya ia menggunakan sighat 'An.
Manṣūr	Manṣūr ialah perawi perawi hadis yang wafat pada tahun 132 H. Sedangkan gurunya, Dharr wafat pada sebelum tahun 100 H. Kemungkinan terjadinya transfer hadis di antara keduanya sangat dimungkinkan. Di dalam periwayatannya ia menggunakan <i>sighat</i> 'An.
Dharr	Dharr wafat sebelum tahun 100 H. Gurunya, 'Abd Allāh ibn Shaddād wafat pada tahun 81 H. Hal ini menunjukkan bahwa keduanya hidup dalam masa yang sama sehingga ada kemungkinan ia menerima hadis dari 'Abd Allāh ibn Shaddād. <i>Sighat</i> yang digunakan ialah kata 'An
Abd Allāh ibn Shaddād	'Abd Allāh ibn Shaddād wafat pada tahun 81 H. Sedangkan Ibnu 'Abbas wafat pada 68 H. <i>Sighat</i> yang digunakan ketika menerima hadis dari ibn 'Abbās adalah 'An

‘Abd Allāh ibn ‘Abbās	‘Abd Allāh ibn ‘Abbās merupakan sahabat Nabi yang tidak diragukan lagi bahwa ia menerima hadis yang cukup banyak dari baginda Nabi SAW sendiri.
-----------------------	---

b. Keadilan dan ke-ḍābiṭ-an perawi

NAMA PERAWI	KOMENTAR KRITIKUS HADIS
Muḥammad ibn Ḥibbān	Ia dinilai <i>thiqah</i> oleh para ulama, antara lain Abū al-Fidā’ dan Abū Bakar al-Khaṭīb al-Baghdādī.
Muḥammad ibn Ishāq ibn Ibrāhīm	Al-Dāruquṭnī menilainya <i>thiqah</i> .
Qutaybah ibn Sa‘īd	Ibnu Ḥajar, Yahyā ibn Ma‘īn, Abū Ḥātim, dan al-Nasā’ī menilainya <i>thiqah</i> .
Jarīr	Ibnu Ḥajar, Muhammad ibn Sa‘ad, al-‘Ijlī, Abū Ḥātim, al-Nasā’ī menilainya sebagai seorang yang <i>thiqah</i> .
Manṣūr	Ibnu Ḥajar, ‘Alī al-Madīnī, Abū Ḥātim, dan al-‘ijlī menilainya <i>thiqah</i>
Dharr	Imam Ibnu Ḥajar dan al-Dhahabī, Yahyā ibn Ma‘īn menyebutnya sebagai orang yang <i>thiqah</i> .

‘Abd Allāh ibn Shaddād	Ibnu Ḥajar, al-Nasā’ī, Muḥammad ibn Sa‘ad, Abū Zur‘ah, al-Wāqidī, dan al-Dhahabī menilainya dengan predikat <i>thiqah</i> .
‘Abd Allāh ibn ‘Abbās	Ia merupakan seorang sahabat yang tidak diragukan lagi kethiqahannya.

c. Analisis *Shādh* dan *‘Illat*

Imam Syafi’I menjelaskan terkait *shādh* yang dimaksud dalam sanad hadis. Ia berpendapat bahwa hadis dapat dikatakan terdapat *shādh* ketika tidak selaras dengan hadis lain yang lebih *thiqah*.¹¹⁴ Berdasarkan definisi tersebut, hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 bisa dikatakan tidak mengandung *shādh* karena setelah diselidiki tidak ditemukan problem dengan hadis lain yang perawinya lebih *thiqah*.

Sedangkan maksud *‘Illat* ialah suatu sebab tersembunyi yang terjadi pada matan hadis. Dilihat dari lahirnya hadis tersebut sahih namun setelah diselidiki ternyata ada perawi yang berstatus *ghalaṭ* atau sering melakukan kekesalahan. Ketika ada kasus demikian pada sebuah hadis maka dapat dikatakan bahwa hadis tersebut mengandung *‘Illat*.¹¹⁵ Namun dari hasil penyelidikan

¹¹⁴Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis...*, 70.

¹¹⁵*Ibid.*, 108.

terhadap hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147 dinyatakan bahwa hadis tersebut bebas dari *'Illat*.

2. Kritik Matan Hadis

Sebuah hadis dapat dinyatakan sahih jika sanad dan matannya aman ketika ditelaah. Berkenaan dengan kaidah kesahihan matan ini, Khatib al-Baghdadi menyebutkan bahwa suatu hadis tidak boleh bertentangan dengan nas Al-Qur'an, akal sehat, amalan yang disepakati oleh ulama salaf, dalil qat'i, hadis mutawatir, dan hadis aḥad yang kualitasnya lebih kuat.

Setelah diteliti dari semua kualifikasi di atas, hadis tentang OCD dalam riwayat Sahih Ibnu Hibban nomor indeks 147 tidak ditemukan problematika. Justru berkenaan dengan substansi hadis tersebut, Al-Qur'an surah Al-Nas telah menyinggung pembahasan yang sama. Jika dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147 Nabi menyebut nama Allah dengan mengucapkan Allāhu Akbar, maka dalam QS al-Nas ayat 1 Allah meminta Nabi agar Nabi mengucapkan kepada umatnya agar berlindung kepada Tuhannya manusia (قُلْ أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ) yakni. Kemudian pada ayat terakhir dilanjutkan (berlindung) dari dahsyatnya gangguan jin dan manusia (مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ).

Selain selaras dengan QS al-Nās, hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* tersebut juga disinggung oleh hadis lain yang

mengatakan bahwa gangguan OCD atau waswas merupakan tanda murninya keimanan manusia. Berikut bunyi hadis tersebut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ، قَالَ: سَأَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَاسَةِ، قَالَ: «تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ»

Dari ‘Abd Allāh, ia berkata: "Nabi SAW pernah ditanya mengenai perasaan waswas, maka beliau menjawab: 'Itu adalah tanda keimanan yang murni (benar)'".¹¹⁶

Berdasarkan penelitian sanad dan matan hadis di atas dapat disimpulkan bahwa sanad maupun matan hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān* nomor indeks 147 sudah memenuhi kriteria hadis sahih, yaitu sanadnya *muttaṣil*, perawi-perawinya ‘*ādil* dan *ḍābiṭ* dan yang terakhir hadis tersebut bebas dari *shadh* maupun ‘*illat*. Oleh karenanya, dapat dipastikan bahwa hadis tersebut bisa dikategorikan sebagai hadis *ṣaḥīḥ li dhātiḥi* berdasarkan peninjaun yang telah dilakukan.

C. Analisis Ke-hujjah-an Hadis

Pada bab dua dalam penelitian ini telah dijelaskan bahwa suatu hadis dapat dijadikan hujjah apabila hadis tersebut sudah memenuhi kriteria hadis *maqbul*, yakni sanadnya *muttaṣil*, perawi-perawinya ‘*ādil* dan *ḍābiṭ* dan yang terakhir hadis tersebut bebas dari *shadh* maupun ‘*illat*. Jumhur ulama fikih menyebut hadis sahih dan hadis hasan sebagai hadis yang dapat dijadikan hujjah untuk menetapkan hukum Islam.¹¹⁷

¹¹⁶Muslim Ibn al-Ḥajjāj Abū al-Ḥasan al-Qushayrī al-Naysābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1, No. Indeks 133 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arābī,, tth), 119.

¹¹⁷Abdul Majid Khon, *Ulumul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2013), 166.

Merujuk pada prinsip jumhur ulama fikih tersebut, dapat disimpulkan bahwa hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dapat dijadikan hujjah karena hadis tersebut telah memenuhi kriteria hadis *maqbul*. Terlebih lagi statusnya bukan hanya hasan melainkan *ṣaḥīḥ li dhātihī*.



BAB IV

KONTEKSTUALISASI PEMAKNAAN HADIS *OBSESSIVE COMPULSIVE DISORDER* (OCD) DALAM RIWAYAT *ṢAḤĪḤ IBNU ḤIBBĀN* 147 DENGAN PENDEKATAN ILMU PSIKOLOGI

A. Pemaknaan Hadis *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147

Di dalam teori pemaknaan hadis, mayoritas ulama hadis setuju bahwa Al-Qur'an dan hadis harus menjadi pilar utama sebagai parameter. Maka dalam hal ini peneliti menelusuri pemaknaan hadis terkait sebagai berikut:

1. Pemaknaan OCD Perspektif Hadis

Hadis-hadis tentang OCD atau waswas dalam redaksi dan pembahasan yang serupa dengan hadis utama sedikitnya telah ditemukan dalam sejumlah riwayat seperti yang akan diuraikan berikut ini:

SUMBER	REDAKSI HADIS
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> No. Indeks 3276	يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبَّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتَه
<i>Ṣaḥīḥ Muslim</i> No. Indeks 133	سُئِلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ عَنِ الْوَسْوَاسَةِ، قَالَ: تِلْكَ مَحْضُ الْإِيمَانِ
<i>Sunan Ibnu Mājah</i> No. Indeks 461	أَنَّهُ رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ، ثُمَّ أَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَنَضَحَ بِهِ فَرْجَهُ

<i>Sunan Abū Dawūd</i> No. Indeks 5111	جَاءَهُ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا الشَّيْءَ نَعْظُمُ أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهِ، أَوْ الْكَلَامَ بِهِ، مَا نُحِبُّ أَنْ لَنَا وَأَنَا تَكَلَّمْنَا بِهِ، قَالَ: «أَوْقِدْ وَجِدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ»
<i>al-Mustadrak ‘Alā al-Ṣaḥīḥayn</i> No. Indeks 464	إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى، فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ وَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: إِنَّكَ أَحَدَثْتَ فَلْيَقُلْ كَذَبْتُ إِلَّا مَا وَجَدَ رِيحًا بِأَنْفِهِ أَوْ سَمِعَ صَوْتًا بِأُذُنِهِ
<i>Ṣaḥīḥ al-Bukhārī</i> No. Indeks: 2528	إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمِّي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلَّمَ
<i>Sunan Ibnu Mājah</i> No. Indeks 421	إِنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ وَلَهَانٌ، فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ

Di dalam kitab *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, waswas didefinisikan sebagai keragu-raguan terhadap sesuatu di mana individu mengalami kecemasan karena waswas tersebut menetap (terus menerus).¹¹⁸ Di dalam redaksi hadis sahih ibnu hibban nomor indeks 147 dikatakan bahwasanya salah seorang sahabat yang mengalami gangguan waswas ini lebih memilih menjadi sebatang arang ketimbang menceritakan apa yang dialaminya. Menurut Imam Ibnu Hajar, penyandang tidak suka untuk menceritakannya karena ia sendiri tidak meyakini kebenaran apa yang dialaminya. Sedangkan Imam al-Nawāwī memberikan penjelasan bahwasanya orang yang mengalami gangguan waswas pada umumnya selalu menganggap penting setiap

¹¹⁸Abū Muḥammad ibn Aḥmad ibn Mūsā, *‘Umdat al-Qārī Sharh Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 13 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath al-‘Arabī, t.th), 89.

ucapannya, ia amat takut untuk berbicara, dan ia juga menjadi orang selalu bergelut dengan pikirannya sendiri. Hal ini baik ketika diimplementasikan ke dalam keyakinannya agar imannya menjadi lebih sempurna. Namun semua itu dengan catatan ia bisa melawan kecemasan dan keragu-raguannya.

Di dalam sejumlah hadis yang lain, Nabi SAW menyebut waswas sebagai kemurnian iman. Maksud pernyataan tersebut menurut para ulama ialah setan akan mengganggu orang yang berputus asa dengan godaan-godaannya. Dia akan mempersulit penyandang dengan waswas karena dia mengira individu tersebut tidak mampu untuk melawan godaan yang dia lancarkan. Karena inilah kemudian waswas disebut sebagai kemurnian iman. Waswas dianggap sebagai cobaan orang yang beriman dalam menghadapi setan. Berbeda dengan orang kafir yang mampu didekati oleh setan kapan saja setan mau. Namun gangguan waswas yang dia bisikkan ini tidak akan memberikan kepuasan kepadanya.¹¹⁹

Imam Ibnu Bāṭal ketika memberikan syarah terhadap hadis yang mengatakan bahwa wawas adalah “tanda kemurnian iman” menukil pendapat al-Muḥlab bahwasanya alasan dikatakan kemurnian iman karena ketika seseorang mampu melawan hasratnya untuk selalu mengulang-ulangi suatu

¹¹⁹Abū Zakariyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf al-Nawāwī, *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*, Vol. 2 (Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turath, 1392 H), 153. ‘Abd al-Raḥman ibn Abū Bakar Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī, *al-Dibāj ‘Alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn Ḥajjāj*, Vol.1 (Saudi Arabiyah: Dār Ibnu ‘Affan, 1996), 147.

perbuatan (waswas), di sana ia telah melakukan sesuatu yang positif (kebenaran).¹²⁰

Dalam hadis yang lain, Nabi menyebut waswas sebagai “keimanan yang nyata”, yakni pada hadis berikut ini:

عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، قَالَ: جَاءَهُ نَاسٌ مِنْ أَصْحَابِهِ فَقَالُوا يَا رَسُولَ اللَّهِ، نَجِدُ فِي أَنْفُسِنَا الشَّيْءَ نُعْظِمُ أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهِ، أَوْ الْكَلَامَ بِهِ، مَا نُحِبُّ أَنْ لَنَا وَأَنَا تَكَلَّمْنَا بِهِ، قَالَ: «أَوْقَدْ وَجَدْتُمُوهُ؟» قَالُوا: نَعَمْ، قَالَ: «ذَاكَ صَرِيحُ الْإِيمَانِ»¹²¹

Dari Abū Hurayrah. Dia berkata: Sejumlah sahabat Nabi datang menghadap kepada beliau: "Wahai Rasulullah, kami merasakan sesuatu dalam hati kami. Kami merasa takut untuk membicarakan atau mengungkapkannya." Beliau bertanya: "Apakah kalian telah merasakan hal itu?" mereka menjawab: "Ya." Nabi bersabda: "Itulah keimanan yang nyata.

Maksud صَرِيحُ الْإِيمَانِ ialah karena dia tahu bahwa waswas itu buruk sehingga harus dicegah setiap kali ada setan menggoda. Al-Khaṭṭābī menegaskan bahwa maksud dari “keimanan yang nyata” ialah keengganan penyandang untuk mengutarakannya dan upayanya dalam melawan bisikan setan yang datang.¹²²

Syaikh Ibnu Baṭāl juga meegaskan bahwa di sini bukan hakikat waswasnya yang disebut “keimanan yang nyata”. Akan tetapi, “Keimanan yang

¹²⁰Ibn Baṭāl Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn Khalaf ibn ‘Abd al-Mālik, *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭāl*. Vol. 10 (Riyadh: Maktabah al-Rusd, 2003), 342.

¹²¹Abū Dawūd..., Vol. 4, 329.

¹²²Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajar Abū al-Faḍl al-‘Asqalānī, *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 13 (Beirut: Dār al-Ma‘rifah, 1379), 273.

nyata” ini ialah ketika seseorang mampu mencegah datangnya godaan setan yang menghasut dirinya. Dia tidak menggubrisnya sehingga waswas itu tidak mempengaruhi ketenangan dan ketentraman jiwanya.¹²³ Al-Muhlab turut berkomentar bahwa iman yang nyata adalah ketika seseorang mampu mencegah dirinya untuk mengerjakan sesuatu yang melampaui batas. Maka di sini seorang mukmin harus memegang prinsip ini.¹²⁴

Dikatakan juga dalam riwayat lain bahwa waswas adalah tanda keimanan. Sebab pencuri tidak akan masuk pada rumah yang kosong. Maka tidak heran kalau Sayyidina Ali berkata: salat yang tidak diwarnai dengan waswas adalah salat orang Yahudi dan Nasrani.¹²⁵

Waswas kerap muncul ketika seseorang sedang mengerjakan salat. Yaḥyā ibn Kathīr berkata: Apabila setan datang, hendaknya berkata “kamu berbohong”. Cara ini merupakan sebuah kinayah untuk menolak waswas atau keragu-raguan.¹²⁶ Anjuran ini sesuai dengan hadis Nabi SAW, yakni:

إِذَا صَلَّى أَحَدُكُمْ فَلَمْ يَدْرِ كَمْ صَلَّى، فَلْيَسْجُدْ سَجْدَتَيْنِ وَهُوَ جَالِسٌ وَإِذَا جَاءَ أَحَدُكُمْ الشَّيْطَانُ فَقَالَ: إِنَّكَ أَحَدَثْتَ فَلْيَقُلْ كَذَبْتَ إِلَّا مَا وَجَدَ رِيحًا بَأْنْفِهِ أَوْ سَمِعَ صَوْتًا بِأُذُنِهِ¹²⁷

Apabila salah satu dari kalian salat dan bingung pada jumlah rakaat salatnya, maka sujudlah dua kali dalam keadaan duduk dan apabila setan

¹²³ Alī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn al-Qārī, *Marāqāt al-Mafātīh Sharh Mishkāṭ al-Masābiḥ*, Vol. 1 (Beirut: Dar al-Fikr, 2002), 137.

¹²⁴ Ibnu Baṭāl, Vol. 10, 342.

¹²⁵ Nūr al-Dīn al-Qārī, *Marāqāt*, Vol. 1, 137.

¹²⁶ Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā ibn Aḥmad ibn Ḥusayn, *Sharḥ Sunan Abū Dāwūd*, Vol. 1 (Riyadh: Maktabah al-Rushd, 1999), 330.

¹²⁷ al-Ḥākim, *al-Mustadrak*, 227.

mendatangi kalian dan berkata, "Kamu telah berhadats", maka hendaknya kalian katakan, "Kamu bohong", kecuali hidung kalian mencium angin (kentut) atau telinga kalian mendengar suara”.

Alasan mengapa waswas sering muncul pada saat seseorang sedang menunaikan salat tidak lain karena setan selalu berusaha untuk membuat manusia tidak ikhlas dalam salatnya. Maka setan berusaha untuk membuat dia mengingat hal-hal duniawi.¹²⁸

Di dalam hadis yang lain Nabi SAW juga mengingatkan bahwasanya setan juga datang di saat seseorang berwudu. Di antara hadis yang menjelaskan pembahasan tersebut ialah hadis riwayat Imam Ibnu Mājah nomor indeks 421 berikut ini:

إِنَّ لِلْوُضُوءِ شَيْطَانًا يُقَالُ لَهُ وَلَهَانٌ، فَاتَّقُوا وَسْوَاسَ الْمَاءِ¹²⁹

Sesungguhnya ketika berwudu ada setan yang bernama Walhan datang. Maka takutlah untuk waswas dalam air”.

Setan membisikkan kepada manusia agar mereka bimbang dalam menggunakan air, yakni apakah air sudah menyerap pada anggota tubuhnya atau belum. Atau dalam beristinja’ dari hadas kecil dan hadas besar. Setan mengacaukan pikirannya sehingga mereka ragu apakah sudah suci dari najis atau belum.¹³⁰ Perilaku tersebut membuat mereka merasakan kecemasan yang luar biasa. Akibat dari perbuatannya tersebut, tidak jarang orang lain yang

¹²⁸ Ibnu Baṭāl, Vol. 2, 237

¹²⁹ Ibnu Mājah, Vol. 1, 146.

¹³⁰ Muḥammad ibn ‘Abd al-Ḥādī Abū al-Ḥasān Nūr al-Dīn al-Sanadī, *Ḥāshiyah al-Sanadī ‘Alā Sunan Ibnu Mājah: Kifāyah al-Ḥajah fī Sharḥ Sunan Ibnu Mājah*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Jabal, t.th), 163.

melihat perbuatan mereka akan mengira hilang akal atau gila.¹³¹ Maka untuk melawan gangguan ini, penyandang dianjurkan untuk mengikuti praktik Nabi SAW ketika selesai berwudu, yakni memercikkan air pada celana atau sarungnya. Praktik tersebut dijelaskan dalam hadis berikut ini:

عَنِ الْحَكَمِ بْنِ سُفْيَانَ الثَّقَفِيِّ، «أَنَّه رَأَى رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ تَوَضَّأَ، ثُمَّ أَخَذَ كَفًّا مِنْ مَاءٍ، فَنَضَّحَ بِهِ فَرْجَهُ»¹³²

Dari Al Hakam ibn Sufyan al-Thaqafi bahwasanya ia pernah melihat Rasulullah SAW berwudu, kemudian beliau mengambil air dengan telapak tangannya. Beliau lalu memercikkan air tersebut pada kemaluannya.

Ibnu Hajar memberikan penjelasan tentang air yang dipercikkan tersebut. Perkiraan air yang dipercikkan ialah sebanyak cidukan tangan. Nabi lalu memercikkannya pada pakaiannya, yakni lurus dengan tempat kemaluan anak Adam. Tujuan dari praktik ini ialah untuk menghindar dari waswas.¹³³ Hal ini dilakukan oleh Nabi untuk mengajari umatnya agar mampu menangkal godaan setan yang membisikkan waswas. Sebab dengan cara seperti itu perhatian akan teralihkan dari yang awalnya mengira pakaian basah karena kencing menjadi sangkaan basah karena percikan air. Imam Ghazālī berkata: waswas merupakan tanda bagi orang yang dangkal ilmu fikihnya.¹³⁴

¹³¹Abū al-‘Ulā Muḥammad ‘Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah, t.th), 156.

¹³²Ibnu Mājah, Vol. 1, 157.

¹³³Zayn al-Dīn Muḥammad ‘Abd al-Ra’ūf ibn Tāj al-‘Ārifīn ibn ‘Alī ibn Zayn al-‘Ābidīn, *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*, Vol. 1 (Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā, 1356), 100.

¹³⁴Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf al-Zarqānī, *Sharḥ al-Zarqānī ‘Alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*, Vol. 1 (Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah, 2003), 185.

Selain dalam masalah wudu dan salat, setan juga membisikkan keraguan dalam masalah keimanan. Sebagaimana sabda Nabi SAW dalam riwayat Imam Bukhārī berikut ini:

يَأْتِي الشَّيْطَانُ أَحَدَكُمْ فَيَقُولُ: مَنْ خَلَقَ كَذَا، مَنْ خَلَقَ كَذَا، حَتَّى يَقُولَ: مَنْ خَلَقَ رَبَّكَ؟ فَإِذَا بَلَغَهُ فَلْيَسْتَعِذْ بِاللَّهِ وَلْيَنْتَهِ¹³⁵

“Setan selalu mendatangi kalian dan berkata: siapa yang menciptakan ini dan siapa yang menciptakan itu sampai akhirnya dia bertanya ‘Lantas siapa yang menciptakan Tuhanmu?’. Jika sudah seperti itu maka hendaklah dia berlindung kepada Allah dan menghentikannya.”

Dalam hadis tersebut Nabi SAW memerintahkan para sahabat untuk senantiasa ber-*ta’awwudh* (berlindung kepada Allah) agar mereka tidak berlarut-larut dalam pikiran negatif.¹³⁶ Imam al-Jawzī mewanti-wanti umat Islam agar berpaling dari kelemahan berfikir. Beliau berkata:

Memang terkadang yang namanya musuh itu ada masanya selesai dalam melancarkan kekerasan, akan tetapi setan tidak akan pernah selesai. Maka tidak ada cara lagi selain berlindung kepada Allah dan juga berhenti berfikir yang tidak baik. Sebab pada hakikatnya, Iblis melancarkan gangguannya (waswas) dengan perasaan bukan dengan akal. Sedangkan rasa tidak dapat dinalar. Berbeda dengan akal yang bisa dicegah dampak negatifnya dengan cara menalar.¹³⁷

Dalam hadis yang lain, Nabi memberitahu umatnya bahwa penyandang waswas tidak dianggap melakukan dosa selama dia tidak mengerjakan atau mengucapkan apa yang dibisikkan oleh setan terhadap dirinya. Berikut bunyi hadis tersebut:

¹³⁵al-Bukhārī, Vol. 4, 123.

¹³⁶Ibnu Hajar... Vol. 13, 273.

¹³⁷Jamāl al-Dīn Abū al-Farj ‘Abd al-Rahman ibn ‘Alī ibn Muḥammad al-Jawzī, *Kashfu al-Mushkīl min Ḥadīth al-Ṣaḥīḥayn*, Vol. 3 (Riyadh: Dār al-Waṭn, t.th), 396.

إِنَّ اللَّهَ تَجَاوَزَ لِي عَنْ أُمَّتِي مَا وَسَّوَسَتْ بِهِ صُدُورُهَا، مَا لَمْ تَعْمَلْ أَوْ تَكَلِّمْ¹³⁸

Sesungguhnya Allah memberikan kemurahan kepadaku untuk ummatku. Mereka tidak dicatat berdosa dari waswas yang ada dalam dadanya selama dia tidak mengerjakan atau mengatakannya.

2. Pemaknaan OCD Perspektif Al-Quran

Ayat yang menyinggung tentang OCD terdapat dalam QS al-A'raf ayat 20, QS: Taha ayat 120, QS: Qaf ayat 16, dan QS: al-Nas ayat 4 dan 5. Berikut perinciannya:

SURAH, NOMOR, DAN AYAT	AYAT
Al-A'raf (7:20)	فَوَسْوَسَ لَهُمَا الشَّيْطَانُ لِيُبْدِيَ لَهُمَا مَا وُورِيَ عَنْهُمَا مِنْ سَوْآتِهِمَا وَقَالَ مَا نَهَاكُمَا رَبُّكُمَا عَنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ إِلَّا أَنْ تَكُونَا مَلَكَتَيْنِ أَوْ تَكُونَا مِنَ الْخَالِدِينَ
Taha (20:120)	فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ قَالَ يَا آدَمُ هَلْ أَدُلُّكَ عَلَى شَجَرَةِ الْخُلْدِ وَمُلْكٍ لَا يَبُلَى
Qaf (50:16)	وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعْلَمُ مَا تُوَسْوِسُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ
Al-Nas (114:4-5)	مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ

Imam Sahal ketika menafsirkan ayat tentang waswas berkata bahwa waswas muncul dalam diri seseorang karena dia memikirkan segala sesuatu

¹³⁸Al-Bukhārī,.. Vol. 3, 145.

selain Allah SWT. Sebab apabila hatinya bersama Allah maka yang dibicarakan adalah sesuatu tentang Allah. Begitu pula sebaliknya, jika yang dalam hatinya terdapat sesuatu selain Allah maka yang dibicarakan tentu sesuatu selain Allah SWT tersebut. Menurutnya, kewaswasan seseorang tergantung apa yang ada dalam hatinya.¹³⁹

Dilihat dari segi bahasa, maksud waswas dalam surah al-Nās menurut Ibnu al-Fawrak dalam tafsirnya adalah bisikan halus dari dalam diri seseorang. Biasanya bisikan tersebut berulang-ulang. Al-Khannās yaitu bisikan yang halus tersebut seperti nyata meskipun kenyataannya samar (halus).¹⁴⁰ Selain Ibnu al-Fawrak, al-Aṣfahānī melalui karyanya, *Mufradāt fī Gharīb al-Qurʿān* menjelaskan bahwa kata waswas mempunyai arti hal-hal buruk yang muncul dalam pikiran serta diiringi suara atau bisikan halus yang seolah-olah berbunyi.¹⁴¹ Imam al-Ṭabarī dalam tafsirnya mengutip sebuah riwayat bahwa waswas tidak dapat dicegah. Berikut bunyi riwayat tersebut:

عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَلَتْ، ضَجَّ الْمُؤْمِنُونَ مِنْهَا ضَجَّةً وَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، هَذَا نَتُوبُ مِنْ عَمَلِ الْيَدِ وَالرَّجْلِ وَاللِّسَانِ! كَيْفَ نَتُوبُ مِنَ الْوَسْوَاسَةِ؟ كَيْفَ نَمْتَنِعُ مِنْهَا؟

¹³⁹Abū Muḥammad Sahal ibn ʿAbd Allāh, *Tafsīr Tustarī*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-ʿIlmiyah, 1432 H), 211.

¹⁴⁰Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Fawrak al-Anṣārī, *Tafsīr Ibn Fawrak*, Vol. 3 (Arab Saudi: Jamiʿat Ummu al-Qurā, 2009), 308.

¹⁴¹Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib al-Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qurʿān* (Beirut: Dār al-Qalam, 1412), 869.

فَجَاءَ جِبْرِيلُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِهَذِهِ الْآيَةِ، "لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا"، إِنَّكُمْ لَا تَسْتَطِيعُونَ أَنْ تَمْنَعُوا مِنَ الْوَسْوَسةِ¹⁴²

Diceritakan dari ‘Abd Allāh ibn ‘Abbās, ia berkata: ketika turun surat al-Baqarah ayat 286, kaum mukmin menangis dan berkata, wahai Rasulullah kami bertaubat dari perbuatan tangan, kaki, dan lisan. Bagaimana caranya kami dapat bertaubat dari waswas. Bagaimana cara mencegahnya?. Kemudian datang malaikat Jibril dengan membawa ayat ini (لَا يَكُلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا), “sesungguhnya kalian tidak akan mampu mencegah waswas”.

Surah al-A‘rāf, Tāhā, dan al-Qasas merupakan surah Al-Qur’an yang di dalamnya terdapat ayat yang membahas tentang waswas sebagai tipu daya setan terhadap Nabi Adam ketika dia masih tinggal di dalam surga. Setan melancarkan gangguannya sebagai upaya untuk mengeluarkan Adam dan istrinya dari surga. Setan membisikkan gangguannya kepada Nabi Adam dan istrinya agar mereka memakan buah *khuldi* dan kemudian aurat keduanya tampak sehingga Allah SWT murka atas keduanya.¹⁴³ Kemudian Allah mewanti-wanti anak cucu adam agar tidak sampai tertipu seperti Nabi Adam dan istrinya. Ayat yang menjelaskan pembahasan ini terdapat dalam QS: Al-A‘raf ayat 27 sebagai berikut:

يٰۤاِبْنٰۤى اٰدَمَ لَا يَفْتِنَنَّكَ الشَّيْطٰنُ كَمَا اَخْرَجَ اَبَوَيْكَم مِّنَ الْجَنَّةِ يَنْزِعُ عَنْهُمَا لِبَاسَهُمَا لِيُرِيَهُمَا سَوَآتِهِمَا

Wahai anak cucu Adam! Janganlah sampai kamu tertipu oleh setan sebagaimana halnya dia (setan) telah mengeluarkan ibu bapakmu dari surga,

¹⁴²Muhammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr Abū Ja‘far al-Ṭabarī, *Jāmi‘ al-Bayān fī Ta’wīl al-Qur’ān*, Vol. 6 (Saudi: Mu’assasat al-Risālah, 2000), 112.

¹⁴³Muhyī al-Sunnah Abū Muḥammad al-Ḥusayn ibn Mas‘ūd al-Baghawī, *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3 (tt, Dār Ṭabī‘ah li al-Nashr, 1997), 219.

dengan menanggalkan pakaian keduanya untuk memperlihatkan aurat keduanya.

Berdasarkan apa yang telah dijelaskan ulama tentang waswas, baik dari perspektif hadis-hadis Nabi SAW maupun ayat Al-Quran, peneliti menyimpulkan bahwasanya waswas merupakan gangguan yang datangnyanya murni dari bisikan setan. Setan menanamkan keragu-raguan di dalam hati penyandang agar ia tidak mengikuti ajaran-ajaran Allah maupun Rasul-Nya. Guna melawan kebimbangan akibat waswas, individu harus selalu berusaha untuk yakin terhadap ajaran-ajaran Allah dan Rasul-Nya. Sebab sebagaimana konotasi dasarnya, waswas adalah suatu kebimbangan. Maka untuk melawannya, individu harus yakin bahwa ia sepenuhnya berada di jalan yang lurus. Dia harus meyakini bahwasanya yang membuatnya melakukan penyimpangan itu akibat dari bujukan dan godaan setan. Sementara setan sendiri merupakan musuh manusia yang akan mengajak golongannya untuk menjadi penghuni neraka. Hal ini termaktub dalam Al-Quran surat Fathir ayat 6 sebagai berikut:

إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمْ عَدُوٌّ فَاتَّخِذُوهُ عَدُوًّا إِنَّمَا يَدْعُوا حِزْبَهُ لِيَكُونُوا مِنْ أَصْحَابِ السَّعِيرِ

Sungguh, setan itu musuh bagimu, maka perlakukanlah ia sebagai musuh, karena sesungguhnya setan itu hanya mengajak golongannya agar mereka menjadi penghuni neraka yang menyala-nyala.

B. Kontekstualisasi Pemaknaan Hadis *Obsessive Compulsive Disorder* dalam *Ṣaḥīḥ*

***Ibnu Ḥibbān* Nomor Indeks 147 dengan Ilmu Psikologi**

Apabila redaksi hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dicermati, sedikitnya ada tiga objek pembahasan yang dapat

dikontekstualisasikan dengan OCD dalam ilmu psikologi. Objek yang pertama yaitu obsesif dan kompulsif. Objek yang kedua tentang kecenderungan dalam kepribadian penyandang sebagai sosok yang *introvert*, dan objek yang ketiga tentang tatacara pemulihan atau terapi. Tiga pembahasan tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut:

1. Obsesif dan Kompulsif

Mencermati penjelasan tentang *Obsessive Compulsive Disorder* (OCD) menurut teori Reid Wilson, sebagaimana telah dijelaskan dalam bab dua, dipahami bahwa OCD sama dengan waswas yang dimaksud dalam redaksi hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147. Secara teori OCD merupakan kumpulan dari dua gangguan, yaitu obsesif dan kompulsif.¹⁴⁴ Obsesif adalah pemikiran atau sikap yang tidak dapat dikendalikan, menetap, serta menguasai individu. Sementara kompulsif adalah implementasi dari pemikiran obsesif, atau dalam artian ketika pemikiran atau sikap obsesif muncul, maka di sana individu tidak dapat menahannya sehingga membuat dirinya selalu mengulang-ulang suatu perbuatan.¹⁴⁵ Fakta ini lah yang kemudian membuat orang-orang menyebutnya sebagai waswas.

Di dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 terdapat redaksi “إِنَّ أَحَدَنَا لَيَجِدُ فِي نَفْسِهِ الشَّيْءَ” yang artinya “sesungguhnya seseorang dari

¹⁴⁴Robert G. Meyer, et al., *Case Study in Abnormal Behavior* (Boston: Pearson Education, 2009), 149, J.R. Suminar, et al., *Konstruksi Identitas Penyandang Obsessive Compulsive Disorder*, Jurnal Mahasiswa Universitas Padjadjaran, Vol. 1., No. 1, 2012.

¹⁴⁵Prama Yudha Andan, et al., *Konstruksi Identitas Sosial Penyandang Obsessive Compulsive Disorder*, e-Journal Mahasiswa Universitas Padjadjaran, Vol. 1., No. 1 2012.

kami merasakan sesuatu di benaknya”. Gejala seperti ini ketika dikontekstualisasikan dengan ilmu psikologi sama persis dengan ciri-ciri obsesif. Sebab seseorang yang dilaporkan dalam hadis tersebut merasakan suatu kejanggalan dalam benaknya. Hal ini selaras dengan obsesif dalam ilmu psikologi sebagai suatu pemikiran patologis yang menetap dan mengganggu individu. Sehingga sangat wajar jika individu tersebut membutuhkan seorang konsultan agar kegelisahannya dapat diatasi. Sebagaimana Reid Wilson dalam karirnya sebagai psikiater yang mengaku sering didatangi oleh klien OCD, di mana mereka selalu mempertanyakan kejanggalan-kejanggalan yang ada dalam benaknya.¹⁴⁶

2. *Introvert*

Sebagai sebuah gangguan yang cukup dikhawatirkan keberadaannya, tentu OCD bukan gangguan biasa yang ringan. Dampak lain selain kecemasan yang terus menerus adalah kecenderungan individu dalam memposisikan diri dalam kehidupan sosial, di mana pada umumnya mereka terkesan menjadi sosok yang tertutup atau *introvert*¹⁴⁷, dan tidak ingin gangguannya diketahui oleh orang-orang di sekitarnya.¹⁴⁸

Di dalam penelitian yang dilakukan oleh Prama Y. Amdan dan tim (dalam jurnal Mahasiswa Universitas Padjadjaran, Vol. 1 No. 1 2012) terhadap

¹⁴⁶Lihat di website resmi Reid Wilson “www.anxiety.com”, dalam artikel yang khusus membahas tentang OCD.

¹⁴⁷Sebutan untuk seseorang yang mempunyai kepribadian tertutup. Lihat di www.wikipedia.com.

¹⁴⁸P. Yudha, *Kontruksi...*, 2.

empat penyandang OCD, telah didapatkan sebuah kesimpulan bahwa dalam menjalin relasi sosial mereka kerap mendapatkan label atau sebutan tertentu yang negatif dari khalayak lantaran sikap dan perbuatannya yang tidak wajar. Hal ini yang kemudian membuat mereka takut untuk sekadar membicarakan gangguan yang sedang dialaminya.¹⁴⁹

Ketika penjelasan tersebut dikontekstualisasikan dengan redaksi hadis tentang OCD dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Hībān* nomor indeks 147, terdapat kalimat yang dimungkinkan keselarasannya, yakni “لَأَنْ يَكُونَ حُمَمَةً أَحَبُّ إِلَيْهِ مِنْ أَنْ يَتَكَلَّمَ بِهِ” yang artinya “jika ia menjadi sebatang arang lebih dia sukai dari pada membicarakannya.” Ia yang memilih lebih baik menjadi sebatang arang daripada membicarakannya boleh jadi karena tidak apabila orang lain tahu bahwa ia sedang mengalami gangguan OCD, sehingga khawatir dirinya mendapatkan label negatif atau setidaknya dikucilkan oleh orang lain di sekitarnya.

3. Terapi

OCD sebagai sebuah gangguan kecemasan dapat diatasi dengan terapi, salah satunya menggunakan terapi CBT. Terapi CBT adalah terapi yang diyakini mampu mengatasi gangguan OCD dengan cara merubah pikiran-pikiran negatif dan perilaku yang menyimpang. Pada umumnya terapi ini

¹⁴⁹Ibid., 14.

dilakukan dengan tuntunan dari seorang terapis meskipun terkadang bisa dilakukan secara mandiri.¹⁵⁰

Di dalam hadis tentang OCD dalam *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 terdapat dialog antara sahabat dengan Nabi, di mana Nabi menjawab pertanyaan konsultan: *اللَّهُ أَكْبَرُ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي رَدَّ أَمْرَهُ إِلَى الْوَسْوَاسَةِ* yang artinya “Allah Maha Besar! Segala puji bagi Allah yang mengubah gangguan setan menjadi keraguan (Waswas)”.

Jawaban Nabi ini merupakan sebuah solusi untuk pertanyaan dari klien. Sebab Nabi menuntun klien untuk tidak mengikuti pemikiran obsesif klien. Nabi justru bertakbir, bertahmid, dan menyerahkannya kepada Allah SWT. Hal itu secara tidak langsung menunjukkan bahwa Nabi meminta klien untuk tidak berlarut-larut dalam pemikirannya yang obsesif.

Berdasarkan analisis yang telah dipaparkan di atas, peneliti menyimpulkan bahwa OCD dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 merupakan gangguan yang bisa dilihat dari dimensi ilmu agama dan juga ilmu psikologi. Di dalam kitab *‘Umdat al-Qārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Imam Abū Muḥammad ibn Aḥmad menjelaskan bahwa waswas adalah keragu-raguan terhadap sesuatu, di mana individu mengalami kecemasan karena waswas tersebut menetap (terus menerus). Definisi ini sejatinya sama seperti definisi OCD dalam Ilmu Psikologi. Hanya saja dilihat dari

¹⁵⁰Pranawati, *Obsessive...*, 48-49.

aspek ilmu agama, gangguan ini muncul seiring dengan upaya setan dalam membisikkan sesuatu kepada penyandang. Guna menangkal gangguan ini Nabi menganjurkan manusia untuk berlindung kepada Allah SWT. Dalam riwayat lain Nabi juga menganjurkan untuk berkata “engkau berbohong” atau “Allah Maha Besar! Segala puji bagi Allah yang mengubah gangguan setan menjadi keraguan (waswas). Dalam riwayat yang lain juga Nabi menganjurkan penyandang OCD untuk memercikkan air ketika selesai berwudu pada pakaiannya di bagian celana atau sarung, yakni pada lurus dengan selangkangan. Praktik-praktik seperti ini ditujukan sebagai pengalih perhatian dari gangguan setan. Di dalam Ilmu Psikologi praktik-praktik untuk mengalihkan perhatian penyandang, baik dari pikiran maupun perilaku disebut sebagai *Cognitive Behavior Therapy* (CBT).

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

BAB V

PENUTUP

A. Simpulan

Berdasarkan penjelasan-penjelasan dalam bab-bab sebelumnya, penelitian ini dapat disimpulkan dengan mengacu pada rumusan masalah yang ada sebagai berikut:

1. Status hadis tentang OCD yang terdapat dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dapat dikategorikan sebagai hadis sahih sehingga bisa dijadikan hujjah. Status tersebut ditetapkan berdasarkan hasil penelitian sanad dan matan hadis terkait telah memenuhi kriteria hadis sahih, yakni sanadnya *muttaṣil*, perawi-perawinya *‘ādil* dan *dābiṭ* dan yang terakhir hadis tersebut bebas dari *shadh* maupun *‘illat*.
2. Pemaknaan hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dengan al-Quran dan hadis lainnya yang satu tema memberikan kesimpulan bahwa menurut ulama tafsir, waswas disebabkan oleh setan. Umumnya penyandang seolah-olah mendengar suara nyata padahal kenyataannya hanya gangguan setan. Namun meskipun dari segi lahiriah OCD atau waswas dikategorikan sebagai gangguan, tetap saja ada sisi positifnya. Hal ini sudah dijelaskan oleh ulama hadis dalam berbagai kitab syarah hadis. Mereka mengatakan bahwa apabila waswas dikendalikan dengan baik oleh individu, maka akan menjadi tanda kemurnian iman.

3. Pemaknaan hadis tentang OCD dalam kitab *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 setelah dikontekstualisasikan dengan ilmu psikologi memberikan kesimpulan bahwa hadis tersebut mengandung tiga pembahasan yang berkaitan dengan ilmu psikologi, yakni obsesif, *introvert*, dan terapi kognitif.

B. Saran

OCD merupakan gangguan serius yang penting sekali untuk segera disembuhkan. Gangguan ini sudah ada sejak masa Nabi SAW seperti yang terdapat dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147. Melalui hadis tersebut peneliti mencoba untuk menganalisisnya dan kemudian dikontekstualisasikan dengan Ilmu Psikologi. Terlepas dari hal itu, peneliti memiliki saran agar:

1. Status dan ke-*hujjah*-an hadis tentang OCD dalam riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 dalam penelitian ini dicermati kembali untuk menemukan kebenaran yang lebih objektif lagi.
2. Makna yang terkandung dalam hadis riwayat *Ṣaḥīḥ Ibnu Ḥibbān* nomor indeks 147 pada penelitian ini agar digali lebih dalam lagi baik dengan teori *Ma'ani al-Ḥadīth* maupun ilmu-ilmu yang mendukung lainnya.
3. Penyandang OCD didampingi, didukung, dan sesegera mungkin dibawa ke ahlinya agar cepat ditangani sehingga tidak membuat gangguan tersebut semakin parah.

Daftar Pustaka

- ‘Itr, Nūr al-Dīn. 2008. *Manāhij al-Muḥaddithīn al-‘Āmmah*. Damaskus: Ṭaibah al-Dimshaqīyah
- Al-‘Irāqī, Abū al-Faḍl Zayn al-Dīn ‘Abd al-Raḥīm ibn al-Husayn. *Ṭarḥ al-Tathrīb fī Sharḥ al-Taqrīb*. Beirut: Dar Ihya’ al-Turath al-‘Arabi
- Al-‘Asqalānī, Abū al-Faḍl Aḥmad ibn ‘Alī ibn Muḥammad ibn Aḥmad ibn Ḥajar. 1379. *Fath al-Bārī Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār al-Ma‘rifah
- _____. 1326. *Tahdhīb al-Tahdhīb*. India: Dā‘irat al-Ma‘ārif al-Naẓāmiyah
- Al-Anṣārī, Muḥammad ibn al-Ḥasan ibn Fawrak. 2009. *Tafsīr Ibn Fawrak*, Vol. 3. Arab Saudi: Jami‘at Ummu al-Qurā
- Al-Asfahānī, Abū al-Qāsim al-Ḥusayn ibn Muḥammad al-Rāghib. 1412. *Al-Mufrādāt fī Gharīb al-Qur’ān*. Beirut: Dār al-Qalam
- Al-Baghdādī, Abū Bakar Aḥmad ibn ‘Alī ibn Thābit ibn Aḥmad ibn Maḥdī al-Khaṭīb. 1985. *Talkhīs al-Mutashābih fī al-Rasm*. Damaskus: Ṭalās li al-Dirāsāt
- Al-Baghawī, Abū Muḥammad al-Husayn ibn Mas‘ūd ibn Muḥammad ibn al-Farrā’. 1983. *Sharḥ al-Sunnah*. Beirut: al-Maktab al-Islāmī
- _____. 1997. *Ma‘ālim al-Tanzīl fī Tafsīr al-Qur’ān*, Vol. 3. tt, Dār Ṭabī‘ah li al-Nashr
- Al-Ghītānī, Abū Muḥammad Maḥmūd ibn Aḥmad ibn Mūsā ibn Aḥmad ibn Ḥusayn. 1999. *Sharḥ Sunan Abū Dāwūd*. Riyadh: Maktabah al-Rushd
- _____. t.th. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. Beirut: Dār Ihya’ al-Turāth al-‘Arabi
- Al-Khaṭīb, Muḥammad ‘Ajjāj. 1989. *Uṣūl al-Ḥadīth ‘Ulūmuh wa Muṣṭalahuh*. Beirut: Dār al-Fikr
- Al-Khaṭṭābī, Abū Sulaymān Ḥamd ibn Muḥammad ibn Ibrāhīm. 1932. *Ma‘ālim al-Sunan*. Ḥalb: al-Maṭbu‘ah al-‘Ilmiyah.
- Al-Mizzī, Yūsuf ibn ‘Abd al-Raḥman ibn Yūsuf Abū al-Ḥajjāj Jamāl al-Dīn ibn al-Zakī Abū Muḥammad al-Qaḍa‘ī. 1980. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’ al-Rijāl*. Beirut: Mu’assasat al-Risālah
- Al-Mubārakfūrī, Abū al-‘Ulā Muḥammad ‘Abd al-Raḥman ibn Ibrāhīm. *Tuḥfat al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmīdhī*. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyah

Al-Nawāwī, Abū Zakariyā Muḥyī al-Dīn Yaḥyā ibn Sharaf. t.th. *Tahdhīb al-Asmā' wa al-Lughāt*. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah

_____. 1392. *al-Minhāj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-'Arābī

Al-Nasā'ī. Abd al-Raḥman Aḥmad ibn Shu'ayb. t.th. *Sunan al-Nasā'ī*. Halb: Maktabah al-Maṭbū'ah al-Islāmiyyah

Al-Sijistanī, Abū Dawūd Sulaymān ibn al-Ash'ath ibn Ishāq ibn Bashīr ibn Shaddād ibn 'Amr al-Azdī. t.th. *Sunan Abū Dawūd*. Beirut: al-Maktabah al-'Aṣriyyah

Al-Shaybānī, Abū 'Abd Allāh Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. 2001. *Musnad Aḥmad ibn Ḥanbal*. Saudi Arabiyah: Mu'assasat al-Risālah

Al-Suyūṭī, 'Abd al-Raḥman ibn Abū Bakar Jalāl al-Dīn. 1996. *Al-Dibāj 'Alā Ṣaḥīḥ Muslim ibn al-Ḥajjāj*. Saudi: Dār ibn 'Affān

_____. 1315. *Ṣaḥīḥ Sunan Ibnu Majah*. Kurātishī: Qadīmi Kutub Khānah

Al-Tamīmī, Muḥammad ibn Hibbān ibn Aḥmad ibn Hibbān ibn Mu'ādh ibn Ma'bad. 1993. *Ṣaḥīḥ Ibnu Hibbān*. Beirut: Mu'assasat al-Risālah

Al-Turki, Muḥammad ibn Turkī. 2009. *Manāḥij al-Muḥaddithīn*. Riyād: Dār al-'Āṣimah

Al-Ṭabarī, Muḥammad ibn Jarīr ibn Yazīd ibn Kathīr Abū Ja'far. 2000. *Jāmi' al-Bayān fī Ta'wīl al-Qur'ān*, Vol. 6. Saudi: Mu'assasat al-Risālah

Al-Qarḍāwī, Yūsuf. 1997. *Bagaimana Memahami Hadis Nabi*, terj: Muhammad al-baqir. Bandung: Karisma

Al-Qurishī. Abū al-Fidā' Ismā'īl ibn 'Umar ibn Kathīr. 1993. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īn*. Beirut: Maktabah al-Thiqāt al-Diniyah

Al-Qārī, 'Alī ibn Muḥammad Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn. 2002. *Murāqāt al-Mafātīḥ Sharḥ Mishkāṭ al-Maṣābīḥ*. Beirut: Dār al-Fikr

Al-Subkī, Tāj al-Dīn 'Abd al-Waḥhāb ibn Taqī al-Dīn. 1413. *Ṭabaqāt al-Shāfi'īyah al-Kubrā*. t.t. Hajr li al-Ṭaba'āt wa al-Nashr

Al-Sanadī, Muḥammad ibn 'Abd al-Hādī Abū al-Ḥasan Nūr al-Dīn. *Ḥāshiyah al-Sanadī 'Alā Sunan Ibnu Mājah: Kifāyah al-Ḥajjah fī Sharḥ Sunan Ibnu Mājah*. Beirut: Dār aal-Jabal

Al-Jawzī, Kamāl al-Dīn Abū al-Farj 'Abd al-Raḥman ibn 'Alī ibn Muḥammad. *Kashfu al-Mushkīl min Ḥadīth*. Riyadh: Dār al-Waṭn

- Al-Zarqānī, Muḥammad ibn ‘Abd al-Bāqī ibn Yūsuf. 2003. *Sharh al-Zarqānī ‘Alā Muwaṭṭa’ al-Imām Mālik*. Kairo: Maktabah al-Thaqāfah al-Dīniyah
- Ali Aziz, Moh. 2020. *Terapi Waswas*. Surabaya: UIN Sunan Ampel Press
- Amin, Kamaruddin. 2009. *Menguji Kembali Keakuratan Metode Kritik Hadis*. Jakarta: Mizan
- Anwar, Moh. 1981. *Ilmu Musthalah Hadis*. Surabaya: Al-Ikhlās
- Ahmadi, Abu. 1998. *Psikologi Umum*. Jakarta: PT Rineka Cipta
- Azam al Hadī, Abu. 2008. *Studi al-Hadith*. Jember: Pena Salsabila
- A. Wiramihardja, Sutardjo. 2017. *Pengantar Psikologi Abnormal*. Bandung: PT. Refika Aditama
- Aini Dania, Ira. “Obsessive-Compulsive Disorder Pada Anak”. *Jurnal Ibnu Sina: Kedokteran dan Kesehatan*. Vol. 25. No. 3. Juli-September 2017
- Andan Puspitosari, Warih. “Terapi Kognitif dan Perilaku Pada Gangguan Obsesif Kompulsif”. *Jurnal Mutiara Medika*. Vol. 9. No. 2. Juli 2009
- Croft, Harry, “About Dr. Reid Wilson”, dalam <https://www.healthplace.com/anxiety-panic/articles/dr-reid-wilson-bio>, Diakses 06/10/2021
- “Cognitive Behavior Therapy”, dalam <http://www.betterhealth.vic.gov.au/health/ConditionsAndTreatments/cognitive-behaviour-therapy>, Diakses 07/10/2021
- Durand, V. mark, et. al. 2006. *Intisari Psikologi Abnormal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar
- Departemen Agama RI. 2010. *Al-Hikmah Al-Qur'an dan Terjemahannya*. Bandung: CV Penerbit Diponegoro
- Davision, Gerald C., et. al. 2004. *Psikologi Abnormal*. Jakarta: PT RajaGrafindo Persada
- Frager, Robert. 2014. *Psikologi Sufi*. Jakarta: Zaman
- Imtyas, Rizkiyatul. “Metode Kritik Sanad dan Matan”. *Jurnal Ushuluna: Ilmu Ushuluddin*. Vol. 4, No. 1. 2018
- Hassan, Qadir. 2007. *Ilmu Mushtalah Hadis*. Bandung: Diponegoro
- Idri, M. et. al. 2018. *Studi Hadis*, cet. 8. Surabaya: UINSA Press
- Ismail, M. Syuhudi. 1995. *Kaedah Kesahihan Sanad Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang

_____.1995. *Hadis Nabi Menurut Pembela, Peningkar dan Pemalsunya*. Jakarta: Gema Insani Press

Ibn Baṭāl Abū al-Ḥasan `Alī ibn Khalaf ibn `Abd al-Mālik. 2003. *Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī li Ibn Baṭāl*. Riyadh: Maktabah al-Rushd

Keuler, David. 2019. *Healing from Obsessive-Compulsive Disorder*. New York: Guillon Press

Maḥmud, Abū Muḥammad Maḥmud ibn Aḥmad ibn Mūsā ibn Aḥmad ibn Ḥusayn. 1999. *Sharḥ Sunan Abū Dāwud*. Riyadh: Maktabah al-Rushd

Majid Khon, Abdul. 2014. *Metode Takhrij dan Memahami Hadis*. Jakarta: Amzah

Mujib, Abdul. 2007. *Kepribadian dalam Psikologi Islam*. Jakarta: PT. RajaGrafindo Persada

Mustaqim, Abdul. 2016. *Ilmu Ma`anil Hadis: Paradigma Interkoneksi Berbagai Teori dan Metode Memahami Hadis Nabi*. Yogyakarta: Idea Press

Muḥammad `Abd al-Ra`ūf, Zayn al-Dīn ibn Tāj al-`Ārifīn ibn `Alī ibn Zayn al-`Ābidīn.1356. *Fayḍ al-Qadīr Sharḥ al-Jāmi` al-Ṣaḥīḥ*. Mesir: al-Maktabah al-Tijāriyah al-Kubrā

Mahdī, Muḥammad, et. al. 2001. *Mawsū`ah Aqwāl Abū al-Ḥasan al- Dāruqūṭnī*. Beirut: `Ālim al-Kutub li al-Nashr

Nevid, J. S., et. al. 2005. *Psikologi Abnormal*. Terjemahan Jakarta: Penerbit Erlangga

Noviyanti, Dian. 2020. *Kenali dan Atasi NPD, OCD, PPD*. Jakarta: Gramedia Pustaka Utama

Nailus Salamah, Sherlia. “Pengendalian Diri pada Penderita OCD”. Jurnal Psikodinamika: Jurnal Literasi Psikologi. Vol. 1. No. 1. Januari 2021

Nur Indira, Finka, et. al. “Cognitive Behavioral Therapy (CBT) Bagi Penderita Obsessive Compulsive Disorder (OCD) Di Tengah Pandemi Covid-19”. Jurnal Insight: Ilmiah Psikologi. Vol. 23. No. 1. Februari 2021

Oltmanns dan Emery. Psikologi Abnormal. Yogyakarta: Pustaka Belajar, 2013

“Obsessive Compulsive Disorder, OCD”, dalam <http://grhasia.jogjapro.go.id/berita/42/obsessivecompulsive-disorder-ocd>, Diakses 07/10/2021

Pasiak, Taufiq. 2012. *Tuhan Dalam Otak Manusia, Mewujudkan Kesehatan Spiritual Berdasarkan Neurosains*. Jakarta: Penerbit Mizan

- Prptomojati, Ardian. "How Do I Stop Checking Thongs?" Understanding Obsessive Compulsive Disorder from Neuropsychological Perspective". *Jurnal Buletin Psikologi*. Vol. 27. No. 1. 2019
- Ranuwijaya, Utang. 1996. *Ilmu Hadis*. Jakarta: Gaya Media Pertama
- "Reid Wilson Featured Therapist Interview", dalam <https://www.abct.org/featured-therapists/reid-wilson/>, Diakses 06/10/2021
- "Reid Wilson" dalam <https://www.amazon.com/Reid-Wilson>, Diakses 06/10/2021
- Sahal, Abū Muḥammad ibn 'Abd Allāh. 1432. *Tafsīr Tusturī*, Vol. 1. Beirut: Dār al-'Ilmiyah
- Sejati, Sugeng. 2017. *Psikologi Abnormal*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar.
- Suryaningrum, Cahyaning. "Cognitive Behavior Therapy (CBT) untuk Mengatasi Gangguan Obsesif Kompulsif." *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan (JIPT)*. Vol. 1. No. 1. Januari 2013
- Suminar, J.R. et al., Konstruksi Identitas Penyandang Obsessive Compulsive Disorder, *Jurnal Mahasiswa Universitas Padjadjaran*, Vol. 1., No. 1. 2012
- Syukur, M. Amin. 2012. *Sufi Healing Terapi dengan Metode Tasawuf*. Jakarta: Penerbit Erlangga
- Siyoto, Sandu dan Ali Sodik, 2015. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing
- Salim Baduwailan, Ahmad. 2006. *Bahaya Penyakit Was-was dan Solusinya: Dalam Pandangan Ibnu Qayyim al-Jauziyah*. Jakarta: Pustaka At-Tazkiya
- Suryaningrum, Cahyaning. "Cognitive Behavior Therapy (CBT) untuk Mengatasi Gangguan Obsesif Kompulsif". *Jurnal Ilmiah Psikologi Terapan (JIPT)*. Vol. 1. No. 1. Januari 2013
- Sumbulah, Umi. 2010. *Kajian Kritis Ilmu Hadis*. Malang: Uin Maliki
- Swinson, Richard P. 1998. *Obsessive-Compulsive Disorder: Theory, Research, and Treatment*. New York: The Guildford Press
- Widiastuti, Rini. "Gangguan Obsesif Kompulsif Tokoh Nikha dalam Novel Sekotak Kertas Karya Narnie January: Pendekatan Psikologi Kepribadian". *Jurnal Sawerigading*. Vol. 20. No. 3. Desember 2014

- Wirasetia Pranawati, Dewi. "Obsessive Compulsive Disorder Tokoh Data Senda dalam Manga Keppeki Shounen Kanzen Soubi!! Karya Touya Tobina". Jurnal Sakura. Vol. 3. No. 1. Februari 2021
- Wilson, Reid. *Stop Obsessing! How to Overcome Your Obsession and Compulsion*. America: Random House Publishing Group. 2001
- Wilson, Reid, "Living With OCD During Covid-19 dalam <https://anxieties.com/blog/living-with-ocd-during-covid-19/>, Diakses 11/10/2021
- Yudha Andan, Prama. "Konstruksi Identitas Sosial Penyandang Obsessive Compulsive Disorder". e-Journal Mahasiswa Universitas Padjadjaran. Vol. 1. No. 1. 2012
- Yahya. Muhammad. 2016. *Ulumul Hadis (Sebuah Pengantar dan Aplikasinya)*. Sulawesi Selatan: Penerbit Syahadah
- Zed, Mestika. 2008. *Metode Penelitian Kepustakaan*. Jakarta: Yayasan Obor Indonesia Anggota IKAP.
- Zulfikar Ikhsan, Hammas, et. al. "Sistem Pakar Mendeteksi Gangguan Obsessive Compulsive Disorder Menggunakan Metode Backward Chaining". Jurnal Transformatika. Vol. 17. No. 1. Juli 2019
- Zuhri, Muh. 2003. *Telaah Matan Hadis: Sebuah Tawaran Metodologis*. Yogyakarta: Lesfi

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A