

LARANGAN *HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL
(Pemahaman Hadis Sunan al-Tirmidhī Nomor Indeks 2002 dalam
Tinjauan Ilmu Komunikasi)

SKRIPSI

Diajukan untuk Memenuhi Sebagian Persyaratan Memperoleh Gelar Sarjana (S-1)
dalam Program Studi Ilmu Hadis



Oleh:

MOHAMMAD AZHARUDIN

NIM: E75218052

PROGRAM STUDI ILMU HADIS
FAKULTAS USHULUDDIN DAN FILSAFAT
UNIVERSITAS ISLAM NEGERI SUNAN AMPEL
SURABAYA

2022

PERNYATAAN KEASLIAN

Saya yang bertanda tangan di bawah ini:

Nama : Mohammad Azharudin
NIM : E75218052
Prodi : Ilmu Hadis
Fakultas : Ushuluddin dan Filsafat
Perguruan Tinggi : Universitas Islam Negeri Sunan Ampel Surabaya
Judul Skripsi : LARANGAN *HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL
(Pemahaman Hadis Sunan al-Tirmidhī Nomor Indeks 2002
dalam Tinjauan Komunikasi)

Menyatakan dengan sebenarnya bahwa skripsi yang saya tulis ini benar-benar merupakan hasil penelitian saya sendiri, kecuali pada bagian-bagian yang dirujuk sumbernya.

Demikian pernyataan ini dibuat dengan sebenarnya dan tanpa ada paksaan dari pihak mana pun.

Surabaya, 20 Juni 2022

Yang membuat pernyataan,



Mohammad Azharudin
E75218052

PERSETUJUAN PEMBIMBING

Skripsi ini berjudul “LARANGAN *HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL (Pemahaman Hadis Sunan al-Tirmidhī Nomor Indeks 2002 dalam Tinjauan Komunikasi)” Oleh Mohammad Azharudin telah disetujui untuk diajukan.

Surabaya, 23 Juni 2022
Pembimbing

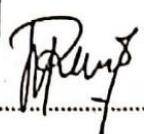
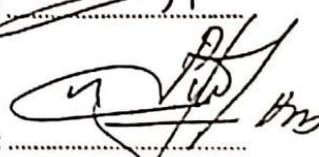


Dr. Muhid, M.Ag
NIP. 196510021993031002

PENGESAHAN SKRIPSI

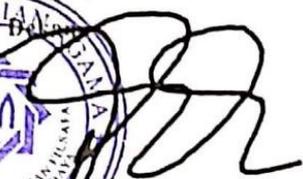
Skripsi berjudul "LARANGAN *HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL (Pemahaman Hadis Sunan al-Tirmidhi Nomor Indeks 2002 dalam Tinjauan Komunikasi)" yang ditulis oleh Mohammad Azharudin ini telah diuji di depan Tim Penguji pada tanggal 14 Juli 2022.

Tim Penguji:

1. Dr: Muhid, M.Ag (Ketua) : 
2. Ida Rochmawati, M.Fil.I (Sekretaris) : 
3. Drs. H. Umar Faruq, MM (Penguji I) : 
4. Dr. Hj. Nur Fadlilah, M.Ag (Penguji II) : 

Surabaya, 14 Juli 2022




Prof. Dr. Abdul Kadir Rivadi, Ph.D
157008132005011003



UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

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 : MOHAMMAD AZHARUDIN
NIM : E75218052
Fakultas/Jurusan : USHULUDDIN DAN FILSAFAT/ILMU HADIS
E-mail address : masazhar76@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 :

“*LARANGAN HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL (Pemahaman Hadis Sunan

al-Tirmidhī Nomor Indeks 2002 dalam Tinjauan Ilmu Komunikasi)”

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, 14 Juli 2022

Penulis

(Mohammad Azharudin)

ABSTRAK

Mohammad Azharudin. NIM E75218052. “*Larangan Hate Speech di Media Sosial (Pemahaman Hadis Sunan al-Tirmidhī Nomor Indeks 2002 dalam Tinjauan Komunikasi)*”.

Kehadiran media sosial menawarkan *free speech* (kebebasan berujar) bagi setiap penggunanya. Namun, hal tersebut ternyata melahirkan sebuah problematika baru. Banyak pengguna media sosial yang melihat bahwa *free speech* adalah kebebasan yang tak memiliki batas. Akibatnya, tak sedikit pengguna media sosial yang melontar *hate speech* (ujaran kebencian). Rasulullah saw sebagai *uswah hasanah* telah menyatakan bahwa *hate speech* merupakan perkara yang dibenci oleh Allah swt. Hal tersebut terekam dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002. Penelitian ini berupaya untuk memahami hadis tersebut dalam konteks era media sosial saat ini.

Model penelitian yang digunakan dalam penelitian ini adalah penelitian kualitatif dengan jenis *library research* (penelitian kepustakaan). Dengan demikian, sumber data dalam proses penelitian ini berasal dari literatur-literatur berbahasa Arab maupun bahasa Indonesia yang memiliki koneksi terhadap yang dibahas. Penelitian ini memiliki tiga tujuan utama. *Pertama*, mencari kejelasan terkait kualitas dan ke-*hujjah*-an hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002. *Kedua*, melakukan deskripsi atas pemahaman hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002. *Ketiga*, memberikan pemaparan terkait pemahaman hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam tinjauan komunikasi.

Konklusi yang didapat dari penelitian ini yaitu hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī teridentifikasi sebagai hadis *ṣaḥīḥ li dhātih*. Para ulama sepakat bahwa hadis *ṣaḥīḥ* dapat dijadikan sebagai *hujjah* dan dapat diamalkan dalam kehidupan. Hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki dua kandungan pokok. *Pertama*, hadis tersebut berbicara tentang akhlak secara global. *Kedua*, hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 tersebut menyinggung soal lisan yang kotor dan kasar secara lebih spesifik. Ini seolah menjadi indikasi bahwa akhlak yang paling penting untuk dijaga adalah akhlak dalam berbicara. Oleh sebab itu, etika dalam berbicara mesti selalu diperhatikan, termasuk saat menggunakan media sosial.

Kata Kunci: *Hate Speech*, media sosial, hadis, al-Tirmidhī.

DAFTAR ISI

SAMPUL DALAM.....	i
ABSTRAK	ii
PERSETUJUAN PEMBIMBING.....	iii
PENGESAHAN SKRIPSI	iv
PERNYATAAN KEASLIAN.....	v
PERSETUJUAN PUBLIKASI	vi
MOTTO	vii
PERSEMBAHAN.....	viii
KATA PENGANTAR	ix
DAFTAR ISI.....	xi
PEDOMAN TRANSLITERASI.....	xiii
BAB I: PENDAHULUAN	
A. Latar Belakang	1
B. Identifikasi dan Batasan Masalah.....	15
C. Rumusan Masalah	17
D. Tujuan Penelitian.....	17
E. Manfaat Penelitian.....	17
F. Telaah Pustaka.....	18
G. Metodologi Penelitian	21
H. Sistematika Pembahasan	25
BAB II: <i>HATE SPEECH</i>, KAIDAH KRITIK DAN PEMAHAMAN HADIS	
A. Ulasan Seputar <i>Hate Speech</i>	26

B. Kehujjahan Hadis	33
C. Kualitas Hadis	40
D. Pemahaman Hadis	49
BAB III: BIOGRAFI IMAM AL-TIRMIDHĪ DAN DATA HADIS TENTANG	
LARANGAN <i>HATE SPEECH</i> DI MEDIA SOSIAL	
A. Imam al-Tirmidhī	55
B. Kitab Sunan al-Tirmidhī.....	58
C. Data Hadis tentang Larangan <i>Hate Speech</i> di Media Sosial.....	65
D. <i>I'tibar</i> Sanad.....	77
E. Biografi Perawi beserta <i>al-Jarḥ wa al-Ta'dīl</i> -nya	78
BAB IV: PEMAHAMAN HADIS TENTANG LARANGAN <i>HATE SPEECH</i>	
DI MEDIA SOSIAL	
A. Kualitas serta Kehujjahan Hadis tentang Larangan <i>Hate Speech</i>	85
B. Pemahaman Hadis tentang Larangan <i>Hate Speech</i>	99
C. Implikasi Hadis tentang Larangan <i>Hate Speech</i> dalam Tinjauan Ilmu Komunikasi	107
BAB V: PENUTUP	
A. Kesimpulan.....	119
B. Saran.....	120
DAFTAR PUSTAKA	121

BAB I

PENDAHULUAN

A. Latar Belakang

Transformasi zaman adalah sebuah keniscayaan yang tak mungkin bisa dibendung. Dahulu, perbedaan teritorial adalah sebuah masalah dan hambatan bagi proses komunikasi. Kini hal tersebut tak berlaku lagi. Proses komunikasi saat ini berjalan dengan begitu cepat tanpa peduli jarak antara satu orang dengan orang lainnya. Hal tersebut merupakan buah dari hadirnya internet dalam kehidupan manusia. Secara sederhana, internet bisa didefinisikan sebagai sebuah sistem jaringan global yang memungkinkan para penggunanya untuk saling terhubung.¹

Konsep internet paling awal diberi nama “*Galactic Network*” yang digagas pada Agustus 1962. Tiga puluh tahun berselang, tepatnya tahun 1994 mesin pencari bernama *Yahoo* lahir. Lalu pada tahun 1998, *Google* diperkenalkan. Lantaran dua mesin pencari tersebut, internet menjelma menjadi sebuah wadah informasi yang sangat besar dan bisa diakses oleh siapa saja. Semua jenis informasi bisa ditemukan di internet, mulai dari politik, budaya, ekonomi, olahraga, hingga agama. Hal termaktub kemudian menjadi penyebab internet disebut sebagai dunia dalam bentuk lain (maya).²

¹Rio Febriannur Rachman, “Menelaah Riuh Budaya Masyarakat di Dunia Maya”, *Jurnal Studi Komunikasi (Indonesian Journal of Communications Studies)*, vol. 1, no. 2 (Juli 2017), 207.

²Ibid., 207.

Saat ini, internet telah menjangkau hampir seluruh masyarakat dunia. Penggunaannya bukan hanya masyarakat yang berbasis di kota besar, tapi juga masyarakat desa dan pelosok yang kental dengan kultur agraris. Hal ini merupakan buah dari upaya pemerintah dan pihak swasta dalam menghapus buta internet. Contoh program yang pernah dijalankan pemerintah dalam upaya tersebut adalah peluncuran Pusat Layanan Internet Kecamatan (PLIK) dan *Mobile* PLIK (M-PLIK) pada akhir tahun 2010. Sementara itu, bukti upaya pemberantasan buta internet dari pihak swasta contohnya bisa dilihat dari gerakan “Indonesia Genggam Internet” yang diprakarsai oleh Telkomsel pada Maret 2014³

Hal tersebut menjadi satu indikasi yang bagus karena ia mengisyaratkan bahwa telah banyak masyarakat yang melek teknologi—dalam hal ini internet. Masyarakat dapat menggunakan internet sebagai sumber informasi dan berita, perantara mempererat tali silaturahmi dengan orang-orang yang berjauhan, hingga sebagai sarana bisnis.⁴ Namun, disadari atau tidak nyatanya internet laiknya dua bilah mata pedang. Ia bisa membawa banyak manfaat, di sisi lain ia juga berpotensi memberikan kerugian pada penggunanya sendiri.⁵

Internet di kemudian hari melahirkan sesuatu yang disebut media sosial. Media sosial bisa didefinisikan sebagai sekumpulan aplikasi berbasis internet yang memungkinkan penggunanya untuk membuat dan saling bertukar konten (bisa berupa teks, audio, foto, video). Pengguna media sosial didominasi oleh orang-orang dengan rentang usia 18-29 tahun. Bila

³Ibid., 208.

⁴ Ibid., 208.

⁵Saiful Mustofa, “Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, vol. 15, no. 1 (Juni 2019), 62.

dipersentasekan, jumlah mereka mencapai 90% dari keseluruhan pengguna media sosial. Saat ini jumlah pengguna media sosial terpantau terus mengalami peningkatan yang cukup signifikan.⁶

Media sosial merupakan sarana komunikasi terbesar yang digunakan oleh manusia saat ini sehingga ia disebut sebagai *the extension of man* (kepanjangan tangan manusia). Lantaran media sosial, setiap orang memiliki kuasa untuk memproduksi dan menyebarluaskan konten yang kemudian bisa didiskusikan, dikomentari, atau disebarluaskan ulang melalui media lain seperti televisi, radio, atau media cetak. Kehadiran media sosial telah menghapus batas-batas wilayah yang mulanya tak dapat dijangkau. Hal tersebut tentu menyebabkan sebuah konten dapat tersebar secara luas dan cepat ke berbagai wilayah. Ini merupakan indikasi terhubungnya dunia, McLuhan menyebut fenomena ini sebagai *global village* (desa global).⁷

Media sosial diklasifikasikan menjadi 6 jenis menurut Kaplan & Haenlin, yakni.⁸

1. *Collaborative Projects*, yakni media sosial yang memiliki fungsi untuk memproduksi konten di mana setiap orang memiliki akses untuk berpartisipasi dalam proses pembuatan konten tersebut. Contoh media sosial jenis ini adalah Wikipedia. Media sosial jenis ini bisa dimanfaatkan untuk mendongkrak citra lembaga atau perusahaan. Sayangnya, kevalidan dan kredibilitas informasi yang disuguhkan masih diragukan.

⁶Fahmi Anwar, "Perubahan dan Permasalahan Media Sosial", *Jurnal Muara Ilmu Sosial, Humaniora, dan Seni*, vol. 1, no. 1 (April 2017), 137.

⁷Saiful Mustofa, "Berebut Wacana: Hilangnya...", 62.

⁸Dedi Rianto Rahadi, "Perilaku Pengguna dan Informasi *Hoax* di Media Sosial", *Jurnal Manajemen & Kewirausahaan*, vol. 5, no. 1 (2017), 60-61

2. *Blogs and Microblogs*, yakni media sosial yang memudahkan penggunanya untuk mengenalkan atau mendekatkan diri kepada publik dengan cara menulis opini, berita, pengalaman, atau aktivitas keseharian. Guna menarik atensi publik lebih kuat, hasil tulisan tersebut bisa dibumbui dengan gambar/foto maupun video. Contoh dari media sosial jenis ini adalah WordPress dan Blogspot (Blogger).
3. *Content Communities*, yakni media sosial yang membuat pengguna bisa saling bertukar (berbagi) konten, seperti video dan foto. Salah satu hal yang bisa dilakukan dengan media sosial ini adalah mengunggah dokumentasi kegiatan-kegiatan positif di perusahaan untuk membangun profil yang baik di mata khalayak. Contoh dari media sosial ini adalah YouTube dan Flickr.
4. *Social Networking Sites*, merupakan media sosial yang dapat menghubungkan penggunanya dengan pengguna lain secara interaktif. Melalui media sosial ini setiap orang dapat saling bertukar pesan secara privasi tanpa khawatir terganggu oleh orang lain. Facebook dan WhatsApp adalah contoh dari media sosial jenis ini.
5. *Virtual Game Worlds*, yakni media sosial dalam bentuk permainan yang dapat mengumpulkan banyak pemain secara bersamaan. Bukan hanya berkumpul, setiap pemain juga bisa berkomunikasi dengan pemain lainnya. Contoh dari media sosial jenis ini adalah World of Warcraft.
6. *Virtual Social Worlds*, merupakan media sosial yang dapat melakukan simulasi kehidupan nyata melalui internet dalam bentuk tiga dimensi. Salah satu contoh media sosial jenis ini adalah Google Earth.

Media sosial selalu bersinggungan dengan komunikasi. Proses komunikasi yang berlangsung di media sosial terjadi secara massal dan biasanya didasari oleh persamaan faktor tertentu, misalnya hobi, pandangan hidup, hingga agama.⁹ Lebih lanjut, media sosial secara tidak langsung menjelma menjadi alat untuk membangun identitas diri penggunanya. Namun, di sisi lain media sosial nyatanya memiliki dampak adiktif bagi penggunanya. Hal tersebut membawa beberapa dampak negatif seperti menurunnya kualitas tidur dan depresi. Golongan yang paling banyak terkena imbas buruk media sosial tersebut adalah perempuan. Penyebabnya yakni perempuan cenderung lebih aktif dalam penggunaan media sosial dibandingkan laki-laki. Hal ini telah dinyatakan dalam hasil studi yang dilakukan oleh Duggan & Brenner.¹⁰

Dampak negatif lain yang ditimbulkan oleh media sosial adalah lahirnya generasi yang memiliki kecenderungan menyendiri (desosialisasi). Kendati demikian, manfaat yang didapat pengguna media sosial juga tak kalah banyak. Beberapa manfaat dari media sosial yakni kebaruan informasi dan hiburan, konektivitas dan keterlibatan sosial dengan pengguna media sosial lainnya. Khan GF melalui studinya di Korea mengungkapkan bahwa pengguna media sosial mendapat lebih banyak keuntungan dibanding imbas negatifnya.¹¹

Media sosial memiliki dua ciri utama yang begitu melekat padanya yakni fleksibel dan bebas sensor. Hal ini terbukti dari kebebasan yang didapat oleh setiap pengguna seperti yang dipaparkan sebelumnya. Apa yang diberikan oleh media sosial tersebut bisa diklasifikasikan sebagai salah satu pemenuhan

⁹Ibid., 62.

¹⁰Fahmi Anwar, "Perubahan dan Permasalahan...", 137.

¹¹Ibid., 138.

hak asasi manusia yakni kebebasan berpendapat. Indonesia sendiri telah menyatakan dengan jelas hak kebebasan berpendapat ini dalam UUD 1945, tepatnya pada Pasal 28E ayat 3 (“*Setiap orang berhak atas kebebasan berserikat, berkumpul, dan mengeluarkan pendapat*”) dan Pasal 28F (“*Setiap orang berhak untuk berkomunikasi dan memperoleh informasi untuk mengembangkan pribadi dan lingkungan sosialnya, serta berhak untuk mencari, memperoleh, memiliki, menyimpan, mengolah dan menyampaikan informasi dengan menggunakan segala jenis saluran tersedia*”).¹²

Kebebasan berpendapat—juga berekspresi—dipandang sebagai hal yang penting dalam kehidupan. Toby Mendel telah merinci alasan dari hal tersebut yang meliputi, [1] kebebasan berpendapat adalah fondasi demokrasi; [2] kebebasan berpendapat bisa mengambil peran dalam praktik pemberantasan korupsi; [3] kebebasan berpendapat dapat digunakan sebagai media untuk mengenalkan akuntabilitas (tanggung jawab); [4] kebebasan berpendapat dianggap sebagai metode terbaik untuk menemukan kebenaran di lingkungan masyarakat.¹³ Sistem demokrasi yang dianut oleh negara, ditambah kebebasan—dalam hal berpendapat dan berekspresi—yang ditawarkan oleh media sosial menjadikan masyarakat Indonesia tak ketinggalan untuk berpartisipasi dalam riuh dunia maya.

Tiap individu terus mengekspresikan dirinya, menyuarakan pendapat pribadinya, memberikan tanggapan pada setiap fenomena; semua itu menjadikan apa yang ada di dunia digital membeludak dan seolah tak dapat

¹²Latipah Nasution, “Hak Kebebasan Berpendapat dan Berekspresi dalam Ruang Publik di Era Digital”, *Adalah: Buletin Hukum & Keadilan*, vol. 4, no. 3 (2020), 41.

¹³Ibid., 44.

dibendung. Tak hanya itu, dampak lain yang ditimbulkan adalah kebenaran objektif menjadi semakin buram dan sulit diidentifikasi. Belum lagi, realitas sosial yang terjadi pada masyarakat Indonesia adalah kemajuan teknologi (dalam hal ini media sosial) tidak dibarengi dengan peningkatan kemampuan literasi. Hal tersebut lantas melahirkan konten-konten negatif yang juga turut mewarnai dunia digital.¹⁴

Salah satu konten negatif yang cukup banyak bertebaran di dunia digital adalah hoaks. Secara sederhana hoaks berarti berita palsu. Hoaks merupakan bagian dari upaya penyebaran berita bohong yang dipoles sedemikian rupa sehingga ia tampak layaknya fakta.¹⁵ Tujuan utama dari penyebaran hoaks adalah menggiring opini publik sesuai yang dikehendaki pihak yang menyebarkan. Lebih detail lagi, penyebaran hoaks bisa juga bertujuan untuk menjatuhkan pesaing (*black campaign*), promosi dengan penipuan, atau sekadar iseng. Meski merupakan sesuatu yang berbahaya, banyak masyarakat justru lebih mudah percaya dengan hoaks daripada fakta. Hal tersebut disebabkan oleh kecenderungan manusia terhadap segala hal yang selaras dengan pendapat atau sikapnya.¹⁶

Situngkir dalam penelitiannya yang berjudul, “*Spread of Hoax in Social Media*”, mengungkapkan bahwa Twitter (yang merupakan media sosial jenis *microblog*) ternyata menjadi perantara yang sangat efektif untuk menyebarkan berita, khususnya berita bohong (hoaks).¹⁷ Hoaks memiliki

¹⁴Ibid., 45.

¹⁵Saiful Mustofa, “Berebut Wacana: Hilangnya...”, 61.

¹⁶Dedi Rianto Rahadi, “Perilaku Pengguna dan...”, 61.

¹⁷Christiany Juditha, “Interaksi Komunikasi *Hoax* di Media Sosial serta Antisipasinya”, *Jurnal Pekommas*, vol. 3, no. 1 (April 2018), 32.

karakter yang terbilang unik yakni semakin ia disebarluaskan, semakin ia terkesan logis dan dapat diterima. Oleh sebab itu, tak heran bila hoaks memiliki daya yang besar dalam mempengaruhi persepsi publik terhadap suatu isu. Masyarakat Indonesia sendiri cenderung cukup mudah menerima dan mempercayai hoaks. Penyebab dari hal ini setidaknya ada tiga, yakni [1] rendahnya minat baca masyarakat; [2] keengganan untuk memeriksa orisinalitas dan validitas berita atau informasi yang diterima; [3] kecenderungan menyimpulkan suatu isu terlalu cepat tanpa mempertimbangkan sebab dan akibatnya.¹⁸

Selain hoaks, entitas lain yang cukup membahayakan adalah *hate speech* (ujaran kebencian). Cohen-Almagor mendefinisikan *hate speech* sebagai sebuah ujaran dengan motif jahat dan bermusuhan yang ditujukan pada seseorang maupun sekelompok orang. Ujaran tersebut merupakan bentuk ekspresi dari sikap diskriminatif, tidak setuju, atau mengintimidasi terhadap suatu ras, etnis, jenis kelamin, kewarganegaraan, kecacatan fisik, bahkan juga agama. Tujuan orang atau pihak tertentu melontarkan *hate speech* adalah merendahkan dan melecehkan korban.¹⁹

Seperti diketahui, Indonesia adalah negara demokrasi. Prinsip dasar dari demokrasi sendiri yakni menjunjung tinggi hak setiap individu untuk menyampaikan pendapat, menyanggah ideologi dan identitas tertentu, serta menghargai seluruh buah pemikiran dari masing-masing orang. Demokrasi diklaim sebagai sistem yang paling banyak diterima oleh negara-negara yang

¹⁸Ibid., 40.

¹⁹Iqbal Kamalludin & Barda Nawawi Arief, “Kebijakan Formulasi Hukum Pidana tentang Penanggulangan Tindak Pidana Penyebaran Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) di Dunia Maya”, *Law Reform*, vol. 15, no. 1 (2019), 115.

ada didunia. Penyebabnya adalah demokrasi dipandang memiliki kemampuan untuk mengonstruksi dan mengompromikan relasi sosial dan politik; baik itu antarindividu, individu dengan masyarakat, antarmasyarakat, masyarakat dengan negara, maupun antarnegara.²⁰

Dalam konteks kenegaraan, demokrasi berupaya untuk menempatkan rakyat sebagai prioritas. Maksud dari hal tersebut yakni seluruh kebijakan yang diusung oleh pemerintah harus bersumber dari rakyat, oleh rakyat, dan untuk rakyat. Dengan kata lain, demokrasi memosisikan rakyat sebagai subjek sekaligus objek dari sistem yang dijalankan. Keberadaan demokrasi sendiri bertujuan untuk menciptakan atmosfer masyarakat yang ideal, tenteram, dan sejahtera.²¹

Indonesia memang merupakan negara demokrasi yang memberikan kebebasan bagi rakyatnya untuk mengutarakan pendapat dan berekspresi, tapi bukan berarti masyarakat memiliki kebebasan dalam hal tersebut tanpa mengenal batasan sama sekali. Terdapat beberapa hal yang membatasi kebebasan berpendapat supaya tetap terjaga dalam koridor. Batasan-batasan tersebut yakni undang-undang, moralitas masyarakat, ketertiban sosial dan politik. Tujuan dari kehadiran batasan-batasan tersebut adalah melindungi kehormatan dan reputasi orang lain. Selain itu, ia juga dimaksudkan untuk mengedukasi setiap individu bahwa kebebasan berpendapat memiliki tanggung

²⁰Muten Nuna & Roy Marthen Moonti, “Kebebasan Hak Sosial-Politik dan Partisipasi Warga Negara dalam Sistem Demokrasi di Indonesia”, *Jurnal Ius Constituendum*, vol. 4, no. 2 (Oktober 2019), 114.

²¹Fauzan Khairazi, “Implementasi Demokrais dan Hak Asasi Manusia di Indonesia”, *Jurnal Inovatif*, vol. 8, no. 1 (Januari 2015), 90.

jawab.²² Mengacu pada hal tersebut maka *hate speech* tidak dapat diklasifikasikan sebagai bentuk kebebasan berpendapat dan berekspresi.

Konsep dasar kebebasan berpendapat/kebebasan berujar (*free speech*) memiliki titik perbedaan dengan ujaran kebencian (*hate speech*). Newton Lee mengungkapkan bahwa ujung dari kebebasan berujar (*free speech*) adalah perdebatan, sementara pucuk dari ujaran kebencian (*hate speech*) adalah permusuhan dan kekerasan. Wujud *hate speech* yang telah teridentifikasi nyatanya sangat beragam, misalnya fitnah, pelecehan, provokasi, pencemaran nama baik, ancaman terhadap individu atau kelompok.²³ Mengingat Indonesia adalah negara yang memiliki keragaman dalam banyak aspek, hadirnya *hate speech* tentu berpotensi menyulut disharmonisasi dan disintegrasi sosial.²⁴ Oleh sebab itu, pencegahan dan larangan terhadap *hate speech* menjadi sebuah keharusan. Hal tersebut dimaksudkan supaya masyarakat tetap terjaga dalam kesatuan.

Sebagai sumber ajaran Islam yang kedua setelah Alqur'an, hadis tentu tak luput dari keseharian manusia. Secara umum, hadis didefinisikan sebagai semua hal yang berasal dari Nabi Muhammad saw, baik itu berupa perkataan, perbuatan, maupun *taqrīr* (ketetapan). Muhammad 'Ajjaj al-Khatib mengungkapkan bahwa sifat dari hadis—juga Alqur'an—sebagai sumber hukum Islam adalah permanen. Artinya, seluruh umat Islam (khususnya para *mujtahid*) harus selalu menoleh pada keduanya terutama saat berhadapan

²²Latipah Nasution, "Hak Kebebasan Berpendapat...", 45.

²³Irawan, "Hate Speech di Indonesia: Bahaya dan Solusi", *Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, vol. 9, no. 1 (2018), 2.

²⁴Yayan Muhammad Royani, "Kajian Hukum Islam terhadap Ujaran Kebencian/Hate Speech dan Batasan Kebebasan Berekspresi", *Jurnal Iqtisad*, vol. 5, no. 2 (2018), 2.

dengan problematika *shar‘iyyah*.²⁵ Kendati zaman telah jauh berbeda dari zaman Nabi Muhammad saw, hadis tetap memiliki relevansi dengan problematika yang terjadi di setiap zaman. Kaitannya dengan fenomena *hate speech* di dunia digital, terdapat beberapa hadis yang ternyata bersinggungan dengannya.

Asumsi tersebut bukan tanpa dasar. Sebab, ia selaras dengan pernyataan bahwa Islam itu *ṣālih li kulli zamān wa makān*. Alih-alih berorientasi pada konservatisme yang kaku dan ketat, pernyataan tersebut justru menjadi indikasi bahwa Islam memiliki sisi adaptif dan fleksibilitas. Pernyataan tersebut bukan menekankan pandangan ke belakang (regresif), melainkan ke depan (progresif). Hadis—sebagai salah satu sumber ajaran Islam—telah menjadi saksi sejarah sekaligus dinamika yang terjadi pada setiap masa. Hal tersebut lantas mendorong umat Islam untuk melakukan pengkajian ulang terhadap hadis untuk mendapatkan pemahaman yang relevan.²⁶

Perjalanan yang dilalui hadis sejak era disabdakannya hingga era sekarang mengalami banyak dinamika. Tak jarang beberapa pihak teridentifikasi menyalahgunakan hadis demi keuntungan pribadinya. Contoh dari hal tersebut bisa dilihat dari fenomena pemalsuan hadis yang muncul pada zaman pemerintahan Alī ibn Abī Tālib (35-40 H/656-661 M). Fenomena pemalsuan hadis itu menyebabkan umat Islam kesulitan mengetahui mana hadis-hadis yang orisinal (berasal dari Nabi Muhammad saw).²⁷ Guna

²⁵M. Nasri Hamang, “Kehujjahan Hadis Menurut Imam Mazhab Empat”, *Jurnal Hukum Diktum*, vol. 9, no. 1 (Januari 2011), 93.

²⁶Ahmad Syahid, “Telaah Hermeneutika Hadis Yusuf Al-Qardhawi”, *Rausyan Fikr*, vol. 16, no. 1 (Juni 2020), 165.

²⁷M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 15.

mengatasi problematika tersebut, para ulama terdorong untuk melakukan penelitian terhadap hadis.

Salah satu hasil penelitian ulama tersebut yakni pengklasifikasian hadis berdasarkan kualitasnya. Klasifikasi tersebut meliputi *ṣahīḥ*, *ḥasan*, dan *ḍa'īf*. Apabila masing-masing hadis dalam klasifikasi tersebut dibandingkan jumlahnya, ternyata hadis *ḍa'īf* memiliki jumlah yang paling banyak dibanding dua lainnya. Kaitannya dengan klasifikasi hadis berdasarkan kualitas, Ibn Taimiyyah mengungkapkan bahwa istilah hadis *ḥasan* mulai populer digunakan pada masa Imam al-Tirmidhī. Dengan kata lain, sebelumnya hanya dikenal dua pembagian yakni *ṣahīḥ*, dan *ḍa'īf*.²⁸

Kaitannya dengan keberadaan hadis *ḍa'īf*, jumhur ulama mengemukakan bahwa ia (hadis *ḍa'īf*) tidak bisa dijadikan sebagai dasar hukum, terutama yang menyangkut halal dan haram. Beberapa ulama yang berpendapat demikian misalnya al-Bukhārī, Muslim, al-Naisabūrī, Yahyā ibn Ma'īn, Ibn Ḥibbān, Ibn Hazm, dan Abū Zakariyya. Namun, Imam Ḥanafī justru berpendapat lain. Imam Ḥanafī tidak melarang penggunaan hadis *ḍa'īf* sebagai dasar hukum. Alasannya adalah hadis *ḍa'īf* dipandang lebih baik daripada *qiyās* dan *ra'yū*.²⁹

Meski penelitian hadis telah dilakukan oleh para ulama zaman dahulu, bukan berarti di era ini penelitian hadis tidak diperlukan lagi. Terdapat beberapa alasan yang menjadi dasar mengapa penelitian hadis pada masa sekarang masih menjadi hal yang dianggap penting. *Pertama*, hasil penelitian ulama

²⁸Ibid., 36.

²⁹Kusnadi, "Kehujjahan Hadis *Daif* dalam Permasalahan Hukum Menurut Pendapat Abu Hanifah", *Jurnal Ulumul Syar'i*, vol. 7, no. 2 (Desember 2018), 4.

merupakan satu bentuk ijtihad yang tidak terlepas dari dua kemungkinan, yakni benar dan salah. Oleh sebab itu, dengan dilakukannya penelitian ulang bisa saja ditemukan kesalahan yang belum teridentifikasi pada hasil penelitian terdahulu. *Kedua*, terdapat kontradiksi pendapat ulama dalam menilai kualitas sebuah hadis. Melalui penelitian ulang, sebab-sebab kontradiksi pendapat tersebut bisa diketahui. *Ketiga*, bergeraknya zaman berpengaruh terhadap perkembangan pengetahuan manusia yang mana hal tersebut bisa dimanfaatkan untuk meninjau kembali hasil-hasil penelitian sebelumnya.³⁰

Kemungkinan hasil penelitian hadis bisa sangat variatif. Misalnya, ditemukan hadis yang *sanad*-nya *ḍa'īf* tetapi memiliki *matn* yang *ṣaḥīḥ*; atau sebaliknya, *sanad*-nya *ṣaḥīḥ* tetapi *matn*-nya *ḍa'īf*; mungkin juga *sanad* maupun *matn*-nya berstatus *ṣaḥīḥ* seluruhnya, atau justru *ḍa'īf* seluruhnya. Hasil-hasil tersebut masih ditambah kemungkinan ditemukannya hadis yang tidak memenuhi syarat untuk disebut sebagai hadis, atau dengan kata lain ia adalah hadis palsu (hadis *mauḍū'*).³¹

Kehadiran hadis bukan semata untuk diteliti, tetapi juga untuk dipahami—mengingat hadis merupakan sumber ajaran Islam kedua setelah Alqur'an. Dalam proses pemahaman terhadap sebuah hadis, ditemukan dua tipologi pemahaman yang berbeda terhadap intisari hadis. Dua tipologi pemahaman tersebut adalah *restriction of traditionalist* dan *modernist scripturalism*. Ciri khas dari tipologi yang pertama adalah membatasi kemampuan diri terhadap tradisi (pendapat) ulama *mutaqaddimūn*. Sementara tipologi kedua cenderung menaruh perhatian pada konteks dan realitas sosial

³⁰M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 30.

³¹Ibid., 38.

di luar teks.³² Produk hasil pemahaman dari kedua tipologi tersebut jelas berbeda. Meski demikian, peran salah satu dari keduanya tak bisa dinafikan begitu saja.

Keberadaan kedua tipologi pemahaman tersebut sangat diperlukan, apalagi mengingat saat ini zaman telah jauh bertransformasi. Ketika Nabi Muhammad saw masih hidup, dunia digital sama sekali belum memiliki bibit eksistensi. Namun, bukan berarti hadis tidak bisa menjawab problematika yang terjadi di dunia digital saat ini. Salah satu hadis yang teridentifikasi memiliki keterkaitan dengan fenomena *hate speech* di dunia digital adalah hadis yang terdapat dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 berikut ini.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ يَعْلى بْنِ مَمْلَكٍ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنِ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيَبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَدِيءَ.³³

Telah menceritakan kepada kami Ibn Abī ‘Umar, ia berkata: telah menceritakan kepada kami Sufyān, ia berkata: telah menceritakan kepada kami ‘Amr ibn Dīnār, dari Ibn Abī Mulaikah, dari Ya‘lā ibn Mamlak, dari Umm al-Dardā’, dari Abī al-Dardā’, sesungguhnya Nabi saw bersabda: “Tidak ada sesuatu apa pun yang paling berat di timbangan kebaikan seorang mukmin pada hari kiamat seperti akhlak yang mulia. Dan sungguh Allah benci dengan orang yang lisannya kotor dan kasar”.

Dalam hadis tersebut sangat jelas tertera bahwa Allah swt begitu membenci orang-orang yang lisannya sering melontarkan kata-kata kotor dan kasar. Hal ini juga tercantum dalam Alqur’an surat al-Nisā’ ayat 148.

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا³⁴

³²Nizar Ali, *Hadis versus Sains (Memahami Hadis-hadis Musykil)* (Jakarta: Bulan Bintang, 1992), 8.

³³Abū ‘Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī* (Beirut.: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 430.

³⁴al-Qur’ān, 4:148.

Allah tidak menyukai perkataan buruk, (yang diucapkan) secara terang-terang kecuali oleh orang yang dizalimi. Dan Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

Quraish Shihab menjelaskan bahwa maksud dari ‘ketidaksukaan Allah’ dalam ayat di atas adalah Allah tidak merestui perbuatan yang dimaksud (ucapan buruk). Justru Allah akan memberi sanksi bagi orang yang melakukannya. Beberapa ulama berpendapat terkait contoh ucapan buruk yang dimaksud dalam ayat di atas. Hal tersebut misalnya mendoakan kehancuran untuk pihak yang menganiaya dan mengungkapkan keburukan yang dimiliki atau yang tidak dimilikinya.³⁵

Penjelasan tersebut merupakan indikasi adanya batasan dalam berbicara. Mengingat saat ini manusia tak hanya berinteraksi di dunia nyata—melainkan juga di dunia digital—maka batasan berbicara tersebut berlaku pula di dunia digital. Kaitannya dengan hal tersebut, maka *hate speech* bisa dikategorikan sebagai ujaran yang melewati batas. Penelitian akan mengulas hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dengan studi *ma‘ani al-ḥadīth* dalam tinjauan komunikasi.

B. Identifikasi dan Batasan Masalah

Berdasarkan pemaparan latar belakang di atas, berikut adalah beberapa masalah yang teridentifikasi untuk diteliti:

1. Kualitas hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
2. Kehujjahan hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002

³⁵M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2 (Jakarta: Lentera Hati, 2002), 635.

3. Relevansi kandungan hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dengan kondisi era digital.
4. Implementasi hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam bermedia sosial.
5. Pemahaman rinci hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
6. Nabi Muhammad saw sebagai *uswah ḥasanah*, khususnya dalam berkomunikasi.
7. Kandungan hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam tinjauan ilmu komunikasi.

Penelitian ini hanya berfokus pada fenomena *hate speech* di media sosial, sehingga fokus penelitian tidak akan melebar ke wilayah lainnya. Lebih lanjut, penelitian ini akan mengkaji hal-hal berikut:

1. Kualitas dan kehujjahan hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
2. Pemahaman hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
3. Implikasi hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam tinjauan ilmu komunikasi.

Dalam proses pemahaman hadis tersebut, tentunya akan melibatkan perangkat *'ulūm al-ḥadīth* serta analisis terhadap makna kontekstualnya dalam era digital. Hal tersebut bertujuan supaya hasil pemahaman yang didapat tidak terkesan menolak perubahan zaman sekaligus menunjukkan bahwa hadis mampu berdialektika dengan problematika baru di zaman tertentu.

C. Rumusan Masalah

Mengacu pada pemaparan latar belakang masalah di atas, berikut adalah rumusan masalah yang akan menjadi fokus pembahasan:

1. Bagaimana kualitas dan kehujujahan hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002?
2. Bagaimana pemahaman hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002?
3. Bagaimana implikasi hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam tinjauan ilmu komunikasi?

D. Tujuan Penelitian

Selaras dengan rumusan masalah di atas, maka penelitian ini memiliki tujuan sebagai berikut:

1. Menjelaskan kualitas dan kehujujahan hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
2. Mendeskripsikan pemahaman hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.
3. Memaparkan implikasi hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 dalam tinjauan komunikasi.

E. Manfaat Penelitian

Hasil penelitian ini diharapkan memiliki manfaat setidaknya dalam dua aspek berikut:

1. Aspek Teoritis

Hasil dari penelitian ini diharapkan dapat memberikan kontribusi dalam khazanah keilmuan khususnya di bidang ilmu hadis serta menambah

perspektif baru dalam cakrawala etika bermedia sosial. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan bisa memberi manfaat bagi pengembangan penelitian sejenis di masa yang akan datang.

2. Aspek Praktis

Penelitian diharapkan bisa memberi sumbangsih dalam mengedukasi masyarakat pengguna media sosial. Selain itu, penelitian ini juga diharapkan bisa membuka wawasan bahwa hadis tak bisa dinafikan begitu saja meskipun zaman telah jauh berubah. Justru hadis memiliki peran yang penting dalam membentuk masyarakat yang ideal, baik itu di dunia nyata maupun di dunia maya.

F. Telaah Pustaka

Tujuan dari adanya telaah pustaka adalah untuk membuktikan orisinalitas sebuah penelitian. Hal tersebut tentunya juga berlaku dalam penelitian ini. Selepas dilakukan pencarian, tidak teridentifikasi adanya penelitian yang mengulas *hate speech* menggunakan kajian tematik hadis dengan menggunakan tinjauan etika dan psikologi. Namun, terdapat beberapa karya tulis yang sedikit bersinggungan dengan tema penelitian ini, yakni:

1. Implikasi Perubahan Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik terhadap Tindak Pidana Ujaran Kebencian (*Hate Speech*), karya Novi Rahmawati Harefa, skripsi pada Fakultas Hukum Universitas Sumatera Utara, 2017. Skripsi ini membahas fenomena *hate speech* dalam sudut pandang ketentuan perundang-undangan. Beberapa ketentuan perundang-undangan yang menyinggung tindak pidana ujaran kebencian (*hate speech*) yakni Kitab Undang-Undang Hukum Pidana, Undang-Undang nomor 11

- tahun 2008 jo Undang-Undang nomor 19 tahun 2016 tentang informasi dan transaksi elektronik, dan Undang-Undang nomor 40 tahun 2008 tentang penghapusan diskriminasi ras dan etnis.
2. Perspektif Hukum Islam terhadap Penerapan Undang-Undang ITE No. 19 Tahun 2016 tentang *Hate Speech*, karya Annisa Ulfa Haryati, skripsi pada Fakultas Syari'ah UIN Raden Intan Lampung, 2017. Skripsi ini menjelaskan bahwa UU ITE no. 19 tahun 2016 tentang *Hate Speech* selaras dengan hukum Islam. Hal tersebut didasarkan pada larangan hukum Islam terhadap aktivitas menghina dan menghasut orang lain yang mana aktivitas tersebut termasuk dalam kategori *hate speech*.
 3. Analisis terhadap Tindak Pidana Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) Menurut Hukum Pidana Islam (Studi Kasus di Subdit V/Siber Ditreskrimsus Polda Jawa Tengah, karya Muhamad Isro Rudin, skripsi pada Fakultas Syari'ah dan Hukum UIN Walisongo Semarang, 2019. Skripsi ini mengungkapkan bahwa ujaran kebencian (*hate speech*) dalam perspektif hukum pidana Islam merupakan satu hal yang tergolong dalam perbuatan dosa. Bentuknya bisa berupa pencemaran nama baik, penghinaan, merendahkan harga diri seseorang atau hal serupa lainnya. Terkait hukuman dari pidana *hate speech*, hakim bisa menentukan kriteria hukuman *ta'zīr* pada pelaku untuk kemaslahatan umum dengan berdasar pada undang-undang yang berlaku.
 4. *Hate Speech* di Media Sosial dalam Tinjauan Fatwa Majelis Ulama Indonesia (MUI) Nomor 24 Tahun 2017, karya Muhammad Resky dan Zulhas'ari Mustafa, artikel *Jurnal Shautuna: Jurnal Ilmiah Mahasiswa Perbandingan Mazhab* Volume I Nomor 1 Januari 2020. Artikel ini

menjelaskan konsistensi MUI dalam menggunakan metode *istinbat* hukum guna menyikapi fenomena *hate speech*. Konsistensi tersebut terbukti dari sikap MUI yang memberikan rekomendasi kepada pemerintah bahwa dalam proses berinteraksi di media sosial tidak diperkenankan adanya unsur *hate speech*.

5. *Hate Speech* di Indonesia: Bahaya dan Solusi, karya Irawan, artikel *Jurnal Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan* Volume 9 Nomor 1 tahun 2018. Artikel ini mengungkapkan bahwa *hate speech* (ujaran kebencian) bisa menjadi penyebab timbulnya beragam masalah. Masalah-masalah tersebut misalnya intoleransi, kesenjangan sosial, dan terhapusnya nilai-nilai kemanusiaan dalam kehidupan beragama dan bernegara. Guna mencegah tersebarnya *hate speech*, seluruh elemen negara—baik itu masyarakat, tokoh agama, maupun pemerintah—harus berpartisipasi dalam proses penanggulangan.
6. Opini Masyarakat Mengenai *Hate Speech* pada Media Massa terhadap Ulama (Studi Kasus pada Masyarakat Meulaboh, Aceh Barat), karya Siti Nurkhafifah Marisa et. al, artikel *Jurnal Source: Jurnal Ilmu Komunikasi* Volume 7 Nomor 1 April 2021. Artikel ini menjelaskan bahwa masyarakat Meulaboh, Aceh Barat menganggap bahwa pemberitaan di media mestinya bersifat netral dan tidak memihak. Mereka menyatakan bahwa pemberitaan tentang ulama yang di dalamnya terkandung *hate speech* termasuk sesuatu yang tidak layak (etis). Mereka berharap semua media bisa menyuguhkan berita tanpa adanya penggiringan opini dari pihak-pihak tertentu yang tidak bertanggung jawab.

7. Etika Berkomunikasi Perspektif Hadis (Dalam *Kutub at-Tis'ah*), karya Darussalam & Neng Lutfi Maspupah, artikel *Jurnal Diroyah: Jurnal Ilmu Hadis* Volume 4 Nomor 1 September 2019. Artikel ini mengungkapkan bahwa dalam *kutub al-tis'ah* teridentifikasi hadis-hadis yang menyinggung etika berkomunikasi. Beberapa etika berkomunikasi yang ditemukan dalam hadis tersebut yakni berbicara dengan kalimat yang baik/santun, tidak bertele-tele supaya tidak membuang-buang waktu, berbicara dengan berdasar fakta dan menghindari dusta, mempersilakan orang yang lebih tua dan lebih berilmu untuk berbicara terlebih dahulu, tidak mendiskreditkan pihak lain supaya terhindar dari masalah, komunikasi dilakukan dengan tujuan menyampaikan informasi atau pesan positif dan bermanfaat kepada komunikan.

Berdasarkan beberapa penelitian terdahulu yang telah disebutkan di atas, tidak ditemukan penelitian yang mengulas *hate speech* dengan sudut pandang hadis. Teridentifikasi penelitian dengan perspektif hadis, akan tetapi penelitian tersebut mengulas etika berkomunikasi secara umum, bukan fenomena *hate speech* secara khusus. Maka, dengan demikian bisa diketahui bahwa penelitian ini berbeda dengan penelitian-penelitian sebelumnya.

G. Metodologi Penelitian

Metodologi penelitian yang digunakan dalam penulisan karya ilmiah ini adalah sebagai berikut:

1. Model dan Jenis Penelitian

Model penelitian yang digunakan dalam penulisan karya ilmiah ini adalah model penelitian kualitatif. Model penelitian kualitatif adalah model

penelitian yang menekankan pemahaman terhadap problematika kehidupan dengan mengacu pada realitas yang ada. Tujuannya adalah untuk mendapatkan pemahaman yang detail terhadap masalah yang diteliti.³⁶

Sementara itu, jenis penelitian yang digunakan adalah penelitian kepustakaan (*library research*), yakni penelitian memiliki objek utama berupa buku, skripsi, artikel jurnal, dan literatur lain yang memiliki relevansi dengan tema yang dibahas.³⁷ Mengacu pada hal tersebut, maka bisa diketahui bahwa sumber-sumber data yang digunakan dalam proses penelitian ini berasal dari literatur-literatur berbahasa Arab maupun bahasa Indonesia yang memiliki koneksi terhadap tema pembahasan penelitian ini, yakni fenomena *hate speech* di media sosial.

2. Metode Penelitian

Metode deskriptif adalah metode yang digunakan dalam penelitian ini. Metode penelitian deskriptif adalah suatu metode yang berupaya mendeskripsikan peristiwa yang notabene membutuhkan perhatian untuk upaya penanggulangan. Dengan demikian, diharapkan hasil analisis dari peristiwa tersebut bisa memberi manfaat di lain waktu.³⁸

3. Sumber Data

Sumber data dalam penelitian ini terdiri dari dua jenis sumber yakni sumber primer dan sumber sekunder. Sumber primer dari penelitian ini adalah fenomena *hate speech* yang terjadi di dunia digital dan beberapa hadis yang bersinggungan dengan problematika tersebut. Sementara itu,

³⁶Albi Anggito, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Sukabumi: CV Jejak, 2018), 8.

³⁷Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif* (Bandung: Remaja Rosda Karya, 2004), 17.

³⁸Sandu Siyoto dan Ali Sodik, *Dasar Metodologi Penelitian* (Yogyakarta: Literasi Media Publishing, 2015), 9.

sumber sekundernya meliputi kitab *Tahdhib al-Tahdhib* karya al-Mizzi, kitab *Uṣūl al-Ḥadīth* karya Dr. Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, dan referensi lain, khususnya yang mengulas etika bermedia sosial, yang bisa menunjang penelitian ini.

4. Teknik Pengumpulan Data

Teknik dokumentasi adalah teknik pengumpulan data yang digunakan dalam penelitian ini. Teknik dokumentasi dilakukan dengan cara mengumpulkan seluruh data yang memiliki ulasan yang sama dengan penelitian ini.³⁹ Data tersebut bisa berupa buku, artikel jurnal, atau literatur lainnya. Kaitannya dengan pembahasan terhadap hadis, pengumpulan data dilakukan melalui *takhrīj al-ḥadīth* dan *i‘tibār al-sanad*.

Dilihat dari makna dasarnya, kata *takhrīj* memiliki arti ‘bertemuinya dua hal yang kontradiktif dalam sesuatu yang satu’. Bila ditelisik lebih dalam, kata *takhrīj* memiliki beberapa makna, yakni [1] mengeluarkan (*iṣṭinbat*); [2] melatih atau membiasakan (*tadrīb*); [3] mengarahkan (*taujiḥ*).⁴⁰ *Takhrīj al-ḥadīth* menurut al-Thahhan adalah mengemukakan letak asal hadis dari sumber-sumber aslinya secara lengkap (baik *sanad* maupun *matn*-nya), juga diungkapkan kualitas hadis yang diulas apabila diperlukan.⁴¹ Sementara itu, *i‘tibār sanad* bisa didefinisikan sebagai upaya menghadirkan sanad-sanad lain untuk sebuah hadis dengan tujuan mencari

³⁹Lexy J. Moleong, *Metodologi Penelitian Kualitatif...*, 113-114.

⁴⁰M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 41.

⁴¹Ahmad Hadi Wiyono dan Eko Andy Saputro, “Kajian Tahrij Hadits dalam Studi Islam”, *Jurnal Samawat*, vol. 3, no. 2 (2019), 2.

ada atau tidaknya periwayat lain dari hadis tersebut. Kehadiran periwayat lain tersebut bisa meningkatkan kualitas hadis yang bersangkutan.⁴²

5. Teknik Analisis Data

Terdapat dua komponen dalam teknik analisis data pada penelitian ini yakni sanad dan matan. Dalam penelitian sanad, perangkat yang digunakan adalah pendekatan *rijāl al-ḥadīth* yang terdiri dari *tarīkh al-ruwwāh* dan *jarḥ wa al-ta'dīl*. *Tarīkh al-ruwwāh* adalah sebuah ilmu yang mengulas para perawi hadis dari sisi sejarah kelahiran dan wafatnya, guru dan muridnya, perjalanan ilmiah yang dilaluinya, dan penjelasan-penjelasan lain yang bersinggungan dengan hadis. *Jarḥ wa al-ta'dīl* bisa didefinisikan sebagai ilmu yang mengulas segala hal tentang perawi dari sisi diterima atau ditolak riwayatnya.⁴³

Tujuan dari penggunaan perangkat tersebut adalah untuk mengetahui ketersambungan sanad dari *mukharrij* hingga Nabi Muhammad saw, juga untuk mengetahui kredibilitas pribadi dan kualitas intelektual setiap perawi. Sedangkan dalam pengujian validitas matan, hal-hal yang dilakukan adalah menguji keselarasan hadis dengan ayat Alqur'an, hadis sahih lain yang memiliki tema sama, akal sehat, dan fakta sejarah. Setelah itu, hal yang dilakukan adalah melakukan pemaknaan hadis dan mencari korelasinya terhadap fenomena *hate speech* di dunia digital. Penelitian dilanjutkan dengan menggunakan tinjauan ilmu etika komunikasi, khususnya etika komunikasi dalam bermedia sosial. Selain itu,

⁴²Cut Fauziah, "I'tibār Sanad dalam Hadis", *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*, vol. 1, no. 1 (Januari-Juli 2018), 125.

⁴³Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits: Pokok-Pokok Ilmu Hadits*, terj. Nur Ahmad Musyafiq (Jakarta: Gaya Media Pratama, 2007), 233.

dampak *hate speech* bagi psikologis korban juga akan dideskripsikan dalam penelitian ini.

H. Sistematika Pembahasan

Guna membuat pembahasan sebuah penelitian lebih terarah, diperlukan adanya sistematika pembahasan. Adapun sistematika pembahasan dalam penelitian ini sebagai berikut.

Bab I, merupakan bagian pendahuluan yang berisi latar belakang, identifikasi dan batasan masalah, rumusan masalah, tujuan penelitian, manfaat penelitian, telaah pustaka, metodologi penelitian, dan sistematika pembahasan.

Bab II, berisi landasan teori. Dalam bab ini diuraikan ulasan seputar *hate speech*, teori kehujjahan hadis, teori kualitas hadis (mencakup kritik sanad dan kritik matan), serta teori pemaknaan hadis.

Bab III, mengulas data hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002. Bab ini berisi tentang riwayat hidup Imam al-Tirmidhī, seputar kitab Sunan al-Tirmidhī, *takhrij* hadis dan skema sanad, *i'tibar* sanad, dan biografi para perawi hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 beserta *al-Jarḥ wa al-Ta'dīl*-nya.

Bab IV, merupakan bagian analisis. Analisis dalam bab ini meliputi analisis terhadap kualitas dan kehujjahan hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002, serta analisis pemahaman terhadap hadis tersebut ditinjau dari perspektif ilmu komunikasi.

Bab V, yakni bagian penutup. Bab ini berisi kesimpulan penelitian sekaligus saran.

BAB II

HATE SPEECH, KAIDAH KRITIK DAN PEMAHAMAN

HADIS

A. Ulasan Seputar *Hate Speech*

1. Definisi *Hate Speech*

Masa ketika teknologi elektronik lahir masyhur disebut sebagai era revolusi “Gelombang Ketiga”. Era ini memiliki beberapa perbedaan dengan era sebelumnya. Misalnya, spesialisasi dan sentralisasi merupakan produk dari revolusi gelombang kedua; sementara itu, revolusi gelombang ketiga justru menelurkan globalisasi dan desentralisasi. Tak hanya itu, perbedaan lainnya adalah revolusi gelombang pertama menjadi masa di mana negara-negara lahir; batas-batas seluruh negara tersebut justru perlahan memudar saat revolusi gelombang ketiga dimulai.⁴⁴

Masifnya penggunaan teknologi elektronik—dalam hal ini teknologi digital—memungkinkan terjadinya digitalisasi seluruh aspek kehidupan. Fenomena tersebut lantas membentuk sebuah kelompok masyarakat baru yang disebut ‘masyarakat informasi’. Penamaan itu didasarkan pada persepsi mereka terhadap pentingnya ilmu pengetahuan dan informasi. Geliat ‘masyarakat informasi’ terhadap penggunaan media sosial (sebagai salah satu produk digital) semakin meluas. Akibat dari hal

⁴⁴Rony K. Pratama, *Genealogi Hoaks Indonesia* (Yogyakarta: EA Books, 2021), vii.

tersebut adalah terjadi desentralisasi produksi dan distribusi konten. Pada saat itulah keberadaan *hate speech* mulai banyak diperbincangkan.⁴⁵

Hate speech dalam pandangan Cohen-Almagor adalah ujaran dengan motif bermusuhan dan jahat yang ditujukan pada individu atau sekelompok orang, yang mana ujaran tersebut dapat mendorong timbulnya kebencian pada diri korban. *Hate speech* di sini merupakan perwujudan dari sikap antagonistik, mengintimidasi, diskriminatif, dan tidak setuju terhadap jenis kelamin, ras, kewarganegaraan, kecacatan, atau agama tertentu. Umumnya *hate speech* bertujuan untuk merendahkan, melukai, bahkan melecehkan korban.⁴⁶

Dalam perspektif hukum, *hate speech* diartikan sebagai perkataan (bisa juga berbentuk tulisan) yang keberadannya dilarang karena dapat menyulut terjadinya kekerasan dan konflik sosial. Laman yang berisi *hate speech* disebut *hate site*.⁴⁷ Beberapa perbuatan yang dapat dikategorikan sebagai *hate speech* adalah provokasi atau adu domba, penghinaan, pencemaran nama baik, dan perbuatan lain yang sejenis yang dapat menjatuhkan reputasi orang lain serta dapat menumbuhkan bibit permusuhan.⁴⁸

Hate speech umumnya lahir karena seseorang enggan menerima perbedaan yang terdapat pada diri orang lain. Para pelaku *hate speech* acap kali bersembunyi di balik dalih kebebasan berpendapat. Padahal, konsep

⁴⁵Ibid., viii.

⁴⁶Iqbal Kamalludin & Barda Nawawi Arief, "Kebijakan Formulasi Hukum...", 115.

⁴⁷Ibid., 117.

⁴⁸Maris Safitri, "Problem Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) di Media Sosial dalam Al-Qur'an", *Jurnal al-Fath*, vol. 14, no. 2 (Juli-Desember 2020), 207.

kebebasan berpendapat bukan berarti bebas tanpa ada batasan sama sekali. Oleh sebab itulah, *hate speech* tidak bisa digolongkan sebagai bagian dari kritik. Sifat dan tujuan dari kritik adalah membangun, sementara *hate speech* bernaksud mengintimidasi dan merendahkan korban.⁴⁹

Islam tak memperbolehkan segala sesuatu yang dapat menyulut api kebencian (termasuk di sini adalah *hate speech*). Hal tersebut dikarenakan dapat merenggangkan hubungan sosial antarmanusia. Kaitannya dengan *hate speech*, Imam al-Ghazali pernah berpesan bahwa salah satu keadaan terbaik adalah ketika manusia mampu menjaga lisannya dari bahaya yang ditimbulkan oleh perbuatan adu domba, dusta, juga mengumpat. Lebih lanjut Imam al-Ghazali menyarankan supaya manusia berbicara tentang hal-hal yang tidak menimbulkan bahaya pada orang lain maupun dirinya sendiri.⁵⁰

2. Dampak *Hate Speech* dan Faktor yang Melatarbelakangi Kemunculannya

Kehadiran internet—dalam hal ini media sosial—secara tidak langsung dapat menurunkan nalar kritis penggunaannya. Keberadaan konten negatif (seperti *hate speech*) yang bertebaran di media sosial memiliki pengaruh yang besar terhadap perubahan sikap maupun pola pikir masyarakat (terutama anak muda yang tengah menempuh jenjang SMA). Contoh dari perubahan tersebut yakni menurunnya daya konsentrasi, berkurangnya kesantunan dalam komunikasi akademis, dan menurunnya

⁴⁹Ektyani Dinda P. H., “*Hate Speech* di Media Sosial (Studi Kasus *Hate Speech* Melalui *Social Experiment* V-Log Youtube Gita Savitri Devi “*The Hate You Give*””, *Jurnal Voxpop*, vol. 1, no. 1 (September 2019), 33.

⁵⁰Maris Safitri, “Problem Ujaran Kebencian...”, 204.

rasa percaya diri untuk menjalin komunikasi di lingkungan kampus (khususnya terhadap staf pendidik).⁵¹

Hate speech pada umumnya memakan korban dari golongan minoritas. Penderitaan yang dirasakan korban *hate speech* dapat berupa penderitaan fisik maupun psikis. Sementara itu, para pelaku *hate speech* sering acuh pada hal tersebut. Berangkat dari kesenjangan tersebut, publik lantas menaruh perhatian besar terhadap keberadaan *hate speech*. Ini berkaitan dengan aktivitas perlindungan terhadap hak asasi manusia (HAM).⁵²

Kemunculan *hate speech* bukan tanpa sebab. Terdapat beberapa faktor yang melatarbelakangi seseorang melontarkan *hate speech*, sebagai berikut.⁵³

- a. Faktor individu; biasanya didorong oleh rendahnya kontrol diri atau adanya dendam.
- b. Faktor ketidaktahuan; ini disebabkan oleh sekelompok masyarakat yang tidak pernah mendapat sosialisasi dan edukasi tentang larangan dan bahaya *hate speech*.
- c. Faktor sarana; kepemilikan gadget menyebabkan seseorang lebih berpotensi melakukan tindak *hate speech* di media sosial. Oleh sebab itu, perlu ada pembatasan terhadap penggunaan gadget (dalam arti menggunakan gadget dengan lebih bijak).

⁵¹Sri Mawarti, "Fenomena *Hate Speech*: Dampak Ujaran Kebencian", *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, vol. 10, no. 1 (Januari-Juni 2018), 92.

⁵²Zulkarnain, "Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) di Masyarakat dalam Kajian Teologi", *Studia Sosia Religia*, vol. 3, no. 1 (Januari-Juni 2020), 77.

⁵³*Ibid.*, 77-78.

- d. Faktor kontrol sosial; faktor ini menyatakan bahwa *hate speech* bisa saja timbul jika norma-norma sosial tidak berlaku. Apabila keluarga dan masyarakat membiarkan dan enggan menaruh perhatian pada eksistensi *hate speech*, maka pelaku *hate speech* akan semakin lantang melakukannya.
- e. Faktor lingkungan; ini berkaitan dengan seseorang yang mencontoh teladan buruk—terutama soal kebiasaan menuturkan *hate speech*—yang ditunjukkan oleh lingkungan tempatnya bergaul.
- f. Faktor kepentingan; faktor ini memaparkan bahwa pelaku *hate speech* biasanya bertindak untuk menjalankan kepentingan tertentu, biasanya berkaitan dengan politik.

3. Kemunculan UU ITE dan Penanggulangan *Hate Speech*

Terdapat beberapa istilah yang digunakan untuk menyebut hukum yang mengatur aktivitas di dunia siber. Misalnya, *the telecommunication law*, *the law of information technology*, *lex informatica*, *the law of internet*, dan *cyberlaw*. Ada juga yang menyebutnya dengan hukum mayantara, hukum dunia maya (*virtual world law*), dan hukum teknologi informasi (*law of information technology*).⁵⁴

Keberadaan hukum yang mengatur aktivitas di dunia siber ternyata tidak serta-merta disetujui oleh seluruh masyarakat. Hal tersebut justru melahirkan tiga kelompok yang memiliki pandangan berbeda terhadapnya. *Pertama*, kelompok liberal. Kelompok ini menganggap bahwa aktivitas di dunia siber tidak semestinya di atur oleh siapa pun, termasuk negara.

⁵⁴AP Edi Atmaja, “Kedaulatan Negara di Ruang Maya: Kritik UU ITE dalam Pemikiran Satipto Rahardjo”, *Jurnal Opinio Juris*, vol. 16 (Mei-September 2014), 62.

Menurut kelompok ini, mengatur aktivitas di dunia siber adalah suatu hal yang tidak mungkin. Mereka menambahkan bahwa netizen semestinya dapat memiliki dunia siber secara bebas, tanpa terikat oleh aturan-aturan negara.⁵⁵

Kedua, kelompok tradisionalis. Kelompok ini berpendapat bahwa aktivitas di dunia siber sebaiknya memiliki aturan yang berasal dari institusi hukum dan politik negara. Bagi kelompok ini, legalitas negara dalam mengatur aktivitas di dunia siber bertujuan untuk menekan kekacauan yang dapat terjadi akibat kekosongan hukum di dunia siber. Dalam sudut pandang kelompok tradisionalis, dunia siber dipandang sebagai produk dari teknologi informasi, bukan ruang fisik tersendiri yang berbeda dengan dunia nyata. *Ketiga*, kelompok pertengahan. Kelompok ini berupaya untuk mengombinasikan peraturan nasional dan peraturan sendiri guna mewujudkan regulasi dunia siber versi mereka. Mereka berpendapat bahwa regulasi hibrida tersebut akan menciptakan sistem hukum dunia siber yang menjamin kepastian dan fleksibilitas.⁵⁶

Indonesia sendiri termasuk dalam kelompok kedua, kelompok tradisionalis. Hal tersebut dapat dilihat dari kehadiran UU ITE (Undang-Undang Informasi dan Transaksi Elektronik). Kemunculan UU ITE pada dasarnya bisa dibaca sebagai sebuah upaya pembentukan rezim hukum dalam semesta siber. Bila ditelisik lebih jauh, awal mula pembahasan UU ITE telah dilakukan sejak tahun 1999. Pihak yang pertama kali melakukan

⁵⁵Ibid., 63.

⁵⁶Ibid., 64-65.

pembahasan hukum di dunia siber tersebut adalah Fakultas Hukum Universitas Padjajaran melalui Pusat Studi Cyberlaw miliknya.⁵⁷

Dalam proses pembahasan, pihak terkait menjalin kerja sama dengan Jurusan Teknologi Elektro Institut Teknologi Bandung dan Direktorat Jenderal Pos dan Telekomunikasi. Hasil dari kerja sama tersebut adalah Rancangan Undang-Undang Pemanfaatan Teknologi Informasi. Pada tahun 2008, RUU tersebut lantas diintegrasikan bersama DPR dan menelurkan UU ITE. Sebenarnya, Indonesia sebelumnya telah memiliki peraturan terkait aktivitas dalam ranah teknologi informasi dan komunikasi, yakni UU No. 36 Tahun 1999 tentang Telekomunikasi. Namun, kehadiran UU ITE lantas menggeser keberadaannya.⁵⁸

Dalam UU ITE, *hate speech* disinggung dalam pasal 28 ayat 2. Pasal ini berbunyi, “*Setiap Orang dengan sengaja dan tanpa hak menyebarkan informasi yang ditujukan untuk menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan atas suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA)*”. Adapun sanksi dari pelanggaran pasal tersebut terdapat dalam pasal 45 ayat 2 UU ITE yang berbunyi, “*Setiap Orang yang memenuhi unsur sebagaimana dimaksud dalam Pasal 28 ayat (1) atau ayat (2) dipidana dengan pidana penjara paling lama 6 (enam) tahun dan/atau denda paling banyak Rp1.000.000.000,00 (satu miliar rupiah)*”. Terlepas dari beberapa pasal yang problematis, Sudikno menyatakan bahwa UU ITE semestinya

⁵⁷Rony K. Pratama, *Genealogi Hoaks Indonesia...*, 103.

⁵⁸*Ibid.*, 103.

ditempatkan sebagai ‘alat terakhir’ (*ultimum remedium*) dalam penegakan hukum terhadap tindak kejahatan di dunia siber.⁵⁹

Berangkat dari hal tersebut, maka penanggulangan tindak kejahatan *hate speech* harusnya mendahulukan jalur negosiasi, mediasi, atau kekeluargaan. Penanggulangan tindak kejahatan *hate speech* melalui mediasi dapat dilakukan dengan cara mempertemukan seluruh pihak yang terkait dan dihadirkan mediator. Mediator tersebut dapat berasal dari pejabat formal, mediator independen, atau kombinasi dari keduanya. Penggunaan jalur mediasi ini bertujuan untuk menghindari perpecahan dan mencegah konflik kian meluas.⁶⁰

Namun, apabila jalur mediasi ini berujung jalan buntu, maka selanjutnya dapat ditempuh jalur hukum pidana.⁶¹ Selain mencegah konflik kian meluas, model penyelesaian konflik semacam itu juga merupakan bentuk upaya preventif terhadap perbuatan mengkambinghitamkan yang tak jarang dilakukan pihak-pihak tak bertanggung jawab pada pihak lain yang dianggap lebih lemah.

B. Kehujjahan Hadis

Hadis memiliki kedudukan yang sangat spesial. Dalam statusnya sebagai sumber hukum Islam, hadis bersifat permanen dan tidak bisa dinafikan. Mayoritas umat Islam telah sepakat dengan kedudukan hadis tersebut. Namun, problematikanya adalah tidak semua hadis memenuhi kriteria untuk dijadikan

⁵⁹Ibid., 104.

⁶⁰Laely Wulandari dan Syamsul Hidayat, “Upaya Penanganan *Hate Speech* dengan Mediasi Penal”, *Jatiswara*, vol. 36, no. 2 (Juli 2021), 147.

⁶¹Rony K. Pratama, *Genealogi Hoaks Indonesia...*, 104.

sebagai *hujjah*.⁶² Kaitannya dengan hal ini, hadis lantas diklasifikasikan menjadi dua, yakni hadis *maqbūl* (diterima) dan hadis *mardūd* (ditolak).

1. Hadis *maqbūl* (diterima)

Ditinjau dari segi harfiah, kata *maqbūl* memiliki makna *muṣaddaq* (yang diterima) dan *ma'khūdh* (yang diambil).⁶³ Hadis *maqbūl* ialah hadis yang diterima sebagai *hujjah* dalam berargumentasi dan beramal. Ibn Hajar al-Asqalani berpendapat bahwa tidak semua hadis *maqbūl* dapat diamalkan. Berangkat dari hal tersebut, hadis *maqbūl* lantas terbagi menjadi dua, yakni hadis *maqbūl ma'mūl bih* (dapat diamalkan) dan hadis *maqbūl ghair ma'mūl bih* (tidak dapat diamalkan).⁶⁴

a) Hadis *maqbūl ma'mūl bih*

Hadis *maqbūl ma'mūl bih* adalah hadis *maqbūl* yang dapat dijadikan sebagai *hujjah* dalam beramal. Terdapat empat kriteria hadis yang termasuk dalam kategori hadis *maqbūl ma'mūl bih*, yakni [1] hadis yang secara lahir tampak bertentangan dengan hadis lainnya, akan tetapi memiliki titik kompromi; [2] hadis *rājih*, yakni hadis yang statusnya lebih unggul (kuat) dari hadis lain yang memiliki pertentangan dengannya; [3] hadis *nasīkh*, yakni hadis yang mengambil peran sebagai penghapus hadis lain yang sebelumnya menjadi sumber hukum; [4] hadis *muḥkam*, yakni hadis yang sama sekali tidak memiliki pertentangan dengan hadis lain.⁶⁵

⁶²M. Nasri Hamang, "Kehujjahan Hadis Menurut...93.

⁶³Asep Herdi, *Memahami Ilmu Hadis* (Bandung: Tafakur, 2014), 82.

⁶⁴H. Rajab, "Hadis Gair Ma'mūl Bih; Studi atas Hadis Sahih tapi Tidak Aplikatif", *Tahdis*, vol. 11, no. 2 (2020), 61.

⁶⁵Nur Kholis, *Pengantar Studi Hadis* (Yogyakarta: Semesta Ilmu, 2016), 116.

b) Hadis *maqbūl ghair ma'mūl bih*

Hadis *maqbūl ghair ma'mūl bih* adalah hadis *maqbūl* yang tidak dapat menempati posisi sebagai *hujjah* untuk beramal. Meski demikian, hadis golongan ini tidak turun statusnya menjadi *mardūd* (ditolak), melainkan tetap menjadi hadis *maqbūl* (diterima).⁶⁶ Apabila diperinci, hadis *maqbūl ghair ma'mūl bih* memiliki tiga kriteria, meliputi [1] hadis *mutawaqquf*, yakni hadis yang memiliki pertentangan dengan hadis lain dan belum menemukan titik kompromi sehingga membuat ke-*hujjah*-annya ditunda; [2] hadis *marjūh*, adalah hadis yang statusnya dikalahkan oleh hadis lain yang lebih unggul (*rājih*) dan memiliki pertentangan dengannya; [3] hadis *mansūkh*, yakni hadis yang kandungan hukumnya telah dihapus oleh hadis lain.

Jika ditilik dari tingkat kualitasnya, hadis *maqbūl* memiliki klasifikasinya tersendiri yang berbeda dengan klasifikasi sebelumnya. Jumhur ulama sepakat bahwa hadis yang termasuk dalam kategori hadis *maqbūl* (diterima) adalah hadis *ṣaḥīḥ* dan hadis *ḥasan*.⁶⁷

a. Hadis *ṣaḥīḥ*

Ibn al-Ṣalāḥ mendefinisikan hadis *ṣaḥīḥ* sebagai hadis yang memiliki sanad bersambung sejak dari perawi pertama hingga *mukharrij*, dinukil dari para perawi yang kredibel (*ādil*) dan kuat hafalannya (*dābiṭ*), serta tidak terdapat kejanggalan (*shudhūd*) dan

⁶⁶H. Rajab, "Hadis Gair Ma'mūl...", 61.

⁶⁷Mahmud Ath-Thahhan, *Mabāḥiṭh fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, terj. Mifdhōl Abdurahman (Jakarta: Pustaka al-Kautsar, 2015), 116.

kecacatan (*'illah*). Hadis *ṣaḥīḥ* diklasifikasikan menjadi dua, yakni hadis *ṣaḥīḥ li dhātih* dan hadis *ṣaḥīḥ li ghairih*.⁶⁸

- 1) Hadis *ṣaḥīḥ li dhātih* adalah hadis *ṣaḥīḥ* yang memenuhi seluruh syarat ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis yang telah disebutkan dalam definisi di atas.⁶⁹
- 2) Hadis *ṣaḥīḥ li ghairih* adalah hadis yang tidak memenuhi seluruh syarat ke-*ṣaḥīḥ*-an hadis, misalnya salah satu perawinya memiliki tingkat hafalan yang kurang kuat. Kekurangan ini menyebabkan hadis tersebut berkualitas *ḥasan*. Namun, kemudian terdapat riwayat dari jalur lain yang mana seluruh perawinya memiliki hafalan yang kuat. Hal ini lantas dapat menutup kekurangan pada riwayat pertama dan menaikkan derajatnya dari *ḥasan* menjadi *ṣaḥīḥ li ghairih*.⁷⁰

Kaitannya dengan ke-*ḥujjah*-an hadis *ṣaḥīḥ*, seluruh ulama—baik itu ulama hadis, ushul, maupun fiqh—sama sekali tidak memiliki pendapat yang kontradiktif. Semua sepakat bahwa hadis *ṣaḥīḥ* dapat dijadikan *ḥujjah* untuk berargumentasi maupun beramal.⁷¹

b. Hadis *ḥasan*

Pencetus pertama istilah hadis *ḥasan* adalah Imam al-Tirmidhī. Kendati demikian, Nuruddin 'Itr mengungkapkan bahwa istilah hadis *ḥasan* sebenarnya sudah ada sejak masa sebelum al-Tirmidhī. Namun,

⁶⁸Muhammad Arwani Rofi'i, "Kriteria Hadis Sahih Menurut Ahmad ibn Muhammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumārī" (Tesis—UIN Sunan Ampel Surabaya, 2018), 12.

⁶⁹Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 277.

⁷⁰Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits* (Bandung: Alma'arif, 1974), 296.

⁷¹Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī 'Ulūm al-Ḥadīth*, terj. Mujiyo (Bandung: Remaja Rosdakarya, 2017), 241.

pada masa itu istilah hadis *ḥasan* digunakan secara harfiah. Kadang istilah *ḥasan* digunakan sebagai pengganti terma hadis *ṣaḥīḥ*, kadang juga disematkan pada hadis *gharīb*.⁷²

Ditilik dari sisi etimologis, kata *ḥasan* bermakna bagus. Pengertian hadis *ḥasan* yakni hadis yang memiliki sanad bersambung, seluruh perawinya adalah orang yang kredibel (*‘ādil*) tapi kekuatan hafalannya kurang kuat, tidak terdapat kejanggalan (*shudhūdh*) maupun kecacatan (*‘illah*). Menurut Imam al-Tirmidhī terdapat tiga batasan terkait kriteria hadis *ḥasan*, meliputi [1] seluruh perawinya bukan merupakan orang yang tertuduh dusta, meskipun tidak memiliki kekuatan hafalan yang sempurna; [2] hadis yang diriwayatkan tidak memiliki kontradiksi dengan riwayat lain yang statusnya lebih kuat; [3] hadis dimaksud memiliki jalur transmisi lain.⁷³

Sama halnya dengan hadis *ṣaḥīḥ*, hadis *ḥasan* juga mempunyai dua kategori, yakni hadis *ḥasan li dhātih* dan hadis *ḥasan li ghairih*.⁷⁴

- 1) Hadis *ḥasan li dhātih* adalah hadis yang memenuhi seluruh syarat yang telah disebutkan dalam definisi hadis *ḥasan* di atas.⁷⁵
- 2) Hadis *ḥasan li ghairih* merupakan hadis yang mulanya berkualitas *ḍa‘īf* disebabkan adanya perawi yang belum diketahui kejelasan status kualitasnya, tetapi perawi tersebut bukan termasuk perawi yang tertuduh dusta. Kemudian ditemukan riwayat lain dari hadis

⁷²Ahmad Suhendra, “Kriteria Hadis Ḥasan Menurut al-Suyūṭī dalam *al-Jāmi‘ al-Ṣaghīr*”, *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 4, no. 2 (Desember 2014), 348.

⁷³Ibid., 350.

⁷⁴Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 300.

⁷⁵Ibid., 300.

dimaksud yang statusnya lebih kuat. Riwayat lain itu lantas mengukuhkan dan mengangkat derajat kualitas hadis sebelumnya yang mulanya *ḍa'īf* menjadi *ḥasan*.⁷⁶

Kaitannya dengan ke-*ḥujjah*-an, jumhur ulama menyatakan bahwa hadis *ḥasan* dapat dijadikan sebagai *ḥujjah* layaknya hadis *ṣahīḥ*—meski secara kualitas keduanya berada pada tingkatan yang berbeda.⁷⁷ Hal tersebut didasarkan pada kredibilitas yang tersemat pada seluruh perawinya. Sementara itu, tingkat hafalan yang kurang sempurna tidak membuat perawi yang bersangkutan keluar dari kapasitas orang yang mampu menyampaikan hadis.⁷⁸ Beberapa ulama seperti Ibn Ḥibban, al-Ḥakim, dan Ibn Khuzaimah memasukkan hadis *ḥasan* sebagai bagian dari hadis *ṣahīḥ*—dalam hal ke-*ḥujjah*-an.⁷⁹

2. Hadis *mardūd* (ditolak)

Secara harfiah, kata *mardūd* memiliki makna ‘yang ditolak’. Definisi hadis *mardūd* secara terminologis yakni hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat penerimaan hadis, entah itu dari sisi sanad maupun matan.⁸⁰ Hadis *mardūd* merupakan inversi dari hadis *maqḅūl*. Oleh sebab itu, hadis *mardūd* tidak dapat diposisikan sebagai *ḥujjah* dalam berargumentasi dan beramal.⁸¹ Kategori hadis yang tergolong dalam hadis *mardūd* hanya satu yakni hadis *ḍa'īf*.

⁷⁶Ibid., 300.

⁷⁷Ahmad Suhendra, “Kriteria Hadis Ḥasan...”, 351.

⁷⁸Nuruddin ‘Itr, *Manhaj al-Naqd fī...*, 269.

⁷⁹Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 300.

⁸⁰Arbain Nurdin dan Fajar Shodik, *Studi Hadis: Teori dan Aplikasi* (Bantul: Ladang Kata, 2019), 53.

⁸¹Nur Kholis, *Pengantar Studi Hadis...*, 117.

Ditelisik dari segi etimologi, kata *ḍa'īf* berarti 'lemah/tidak kuat'. Jumhur ulama mendefinisikan hadis *ḍa'īf* sebagai hadis yang tidak memenuhi syarat-syarat *ṣaḥīḥ* maupun syarat-syarat *ḥasan*.⁸² Penyebab ke-*ḍa'īf*-an sebuah hadis bisa berasal dari sisi matan atau pun sanad. Adapun dari sisi sanad terdapat dua macam penyebab, yakni [1] ditemukannya kecacatan pada perawi, entah itu soal kredibilitas maupun kekuatan hafalan; [2] terputusnya sanad, baik itu karena adanya perawi yang gugur atau tidak pernah saling bertemu.⁸³

Terdapat banyak sekali jenis hadis *ḍa'īf*. Bila dilirik dari sebab kecacatan perawinya, hadis *ḍa'īf* meliputi: *matrūk*, *mu'allal*, *mauḍū'*, *munkar*, *maqlūb*, *mudrāj*, *mubhām*, *shādh*, *muḍṭarīb*, *majhūl*, *muḥarraf*, *muṣaḥḥaf*, *mastūr*, *maḥfūdh*, dan *mukhtaliṭ*. Adapun dari sebab gugurnya perawi, hadis *ḍa'īf* terbagi menjadi: *mu'dal*, *mu'allaq*, *mudallas*, *mursal*, *munqaṭi'*.⁸⁴

Kendati hadis *ḍa'īf* masuk dalam kategori hadis *mardūd*, para ulama tidak memiliki pendapat yang sama terhadap ke-*ḥujjah*-annya. Ada tiga pendapat mengenai hal ini.⁸⁵

a) Hadis *ḍa'īf* tidak dapat diamalkan sama sekali, baik itu menyangkut *aḥkam* maupun *faḍa'il*. Pendapat ini dituturkan oleh Ibn Sayyid al-Nās dari Yahya ibn Ma'īn. Imam al-Bukharī dan Imam Muslim juga memilih pendapat ini.

⁸²Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 304.

⁸³Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits...*, 167.

⁸⁴Ibid., 392.

⁸⁵Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 316.

- b) Hadis *ḍa'īf* dapat diamalkan secara mutlak, musababnya adalah hadis *ḍa'īf* dinilai lebih kuat daripada *ra'y* individu. Ini merupakan pendapat dari Imam Aḥmad dan Imam Abū Dāud.
- c) Hadis *ḍa'īf* dapat dipakai dalam perkara *faḍa'il* atau *mawa'iz* apabila memenuhi beberapa syarat. Syarat-syarat tersebut dirinci oleh Ibn Ḥajar sebagai berikut.
1. Tingkat ke-*ḍa'īf*-annya tidak parah. Dikatakan tidak parah apabila di dalamnya tidak terdapat perawi pendusta atau tertuduh dusta yang sering menyendiri, juga tidak ditemukan perawi yang banyak melakukan kesalahan.
 2. Hadis *ḍa'īf* yang dimaksud merupakan bagian dari hadis pokok yang dapat diamalkan.
 3. Tidak meyakini hadis *ḍa'īf* tersebut memiliki status yang kuat ketika mengamalkannya, melainkan sekadar sebagai bentuk kehati-hatian.

C. Kualitas Hadis

Guna mengetahui kualitas sebuah hadis, hal yang perlu dilakukan adalah penelitian kritis terhadap hadis tersebut. Terdapat beberapa alasan fundamental mengapa penelitian hadis dipandang sebagai perkara yang sangat penting. *Pertama*, hadis merupakan salah satu sumber ajaran Islam, hadis bahkan menempati posisi kedua di bawah Alqur'an. *Kedua*, tidak semua hadis tertulis pada zaman Nabi Muhammad saw, beberapa hanya terekam dalam ingatan para sahabat. *Ketiga*, terjadi pemalsuan hadis yang cukup masif dengan berbagai latar belakangnya. *Keempat*, proses penghimpunan hadis yang

memerlukan waktu tidak sebentar. *Kelima*, banyaknya jumlah kitab hadis dengan metode penyusunan yang berbeda-beda. *Keenam*, terjadi periwayatan hadis secara makna.⁸⁶

Penelitian hadis dilakukan dengan metode *naqd al-ḥadīth* (kritik hadis). Secara harfiah, kata *naqd* bermakna upaya penyeleksian sesuatu dengan cara memisahkan antara yang baik dengan yang buruk. *Naqd al- ḥadīth* dapat dipahami sebagai upaya memisahkan hadis *ṣaḥīḥ* dari hadis *ḍaʿīf*, sekaligus menetapkan status perawi dari segi kredibilitas maupun kecacatannya.⁸⁷ *Naqd al- ḥadīth* terbagi menjadi dua, yakni *naqd al-sanad* (kritik terhadap sanad hadis) dan *naqd al-matn* (kritik terhadap isi hadis).

1. *Naqd al-sanad* (kritik sanad hadis)

Sanad merupakan salah satu aspek penting dalam sebuah hadis. Para ulama mulanya hanya mengkritisi suatu hadis dari sisi matan (materi). Namun, hal tersebut lantas direkonstruksi. Musababnya yakni muncul banyak kelompok politik dalam tubuh umat Islam yang melakukan pemalsuan terhadap hadis demi mendapatkan legitimasi. Oleh sebab itu, para ulama kemudian juga mengkritisi hadis dari sisi identitas para periwayatnya.⁸⁸ Tujuan dari adanya kritik sanad hadis adalah untuk mengetahui orisinalitas sebuah hadis. Apakah hadis tersebut memang benar dituturkan oleh Nabi Muhammad saw atau sekadar ucapan palsu yang

⁸⁶M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 7-20.

⁸⁷Hedhri Nadhiran, "Epistemologi Kritik Hadis", *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Fenomena, dan Pemikiran Agama*, vol. 18, no. 2 (Desember 2017), 49.

⁸⁸Ali Mustafa Yaqub, *Kritik Hadis* (Jakarta: Pustaka Firdaus, 2015), 4.

disematkan padanya.⁸⁹ Suatu sanad hadis dapat disebut *ṣahīḥ* apabila memenuhi beberapa kriteria berikut.

a) *Ittiṣāl al-sanad* (ketersambungan sanad)

Sebuah hadis dikatakan memiliki ketersambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*) apabila setiap perawi dalam sanad benar-benar menerima hadis tersebut secara langsung dari perawi sebelumnya, dan hal ini harus berlangsung hingga ujung sanad. Terdapat tiga cara untuk mengetahui apakah suatu sanad bersambung atau terputus, sebagai berikut.⁹⁰

- 1) Melakukan pencatatan terhadap seluruh nama perawi dalam sanad. Hal ini dapat memudahkan upaya pencarian terhadap hubungan guru dengan murid.
- 2) Menelaah sejarah hidup setiap perawi dalam sanad, seperti halnya tahun lahir dan wafat serta ada atau tidaknya sisi kesezamanan antara guru dengan murid. Upaya ini dapat dilakukan melalui kitab-kitab *rijāl al-ḥadīth*. Adapun disiplin ilmu yang mempelajari sejarah hidup para perawi disebut dengan *‘ilm tāriḥ al-ruwwāh*. *‘ilm tāriḥ al-ruwwāh* adalah ilmu yang mengggali aspek-aspek para perawi yang berkaitan dengan periwayatan mereka terhadap hadis. Aspek-aspek tersebut meliputi kondisi para perawi, tahun lahir dan wafat, seluruh guru dan murid, perjalanan intelektual, persinggahan atau perantauan di negeri yang berbeda-beda, dan masa menerima

⁸⁹Suryadi, “Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis”, *ESENSIA*, vol. 16, no. 2 (Oktober 2015), 3.

⁹⁰Hedhri Nadhira, “Kritik Sanad Hadis: Tela’ah Metodologis”, *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Fenomena, dan Pemikiran Agama*, vol. 15, no. 1 (2014), 7.

hadis (apakah sebelum atau sesudah mengalami kekacauan ingatan karena faktor usia).⁹¹

- 3) Melakukan penelitian terhadap *ṣīghat al-taḥammul wa al-adā'* (lambang periwayatan). Tujuan dari hal ini adalah untuk mengetahui bagaimana cara seorang perawi menerima hadis dari gurunya. Macam-macam cara penerimaan hadis tersebut ada delapan yang meliputi [1] *al-simā'*, yakni seorang perawi mendengar sendiri gurunya membaca hadis (baik dengan hafalan maupun membaca dari kitab); [2] *al-qirā'ah 'alā al-shaikh*, yakni seorang perawi membaca hadis di hadapan gurunya yang berperan sebagai penyimak; [3] *al-ijāzah*, yakni seorang guru memberikan wewenang pada muridnya untuk meriwayatkan hadis-hadis tertentu yang telah ditentukannya, tetapi hal tersebut tidak dibarengi dengan kegiatan membacakan seluruh hadis yang diijazahkan; [4] *al-munāwalah*, yakni seorang guru memberikan satu atau beberapa hadis yang telah diriwayatkannya kepada muridnya agar sang murid meriwayatkan hadis tersebut darinya; [5] *al-mukātabah*, yakni seorang guru menulis hadis yang telah diriwayatkannya untuk selanjutnya diberikan pada muridnya; [6] *i'lām al-shaikh*, yakni seorang guru memberitahu muridnya tentang hadis-hadis yang telah ia riwayatkan tanpa disertai perintah yang jelas untuk meriwayatkannya; [7] *al-waṣīyyah*, yakni seorang guru berwasiat sebelum bepergian jauh atau sebelum wafat agar hadis-hadis atau

⁹¹Muhammad 'Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 227.

kitab periwayatannya diberikan kepada seseorang supaya ia meriwayatkannya darinya; [8] *al-wijādah*, yakni seseorang menemukan lembaran atau kitab hadis milik seseorang yang berisi lengkap dengan sanadnya.⁹²

b) Perawi yang berstatus *‘ādil*

Kriteria ke-*ṣahīh*-an sanad hadis berikutnya adalah ke-*‘ādil*-an para perawinya. Dalam ilmu hadis, istilah *‘ādil* disematkan pada orang-orang yang tidak *fāsiq*, memiliki ke-*istiqāmah*-an dalam perkara agama, berakhlak mulia, dan selalu berupaya menghindari hal-hal yang dapat menjatuhkan *muru’ah*.⁹³ Syuhudi Ismail mengungkapkan bahwa para ulama memiliki kriteria yang berbeda-beda terkait ke-*‘ādil*-an seseorang. Namun, dari seluruh perbedaan pendapat tersebut dapat disimpulkan bahwa syarat utama ke-*‘ādil*-an seorang perawi meliputi empat hal.⁹⁴

Pertama, beragama Islam; ini merupakan syarat terpenting dalam kegiatan menyampaikan hadis. Apabila terdapat orang non-muslim menyampaikan suatu hadis, maka hal tersebut tidak dapat diterima.⁹⁵ *Kedua*, *mukallaf*; yakni telah sampai pada usia baligh serta berakal sehat. Apabila sebuah hadis disampaikan oleh anak yang belum memahami maksud pembicaraan dan belum dapat membedakan antara yang hak dengan yang batil (belum *mumayyiz*), maka hadis tersebut tak dapat diambil (diterima). *Ketiga*, bertaqwa (menjalankan ketentuan

⁹²Ibid., 204-211.

⁹³Abdul Majid Khon, *‘Ulumul Hadis* (Jakarta: Amzah, 2012), 169.

⁹⁴Hedhri Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis...”, 7.

⁹⁵M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 67.

agama); hal ini tercermin dari perbuatan seorang perawi yang selalu menghindari dosa besar, menjauhi *bid'ah*, tidak mendekati maksiat, dan memiliki akhlak yang mulia. Keempat, menjaga *murū'ah*; seorang perawi dikatakan menjaga *murū'ah* apabila ia senantiasa memelihara kesopanan individu yang memiliki dampak terhadap terjaganya kebajikan moral dan adat kebiasaan yang berlaku di masyarakat.⁹⁶

Adapun metode yang digunakan untuk meneliti ke-*'ādil*-an seorang perawi dapat diwujudkan dengan melihat penilaian ulama kritikus hadis terhadapnya. Namun, apabila terdapat kontradiksi pendapat ulama terkait kualitas kepribadian perawi tersebut, maka metode penelitian yang ditempuh adalah menerapkan kaidah *al-jarḥ wa al-ta'dīl*.⁹⁷

c) Perawi yang *ḍābiṭ*

Menurut ulama hadis, seorang perawi disebut *ḍābiṭ* jika memiliki sikap kesadaran, terhindar dari kelalaian, dan mempunyai kualitas hafalan yang kuat (apabila ia meriwayatkan hadis dengan hafalan) atau memiliki tulisan yang akurat (apabila ia meriwayatkan hadis melalui tulisan). Tetapi apabila perawi tersebut meriwayatkan hadis secara makna, maka ia harus mengetahui hal-hal yang dapat memengaruhi perubahan makna.⁹⁸

Ḍābiṭ terbagi menjadi dua jenis yakni, [1] *ḍābiṭ al-ṣadr*, adalah kemampuan hafalan yang kuat seorang perawi sejak menerima hadis

⁹⁶Ibid., 68.

⁹⁷Hedhri Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis...", 7.

⁹⁸Nuruddin 'Itr, *Manhaj al-Naqd fī...*, 269.

dari gurunya hingga menyampaikan hadis tersebut pada muridnya; [2] *dābṭ al-kitābah*, adalah kemampuan seorang perawi yang sangat baik dalam memahami tulisan hadis yang terdapat dalam kitab yang ada padanya, serta mengetahui dengan pasti letak kesalahan apabila memang terdapat kesalahan dalam kitab tersebut.⁹⁹

d) Terbebas dari *shudhūdh* (kejanggalan)

Imam al-Shafi‘ī menyatakan bahwa sebuah hadis teridentifikasi mengandung *shādh* apabila hadis tersebut diriwayatkan oleh seseorang perawi yang *thiqah* tetapi memiliki titik kontradiksi dengan hadis yang diriwayatkan oleh banyak perawi yang lebih *thiqah*. Metode yang dapat ditempuh untuk mencari *shādh* dalam suatu hadis adalah metode perbandingan. Metode ini diawali dengan mengumpulkan seluruh sanad hadis yang memiliki *matn* atau tema ulasan yang sama. Sanad-sanad yang telah terkumpul tadi lantas diperbandingkan sebagai upaya pencarian ada atau tidaknya *shādh*.¹⁰⁰

Apabila ditemukan satu sanad yang menyalahi sanad-sanad lainnya, maka sanad itulah yang dinamakan sanad *shādh*. Sementara itu, sanad-sanad lainnya disebut dengan sanad *mahfūz*. Dalam kasus ini, sanad yang jumlahnya lebih banyak dijadikan sebagai pegangan karena dinilai lebih kuat.¹⁰¹

e) Terbebas dari *‘illat* (kecacatan)

⁹⁹Abdul Majid Khon, *‘Ulumul Hadis...*, 170.

¹⁰⁰Hedhri Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis...”, 8.

¹⁰¹Ibid., 8.

Illat dalam terminologi ilmu hadis didefinisikan sebagai kecacatan tersembunyi yang terkandung dalam sebuah hadis yang secara lahiriah tampak *ṣahīh* (terbebas dari kecacatan tersebut), padahal sebenarnya tidak *ṣahīh*.¹⁰² *Illat* di sini biasa disebut *‘illat qaḍīhah*, yakni *‘illat* yang tak terlihat secara kasat mata. Guna mengetahui keberadaannya diperlukan kecermatan yang setingkat dengan ulama kritikus hadis.¹⁰³ *Illat* dapat terjadi pada sanad, matan, maupun keduanya sekaligus. Akan tetapi, keberadaan *‘illat* paling sering ditemukan hanya pada sanad.¹⁰⁴

Beberapa bentuk *‘illat* pada sanad yakni, [1] sanad yang secara lahiriah *muttaṣil-marfū‘*, tetapi ternyata *muttaṣil-mauqūf*; [2] sanad yang secara kasat mata terlihat *muttaṣil-marfū‘*, padahal sebenarnya *muttaṣil-mursal*; [3] terjadi percampuran antara satu hadis dengan hadis lainnya; [4] terjadi kesalahan penyebutan nama perawi yang disebabkan oleh adanya kemiripan nama dari beberapa perawi, sementara kredibilitas dan kualitas intelektual mereka berbeda.¹⁰⁵

2. *Naqd al-matn* (kritik matan hadis)

Menurut Tāhir al-Jawwābī, kritik matan hadis bisa didefinisikan sebagai upaya meneliti isi hadis dengan maksud mengungkap kebenaran atau kepalsuannya, mencari ada atau tidaknya kemusykilan pada maknanya, juga menyingkap kontadiksi yang diduga terjadi antara hadis-hadis yang memiliki topik sama. Kritik matan hadis dilakukan untuk

¹⁰²Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 263.

¹⁰³Hedhri Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis...”, 8.

¹⁰⁴Muhammad ‘Ajjaj al-Khatib, *Ushul al-Hadits...*, 265.

¹⁰⁵Hedhri Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis...”, 8.

memisahkan matan yang *ṣahīh* dari yang *ḍa'īf*.¹⁰⁶ Kritik matan hadis juga masyhur disebut dengan *al-naqd al-dakhilī* (kritik intern). Pemakaian istilah tersebut karena fokus dari kritik matan hadis adalah intisari hadis itu sendiri yang mengalami transmisi (baik secara *lafzī* maupun *ma'nawī*) dari Nabi Muhammad saw hingga *mukharrij*.¹⁰⁷

Tahapan dasar dalam kritik matan hadis ada tiga. *Pertama*, melakukan kritik dengan cara memilah dan memisahkan matan hadis yang *ṣahīh* dengan yang tidak *ṣahīh* (tahap ini biasa disebut dengan *naqd al-matn*). *Kedua*, melakukan interpretasi terhadap makna matan hadis (disebut dengan tahap *sharh al-matn*). *Ketiga*, melakukan klasifikasi matan hadis (disebut dengan tahap *qism al-matn*).¹⁰⁸ Dalam melakukan kritik matan hadis terdapat dua kaidah mayor yang meliputi, [1] terbebas dari kejanggalan (*ghair shādh*); [2] tidak mengandung kecacatan (*lā 'illah*).¹⁰⁹ Kaidah mayor tersebut lantas dijabarkan menjadi empat kaidah minor, menurut al-Adlabi rinciannya sebagai berikut.¹¹⁰

- a) Matan hadis tidak memiliki kontadiksi dengan kandungan al-Qur'an.
- b) Matan hadis tidak kontradiktif dengan hadis-hadis lain yang statusnya lebih kuat (*rājih*).
- c) Matan hadis tidak bertentangan dengan logika, indra, juga realita sejarah.

¹⁰⁶Aulia Diana Devi, "Studi Kritik Matan Hadits", *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur'an dan al-Hadits*, vol. 14, no. 2 (Desember 2020), 300-301.

¹⁰⁷Muhammad Taufiq Firdaus dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Integrasi Keilmuan dalam Kritik Matan Hadis", *Tajdid*, vol. 18, no. 2 (Juli-Desember 2019), 160.

¹⁰⁸*Ibid.*, 161.

¹⁰⁹Suryadi, "Rekonstruksi Kritik Sanad...", 5.

¹¹⁰Muhammad Taufiq Firdaus dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, "Integrasi Keilmuan dalam...", 162.

- d) Susunan bahasa dalam matan hadis mengindikasikan ciri-ciri sabda kenabian.

D. Pemahaman Hadis

Upaya terkait bagaimana memahami hadis sebenarnya sudah ada sejak masa munculnya hadis itu sendiri, yakni pada masa Nabi Muhammad saw. Dalam hal ini, para sahabat diuntungkan oleh kemampuan dan pemahaman bahasa Arab yang dimiliki. Hal tersebut membuat para sahabat lebih mudah dalam menangkap maksud dan pesan yang terkandung dalam hadis. Apabila para sahabat menemui masalah dalam memaknai dan memahami sebuah hadis, hal itu dapat langsung ditanyakan kepada Nabi Muhammad saw. Selepas wafatnya Nabi Muhammad saw, upaya memaknai dan memahami hadis menjadi sebuah problematika yang cukup runyam. Musababnya para sahabat dan generasi setelahnya tak dapat lagi bertanya pada Nabi Muhammad saw terkait maksud yang sebenarnya dari sebuah hadis. Oleh sebab itu, upaya pemahaman dan pemaknaan hadis selanjutnya mereka lakukan sesuai dengan kapasitas keilmuan masing-masing.¹¹¹

Pada masa berikutnya, beberapa problematika dalam memaknai dan memahami hadis masih belum juga hilang. Berangkat dari hal tersebut, para ulama lantas berupaya keras mencari solusi. Buah dari upaya para ulama tersebut yakni lahir sebuah ilmu yang masyhur disebut sebagai ilmu *sharh al-ḥadīth* atau *fiqh al-ḥadīth*. Dalam perkembangannya, ilmu tersebut lantas bertransformasi menjadi ilmu *ma'ani al-ḥadīth*. Ilmu *ma'ani al-ḥadīth* merupakan ilmu yang mempelajari bagaimana memahami dan memaknai hadis

¹¹¹Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis* (Yogyakarta: Idea Press, 2016), 3.

Rasulullah saw dengan menyertakan beberapa aspek sebagai pertimbangan. Aspek-aspek tersebut misalnya tata bahasa hadis, konteks semantik, kedudukan Nabi Muhammad saw saat menyabdakan hadis, konteks para pendengar yang bersama Nabi Muhammad saw, konteks lahirnya hadis, juga bagaimana melakukan korelasi antara teks hadis yang lahir di masa lampau dengan konteks masa sekarang sehingga didapat relevansi kandungan hadis tersebut.¹¹²

Objek kajian utama ilmu *ma'ani al-ḥadīth* adalah redaksi atau *matn* hadis itu sendiri.¹¹³ Meski demikian, dalam upaya memaknai dan memahami hadis tetap diperlukan beberapa cabang keilmuan sebagai penunjang dari ilmu *ma'ani al-ḥadīth*. Cabang-cabang keilmuan tersebut meliputi.

1. Ilmu *asbāb al-wurūd*

Ada ulama yang mendefinisikan *asbāb al-wurūd* hampir senada dengan definisi *asbāb al-nuzūl*, yakni segala hal (entah itu berwujud pertanyaan-pertanyaan maupun peristiwa tertentu) yang terjadi saat hadis tersebut disabdakan oleh Nabi Muhammad saw. Hasbi Ash-Shiddieqy memaparkan bahwa ilmu *asbāb al-wurūd* adalah ilmu yang mengulas sebab-sebab Rasulullah saw menuturkan sabdanya serta masa-masa Rasulullah saw menuturkannya.¹¹⁴ Terdapat beberapa urgensi ilmu *asbāb al-wurūd* menurut Imam al-Suyūfī, sebagai berikut.¹¹⁵

a) Menetapkan adanya *takhṣīṣ* terhadap hadis yang bersifat umum.

¹¹²Ibid., 4.

¹¹³Ibid., 12.

¹¹⁴Widia Putri, "Asbab al-Wurud dan Urgensinya dalam Pendidikan", *Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 4, no. 1 (Juni 2020), 3.

¹¹⁵Ibid., 11.

- b) Memberikan batasan pengertian terhadap hadis yang sifatnya mutlak.
- c) Merinci (men-*tafṣīl*) hadis yang sifatnya masih global.
- d) Memastikan ada atau tidaknya *nāsikh-mansūkh* dalam suatu hadis.
- e) Memaparkan sebab-sebab penetapan suatu hukum.
- f) Memberikan penjelasan terhadap maksud suatu hadis yang sulit dipahami (musykil).

2. *‘Ilm al-fahm* (hermeneutika)

Ditinjau dari segi terminologi, hermeneutika bisa diartikan sebagai kegiatan penafsiran terhadap ungkapan-ungkapan orang lain dari rentang waktu sejarah yang berbeda. Para cendekiawan di masa lampau maupun modern tak menyangkal bahwa hermeneutika merupakan proses mengubah kondisi ketidaktahuan menjadi mengerti serta mengungkapkan makna yang samar dengan bahasa yang lebih lugas dan mudah dipahami. Saat ini hermeneutika sering didefinisikan sebagai kegiatan menafsirkan sebuah teks yang berasal dari lingkungan historis dan sosial yang berbeda dengan lingkungan pembaca.¹¹⁶

Tempat, waktu, dan konteks kebudayaan yang sangat berbeda antara pembaca (di era sekarang) dengan teks (dalam hal ini hadis Rasulullah saw) tentu menimbulkan keterasingan makna. Permasalahan keterasingan inilah yang menjadi pusat perhatian hermeneutika. Oleh sebab itulah, dalam proses interpretasi, hermeneutika mengharuskan pembaca

¹¹⁶Siti Fahimah, "Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf Al-Qordhowi dalam Memahami Hadis", *Refleksi*, vol. 16, no. 1 (April 2017), 88.

untuk melakukan pembedahan terhadap teks (hadis) dengan perkembangan zaman.¹¹⁷

3. Ilmu *al-lughah*

Ilmu *al-lughah* yang dimaksud di sini adalah ilmu bahasa Arab beserta cabang-cabangnya, seperti ilmu *naḥwu*, *taṣrīf*, *fiqh al-lughah*, *balaghah*, dan semacamnya. Musababnya karena hadis lahir dengan susunan bahasa Arab. Bahasa Arab sendiri memiliki beragam aspek dan unsur yang cukup kompleks. Dengan demikian, guna mendapat ketepatan makna suatu hadis secara linguistik maka analisis kebahasaan tak dapat dikesampingkan.¹¹⁸

4. Ilmu *tawārikh al-matn*

Titik fokus pembahasan ilmu *tawārikh al-matn* adalah kapan atau ketika apa Nabi Muhammad saw menuturkan sabdanya atau melakukan perbuatan tertentu.¹¹⁹ Kehadiran ilmu *tawārikh al-matn* ini dapat memudahkan dalam proses penentuan mana hadis yang berperan sebagai *nāsikh* dan mana hadis yang *mansūkh*. Selain itu, ilmu ini juga dapat membantu dalam menganalisis perkembangan syariat Islam dan makna kosa kata dalam hadis.¹²⁰

Dalam upaya melakukan pemaknaan terhadap hadis, terdapat beberapa prinsip dasar yang harus dijadikan acuan, meliputi.

1. *Prinsip konfirmatif*. Yusuf al-Qardhawi mengungkapkan bahwa dalam melakukan pemaknaan terhadap suatu hadis, terlebih dahulu perlu melihat

¹¹⁷Ibid., 89.

¹¹⁸Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 16.

¹¹⁹Fatchur Rahman, *Ikhtisar Musthalahul Hadits...*, 332.

¹²⁰Abdul Mustaqim, *Ilmu Ma'anil Hadis...*, 15.

apa yang ada dalam al-Qur'an. Ini bertujuan untuk menghindari hadis yang kontradiktif dengan petunjuk al-Qur'an. Kendati demikian, hadis yang secara lahiriah tampak bertentangan dengan al-Qur'an tak dapat begitu saja dihindari. Hal tersebut tetap menuntut adanya seleksi secara adil.¹²¹

2. *Prinsip tematis-komprehensif*. Prinsip ini menekankan bahwa tidak semua hadis Nabi Muhammad saw merupakan sesuatu yang terpisah. Terdapat beberapa hadis yang memiliki kesatuan tema dan saling berkaitan. Oleh sebab itu, dalam melakukan pemaknaan terhadap suatu hadis, perlu menghadirkan hadis lain yang memiliki keterkaitan tema sebagai pertimbangan. Hal tersebut bertujuan untuk mendapatkan maksud hadis yang komprehensif.¹²²
3. *Prinsip linguistik*. Prinsip ini berkaitan dengan lahirnya hadis dalam struktur bahasa Arab. Hal tersebut mendorong analisi lebih dalam terhadap model kebahasaan yang terkandung dalam suatu hadis; apakah ia menggunakan bahasa hakiki (ungkapan yang sebenarnya) atau memakai bahasa majazi (ungkapan simbolis yang memerlukan penafsiran lebih lanjut).¹²³
4. *Prinsip realistik*. Prinsip ini berusaha untuk memahami hadis dengan memerhatikan konteks situasi saat ini. Dengan demikian hadis dapat dilihat sebagai sumber hukum yang tidak terbatas oleh waktu dan tetap memiliki relevansi hingga sekarang.

¹²¹Siti Fahimah, "Hermeneutika Hadis: Tinjauan....", 93.

¹²²Ibid., 94.

¹²³Ibid., 96.

5. Prinsip yang memandang bahwa hadis-hadis hukum tidak sekadar dipahami sebagai himpunan aturan perundang-undangan semata, melainkan di dalamnya juga terkandung nilai-nilai etis.
6. *Prinsip historis*. Imam al-Ghazālī berpandangan bahwa suatu perlu adanya upaya mengonfirmasikan suatu hadis dengan kebenaran sejarah. Pasalnya, kemunculan hadis memang dilatarbelakangi oleh konteks sejarah tertentu. Apabila hadis dan sejarah tidak memiliki titik pertentangan, maka hadis disebut mempunyai sandaran keabsahan yang kuat, pun demikian sebaliknya.¹²⁴
7. *Prinsip waṣīlah dan ghāyah*. Prinsip ini bertujuan untuk membedakan maksud teks hadis; apakah ia merupakan prasarana temporal dan partikular untuk mencapai sesuatu (*waṣīlah*) atau ia merupakan sebuah tujuan yang hendak diraih (*ghāyah*).¹²⁵

Penggunaan prinsip-prinsip di atas sebagai acuan dalam aktivitas pemahaman hadis merupakan wujud upaya dalam mendapatkan hasil pemahaman hadis yang komprehensif, bukan hasil pemahaman hadis yang kaku dan sempit. Hal ini didasari oleh perbedaan kondisi zaman di era Rasulullah saw dengan era saat ini.

¹²⁴Sri Purwaningsih, “Kritik Terhadap Rekonstruksi Metode Pemahaman Hadis Muhammad Al-Ghazali”, *Jurnal THEOLOGIA*, vol. 28, no. 1 (2017), 90.

¹²⁵Yusuf al-Qardhawi, *Kaifa Nata’ammal ma’a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj. Muhammad al-Baqir (Bandung: Kharisma, 1994), 147.

BAB III

BIOGRAFI IMAM AL-TIRMIDHĪ DAN DATA HADIS

TENTANG LARANGAN *HATE SPEECH* DI MEDIA SOSIAL

A. Imam al-Tirmidhī

1. Riwayat hidup Imam al-Tirmidhī

Imam al-Tirmidhī memiliki nama lengkap Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Daḥḥāk. Riwayat lain menyebutkan bahwa nama lengkap Imam al-Tirmidhī yakni Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Yazīd ibn Saurah ibn al-Sakan al-Sulamī.¹²⁶ Nisbah al-Sulamī mengarah pada bani Sulaiman yang merupakan bagian dari kabilah Ailan. Sosok al-Tirmidhī lahir pada tahun 209 H di kota Tirmidh (Termez). Kota ini terletak di tepi sungai Jihun, sekarang masuk wilayah Uzbekistan.¹²⁷

Jumhur ulama sepakat bahwa Imam al-Tirmidhī tutup usia dalam keadaan buta. Namun, apakah keadaan butanya tersebut sejak lahir, masih belum ada titik temu. ‘Umar ibn ‘Allak berpendapat bahwa al-Tirmidhī lahir dalam keadaan normal, tidak mengalami cacat penglihatan. Kebutaan tersebut dialami al-Tirmidhī saat usianya telah lanjut, saat ia telah selesai melakukan rihlah intelektual untuk mencari hadis-hadis Nabi saw dan telah rampung menulis kitab al-Jamī‘ al-Ṣaḥīḥ.¹²⁸

¹²⁶Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 26 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1992), 250.

¹²⁷Masrukhin Muhsin, *Studi ‘Ilal Hadis* (Serang: A-Empat, 2019), 69.

¹²⁸*Ibid.*, 70.

Disebabkan wafat dalam keadaan buta, Ahmad Muhammad Syakir menambah sebutan terhadap Imam al-Tirmidhī dengan *al-Darīr*. Imam al-Tirmidhī meninggal pada bulan Rajab 279 H di kota tempat ia lahir, Tirmidh (Termez). Makamnya juga terletak di kota tersebut.¹²⁹ Imam al-Tirmidhī mencurahkan sebagian besar hidupnya untuk mencari sekaligus meneliti hadis-hadis Nabi saw. Ibn Hajar al-‘Asqalānī menyebutkan dalam kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb* bahwa Imam al-Tirmidhī telah berkunjung ke beberapa wilayah seperti Khurasan, Iraq, Hijaz dan lainnya dalam rangka *riḥlah ḥadīthiyyah*.¹³⁰

Menurut al-Khatib al-Baghdadī, Imam al-Tirmidhī melakukan *riḥlah ḥadīthiyyah* selama lebih dari 35 tahun. Dalam masa tersebut, Imam al-Tirmidhī telah berguru kepada banyak ulama ternama dan mempelajari banyak hal (khususnya yang berkaitan dengan hadis). Imam al-Tirmidhī pernah berguru kepada Sulaimān ibn al-Ash‘ath al-Sijistānī (Abū Dāud). Selain itu, Imam al-Tirmidhī juga sempat belajar *fiqh al-ḥadīth* kepada Imam al-Bukharī. Ilmu tentang bagaimana mengetahui *‘illat-‘illat* hadis juga tak luput dipelajari oleh Imam al-Tirmidhī.¹³¹

2. Guru dan murid Imam al-Tirmidhī

Seperti telah disebutkan, Imam al-Tirmidhī telah melakukan *riḥlah ḥadīthiyyah* ke berbagai wilayah. Oleh sebab itu, tak heran bila Imam al-

¹²⁹Ibid., 70.

¹³⁰Aḥmad ibn ‘Alī ibn Hajar al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1995), 668.

¹³¹Imron Mustofa, *Sejarah Hidup Para Penyambung Lidah Nabi* (Yogyakarta: Laksana, 2017), 388.

Tirmidhī memiliki banyak guru dan murid. Beberapa guru Imam al-Tirmidhī yakni.¹³²

- a. Ishāq ibn Rahawaih
- b. Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī
- c. Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī
- d. Abū Dāud al-Sijistānī
- e. Qutaibah ibn Sa‘īd
- f. Ishāq ibn Mūsā
- g. Maḥmūd ibn Ghailān
- h. Sa‘īd ibn ‘Abd al-Raḥman
- i. Muḥammad ibn al-Muthannā
- j. ‘Alī ibn Ḥajr

Sementara itu, orang-orang yang pernah menjadi murid Imam al-Tirmidhī meliputi.¹³³

- a. Aḥmad ibn ‘Alī al-Muqri’
- b. al-Ḥusain ibn Yūsuf al-Farabrī
- c. Ḥammād ibn Shākir al-Warrāq
- d. Abū al-Ḥasan ‘Alī ibn ‘Umar
- e. al-Faḍl ibn ‘Ammār al-Ṣarrām
- f. Abū Ja‘far Muḥammad ibn Aḥmad al-Nasafī
- g. Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yaḥyā al-Qarrāb al-Harawī
- h. Maḥmūd ibn ‘Anbar al-Nasafī
- i. al-Rabī‘ ibn Ḥayyān al-Bāhilī

¹³²Ibid., 668.

¹³³Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 26..., 251.

j. Naṣr ibn Muḥammad ibn Sabrah

3. Karya-karya Imam al- Tirmidhī

Imam al-Tirmidhī tergolong sebagai ulama yang cukup produktif dalam menelurkan karya tulis. Hal ini selaras dengan apa yang pernah dikatakan oleh Al-Allamah Ahmad Syakir bahwa sebenarnya Imam al-Tirmidhī memiliki banyak karya, akan tetapi yang sampai pada tangan generasi berikutnya hanya dua buah kitab, yakni *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* dan *al-Shamā'il*. Berdasarkan ucapan ulama, berikut beberapa karya dari Imam al-Tirmidhī.¹³⁴

- a. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ*, masyhur disebut *Sunan al-Tirmidhī*.
- b. *al-Shamā'il*.
- c. *al-Tarīkh*
- d. *al-'Ilal*
- e. *al-Zuhd Mufrad*
- f. *al-Asmā' wa al-Kunā*

B. Kitab Sunan al-Tirmidhī

1. Kedudukan dan penamaan kitab Sunan al-Tirmidhī

Kitab Sunan al-Tirmidhī—menurut al-Hazimī—menempati urutan keempat dalam *kutub al-sittah*. Imam al-Suyūṭī menyatakan bahwa posisi Sunan al-Tirmidhī berada di bawah Sunan Abū Dāūd disebabkan karena Imam al-Tirmidhī telah meriwayatkan hadis dari beberapa perawi yang berstatus *al-kadhhabīn* (para pembohong) atau *muttāham bi al-kidhb* (tertuduh dusta). Imam Abū Dāūd sebenarnya juga meriwayatkan hadis dari

¹³⁴Syaikh Ahmad Farid, *60 Biografi Ulama Salaf*, terj. Masturi Irham & Asmu'i Taman (Jakarta: Pustaka Al-Kautsar, 2006), 565.

beberapa perawi tersebut, hanya saja Imam Abū Dāud tidak memberikan komentar terhadap mereka. Hal ini seperti yang disebutkan oleh Ibn Rajab al-Hafīz.¹³⁵

Sebagian ulama hadis menyebut kitab Sunan al-Tirmidhī dengan nama *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* atau *al-Ṣaḥīḥ*. Ini seperti yang disebutkan oleh al-Khaṭīb al-Baghdādī. Namun, di sisi lain Ibn Kathīr mengungkapkan bahwa penyebutan nama *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* tersebut justru menimbulkan ketidaksetujuan dari beberapa ulama hadis. Para ulama hadis tersebut menilai bahwa hal itu terasa berlebihan.¹³⁶

Musababnya adalah nama *al-Jamī' al-Ṣaḥīḥ* biasanya disematkan pada kitab-kitab hadis yang memuat hadis *ṣaḥīḥ* saja. Sementara itu, kitab Sunan al-Tirmidhī tak hanya memuat hadis *ṣaḥīḥ*, melainkan juga memuat beberapa hadis *mauqūf*, *maqṭū'*, *mu'allal*, bahkan *munkar*.¹³⁷ Adapun istilah *sunan* yang disematkan pada kitab karya Imam al-Tirmidhī ini biasanya digunakan untuk menyebut kitab-kitab hadis yang disusunurut berdasarkan bab-bab dalam kitab fiqh.¹³⁸

2. Karakteristik kitab Sunan al-Tirmidhī dan penilaian ulama terhadapnya

Terdapat beberapa karakteristik dari kitab Sunan al-Tirmidhī, meliputi.¹³⁹

¹³⁵Ibid., 562.

¹³⁶Hasan Su'aidi, "Mengenal Kitab Sunan al-Tirmidzi (Kitab Hadits *Ḥasan*)", *Religia*, vol. 13, no. 1 (April 2010), 123.

¹³⁷Ibid., 124.

¹³⁸Arbain Nurdin dan Fajar Shodik, *Studi Hadis: Teori...*, 14.

¹³⁹Umi Sumbulah, *Studi Sembilan Kitab Hadis Sunni* (Malang: UIN Maliki Press, 2013), 18.

- a. Kitab Sunan al-Tirmidhī tak hanya memuat hadis-hadis hukum, melainkan juga hadis-hadis dengan tema iman, akhlak, dan masih banyak lagi.
- b. Mengumpulkan hadis-hadis *ma'mūl* di kalangan *fuqaha'* serta membubuhkan banyak pendapat ulama terhadap hadis-hadis yang ada.
- c. Memaparkan dengan jelas *laqab dan kunyah* dari para perawi.
- d. Menggunakan istilah-istilah baru yang belum pernah digunakan oleh ulama-ulama sebelumnya. Sebagai contoh, *ḥasan ṣaḥīḥ*, *ḥasan gharīb*, dan semisalnya.
- e. Terdapat penyederhanaan dalam penyebutan rentetan sanad hadis.

Para ulama menilai bahwa kitab Sunan al-Tirmidhī memiliki beberapa kekurangan, yakni.¹⁴⁰

- a. Terdapat sejumlah hadis yang teridentifikasi berstatus *ḍa'īf*. Hal ini disebabkan karena Imam al-Tirmidhī tidak mensyaratkan seluruh hadis dalam kitabnya tersebut harus berstatus *ṣaḥīḥ*. Walau demikian, Imam al-Tirmidhī selalu memberikan penjelasan terkait kualitas setiap hadis.
- b. Dalam kitabnya tersebut, Imam al-Tirmidhī terlalu mudah memberikan penilaian *ṣaḥīḥ* atau *ḥasan* terhadap hadis yang ada.
- c. Tidak ketat dalam mengkritik perawi-perawi yang ada.
- d. Dalam permulaan tiap bab, Imam al-Tirmidhī kadang mencantumkan hadis *gharīb* atau *ḍa'īf* terlebih dahulu, baru kemudian diikuti oleh hadis-hadis yang statusnya lebih kuat.

¹⁴⁰Hasan Su'aidi, "Mengenal Kitab Sunan...", 132.

Kendati terdapat beberapa kekurangan di atas, para ulama tetap sepakat bahwa kitab Sunan al-Tirmidhī menempati posisi keempat di bawah kitab Sunan Abī Dāud dalam urutan *kutub al-sittah*.

3. Model klasifikasi hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī

Imam al-Tirmidhī menggunakan beberapa istilah baru ketika melakukan pengklasifikasian hadis dalam kitab Sunan-nya. Istilah baru tersebut meliputi *ḥasan ṣaḥīḥ* dan *ḥasan gharīb*. Beberapa ulama menilai bahwa tidak terdapat perbedaan yang signifikan antara dua istilah baru tersebut. Sebab, pada intinya dua istilah baru tersebut mengarah pada hadis yang kualitasnya berada di antara *ṣaḥīḥ* dan *ḍa‘īf*.¹⁴¹

Kendati demikian, terdapat pendapat yang menyebut bahwa masing-masing dari istilah baru termaktub memiliki titik perbedaan, khususnya dari segi kualitas perawi. Kategori *ḥasan ṣaḥīḥ* menunjukkan bahwa ke-*thiqah*-an para perawinya mendekati *ṣaḥīḥ*, sementara dalam kategori *ḥasan gharīb* umumnya ditemukan satu atau dua perawi yang dinilai *ḍa‘īf* oleh mayoritas ulama hadis.¹⁴² Ibn Ḥajar al-‘Asqalānī menjelaskan secara rinci maksud istilah *ḥasan ṣaḥīḥ* yang terdapat dalam kitab Sunan al-Tirmidhī, sebagai berikut.¹⁴³

- a. Apabila hadis yang dimaksud memiliki dua sanad atau lebih, maka istilah *ḥasan ṣaḥīḥ* menyiratkan bahwa salah satu sanad tersebut berkualitas *ḥasan*, sementara sanad yang lain menyandang status *ṣaḥīḥ*.

¹⁴¹Ach Baiquni, “Melacak Teori Kualitas Hadis dalam Kitab al-Jāmi al-Ṣaḥīḥ al-Sunan al-Tirmidzi”, *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*, vol. 4, no. 1 (Juni 2021), 79.

¹⁴²*Ibid.*, 79.

¹⁴³Lukman Hakim, *Pengantar Ilmu Hadis* (Sukabumi: CV Jejak, 2021), 112.

- b. Apabila hadis yang dimaksud hanya memiliki satu sanad, maka istilah *ḥasan ṣaḥīḥ* bermakna bahwa hadis tersebut dinilai *ṣaḥīḥ* oleh sebagian ulama dan dipandang *ḥasan* oleh sekelompok ulama lainnya.

4. Sistematika penyusunan kitab Sunan al-Tirmidhī

Imam al-Tirmidhī memiliki beberapa persyaratan sebagai standarisasi dalam meriwayatkan hadis. Berikut empat syarat yang ditetapkan oleh Imam al-Tirmidhī, seperti dikutip oleh al-Ḥāfiẓ Abū Fāḍil Ibn Ṭāhir al-Maqdisī.¹⁴⁴

- a. Hadis-hadis di mana Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim telah sepakat akan ke-*ṣaḥīḥ*-annya.
- b. Hadis-hadis *ṣaḥīḥ* yang sesuai dengan barometer standarisasi Imam Abū Dāud dan Imam al-Nasā'ī; yang mana hadis-hadis tersebut telah disepakati oleh ulama untuk tidak ditinggalkan, memiliki sanad yang bersambung, dan tidak *mursal*.
- c. Hadis-hadis yang ke-*ṣaḥīḥ*-annya tidak pasti, tetapi dengan menyertakan penjelasan tentang sebab-sebab kelemahannya.
- d. Hadis-hadis yang menjadi *hujjah* di kalangan *fuqaha'*, meliputi hadis *ṣaḥīḥ* maupun tidak *ṣaḥīḥ*. Namun, hadis-hadis yang tidak *ṣaḥīḥ* tersebut tidak sampai pada taraf *ḍa'īf matrūk*.

Sementara itu, metode yang digunakan Imam al-Tirmidhī dalam meriwayatkan hadis memiliki perbedaan dengan ulama hadis lainnya. Terdapat dua metode yang digunakan oleh Imam al-Tirmidhī. *Pertama*, men-*takhrij* hadis *ma'mūl* (hadis yang diamalkan) oleh ulama-ulama fikih.

¹⁴⁴Ibid., 128.

Kedua, mencatatkan penjelasan terkait kualitas dan keadaan hadis-hadis yang ditulis.¹⁴⁵

Adapun dalam menyusun kitab Sunan al-Tirmidhī, langkah-langkah yang dipakai oleh Imam al-Tirmidhī meliputi.¹⁴⁶

- a. Menyusun hadis yang telah dikumpulkanurut bab per bab sesuai dengan sistematika bab fikih.
- b. Memberikan ulasan terkait pendapat hukum suatu hadis dari para ulama sebelumnya.
- c. Membubuhkan penilaian kualitas hadis dalam kitabnya.

Secara lebih spesifik, sistematika penyusunan kitab Sunan al-Tirmidhi dapat dirinci dalam tabel berikut.¹⁴⁷

No.	Nama Kitab	Juz	Jumlah Hadis
1	<i>al-Ṭahārah</i>	I	148
2	<i>Abwāb al-Ṣalāh</i>	I	89
3	<i>al-Ṣalāh</i>	II	195
4	<i>al-Zakāh</i>	III	73
5	<i>al-Ṣiyām</i>	III	126
6	<i>al-Ḥajj</i>	III	15
7	<i>al-Janāzah</i>	III	144
8	<i>al-Nikāḥ</i>	III	55
9	<i>al-Raḍā'</i>	III	26

¹⁴⁵Ibid., 128.

¹⁴⁶Umi Sumbulah, *Studi Sembilan Kitab...*, 78.

¹⁴⁷Ahmad Sutarmadi, *al-Imam al-Tirmidzi: Peranannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqih* (Jakarta: Logos, 1998), 160.

10	<i>al-Ṭalāq wa al-Li'ān</i>	III	30
11	<i>al-Buyū'</i>	III	104
12	<i>al-Aḥkām</i>	III	58
13	<i>al-Diyah</i>	IV	36
14	<i>al-Ḥudūd</i>	IV	40
15	<i>al-Ṣayd</i>	IV	7
16	<i>al-Dhabā'ih</i>	IV	1
17	<i>al-Aḥkām wa al-Wa'id</i>	IV	10
18	<i>al-Aḍāḥī</i>	IV	30
19	<i>al-Siyār</i>	IV	70
20	<i>Faḍā'il al-Jihād</i>	IV	50
21	<i>al-Jihād</i>	IV	49
22	<i>al-Libās</i>	IV	67
23	<i>al-Aṭ'imah</i>	IV	72
24	<i>al-Ashribah</i>	IV	34
25	<i>al-Birr wa al-Ṣilah</i>	IV	138
26	<i>al-Ṭib</i>	IV	33
27	<i>al-Farā'id</i>	IV	25
28	<i>al-Waṣāyā</i>	IV	8
29	<i>al-Walā' wa al-Hibah</i>	IV	7
30	<i>al-Fitan</i>	IV	111
31	<i>al-Ru'yā</i>	IV	16
32	<i>al-Ṣhahādāt</i>	IV	7

33	<i>al-Zuhd</i>	IV	110
34	<i>Şifah al-Qiyāmah wa al-Raqā'iq wa al-Wara'</i>	IV	110
35	<i>Şifah al-Jannah</i>	IV	45
36	<i>Şifah Jahannam</i>	IV	21
37	<i>al-Imān</i>	V	31
38	<i>al-'Ilm</i>	V	31
39	<i>al-Isti'dhān</i>	V	43
40	<i>al-Adāb</i>	V	118
41	<i>al-Nisā'</i>	V	11
42	<i>Fadā'il al-Qur'ān</i>	V	41
43	<i>al-Qirā'āt</i>	V	18
44	<i>Tafsīr al-Qur'ān</i>	V	158
45	<i>al-Da'awāt</i>	V	189
46	<i>al-Manāqib</i>	V	133
47	<i>al-'Ilal</i>	V	77

C. Data Hadis tentang Larangan *Hate Speech* di Media Sosial

1. Hadis utama

Hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002.

حَدَّثَنَا ابْنُ أَبِي عُمَرَ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَمْرُو بْنُ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنِ يَعْلَى بْنِ مَمْلَكٍ، عَنِ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنِ أَبِي الدَّرْدَاءِ، أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وَسَلَّمَ قَالَ: مَا شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَدِيءَ.¹⁴⁸

Telah menceritakan kepada kami Ibn Abī ‘Umar, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyān, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Amr ibn Dīnār, dari Ibn Abī Mulaikah, dari Ya‘lā ibn Mamlak, dari Umm al-Dardā’, dari Abī al-Dardā’, sesungguhnya Nabi saw bersabda: “Tidak ada sesuatu apa pun yang lebih berat di timbangan kebaikan seorang mukmin pada hari kiamat daripada akhlak yang mulia. Dan sungguh Allah benci dengan orang yang lisannya kotor dan kasar”..

2. Takhrij hadis

a. al-Adab al-Mufrad nomor indeks 464

حَدَّثَنَا عَبْدُ اللَّهِ بْنُ مُحَمَّدٍ قَالَ: حَدَّثَنَا ابْنُ عُيَيْنَةَ، عَنْ عَمْرِو، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ مَمْلَكٍ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ أُعْطِيَ حِزَّةً مِنَ الرَّفْقِ فَقَدْ أُعْطِيَ حِزَّةً مِنَ الْخَيْرِ، وَمَنْ حُرِمَ حِزَّةً مِنَ الرَّفْقِ، فَقَدْ حُرِمَ حِزَّةً مِنَ الْخَيْرِ، أَثْقَلُ شَيْءٌ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ حُسْنُ الْخُلُقِ، وَإِنَّ اللَّهَ لَيُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبَدِيءَ».¹⁴⁹

Telah menceritakan kepada kami ‘Abd Allah ibn Muḥammad, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Ibn ‘Uyainah, dari ‘Amr, dari Ibn Abī Mulaikah, dari Ya‘lā ibn Mamlak, dari Umm al-Dardā’, dari Abī al-Dardā’, dari Nabi saw bersabda: “Barangsiapa diberikan keberuntungan berupa sifat lemah lembut, maka sungguh dia telah diberi kebaikan. Barangsiapa dihalangi dari sifat lemah lembut, maka sungguh dia telah dihalangi dari kebaikan. Sesuatu yang paling berat di timbangan kebaikan seorang mukmin pada hari kiamat adalah akhlak yang mulia. Dan sungguh Allah benci dengan orang yang lisannya kotor dan kasar”.

b. Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal nomor indeks 27532

¹⁴⁸Abū ‘Īsā al-Tirmidhī, *Sunan al-Tirmidhī*, Vol. 3 (Beirut: Dār al-Gharb al-Islāmī, 1998), 430.

¹⁴⁹Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *al-Adab al-Mufrad*, Vol. 1 (Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah, 1989), 164.

حَدَّثَنَا يَحْيَى بْنُ سَعِيدٍ، عَنْ شُعْبَةَ، قَالَ: حَدَّثَنِي الْقَاسِمُ بْنُ أَبِي بَرَّةَ، عَنْ عَطَاءِ الْكِنْدِيِّ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «لَيْسَ شَيْءٌ أَثْقَلُ فِي الْمِيزَانِ مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ».¹⁵⁰

Telah menceritakan kepada kami Yaḥyā ibn Sa‘īd, dari Shu‘bah, ia berkata: Telah menceritakan kepadaku al-Qāsim ibn Abī Bazzah, dari ‘Aṭā’ al-Kaikhārānī, dari Umm al-Dardā’, dari Abī al-Dardā’, dari Nabi saw bersabda: “Tidak ada sesuatu apa pun yang lebih berat di timbangan kebaikan seorang mukmin daripada akhlak yang mulia”.

c. Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān nomor indeks 5693

أَخْبَرَنَا أَبُو خَلِيفَةَ، قَالَ: حَدَّثَنَا عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، قَالَ: حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنْ عَمْرِو بْنِ دِينَارٍ، عَنِ ابْنِ أَبِي مُلَيْكَةَ، عَنْ يَعْلَى بْنِ مَمْلَكٍ، عَنْ أُمِّ الدَّرْدَاءِ، عَنْ أَبِي الدَّرْدَاءِ، عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «إِنَّ أَثْقَلَ مَا وَضِعَ فِي مِيزَانِ الْمُؤْمِنِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خُلُقٌ حَسَنٌ، وَإِنَّ اللَّهَ يُبْغِضُ الْفَاحِشَ الْبُذِيءَ».¹⁵¹

Telah mengabarkan kepada kami Abū Khalīfah, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami ‘Alī ibn al-Madīnī, ia berkata: Telah menceritakan kepada kami Sufyān, dari ‘Amr ibn Dīnār, dari Ibn Abī Mulaikah, dari Ya‘lā ibn Mamlak, dari Umm al-Dardā’, dari Abī al-Dardā’, dari Nabi saw bersabda: “Sesungguhnya tidak ada sesuatu apa pun yang lebih berat diletakkan di timbangan kebaikan seorang mukmin pada hari kiamat daripada akhlak yang mulia. Dan sungguh Allah benci dengan orang yang lisannya kotor dan kasar”.

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

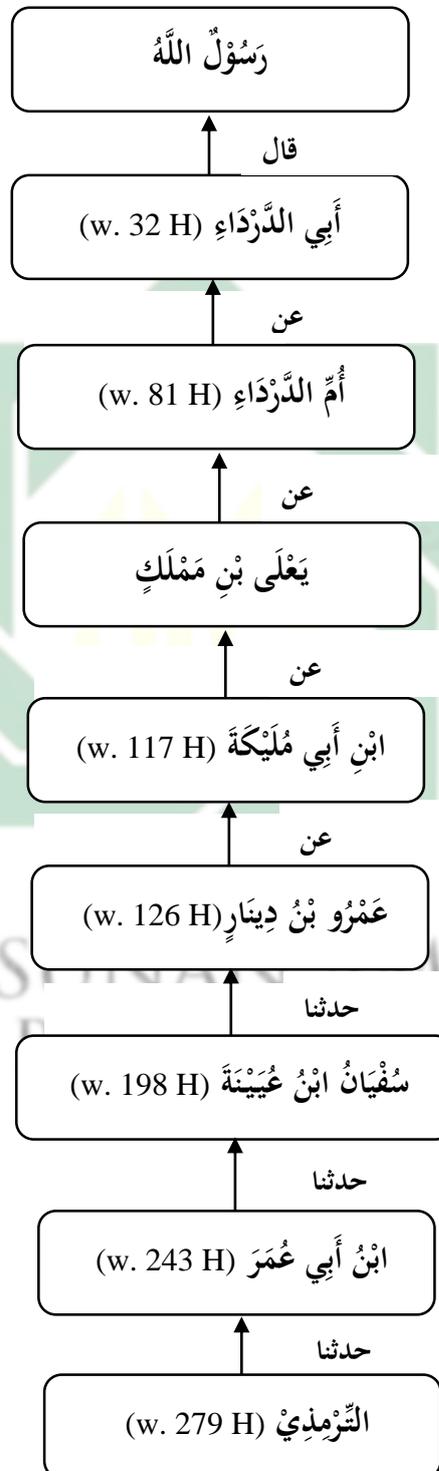
¹⁵⁰Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad al-Shaibānī, *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. 45 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 2001), 521.

¹⁵¹Muḥammad ibn Ḥibbān al-Bustī, *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, Vol. 12 (Beirut: Muassasah al-Risālah, 1993), 506.

3. Skema sanad dan data perawi

a. Skema sanad tunggal

1. Riwayat Imam al-Tirmidhī

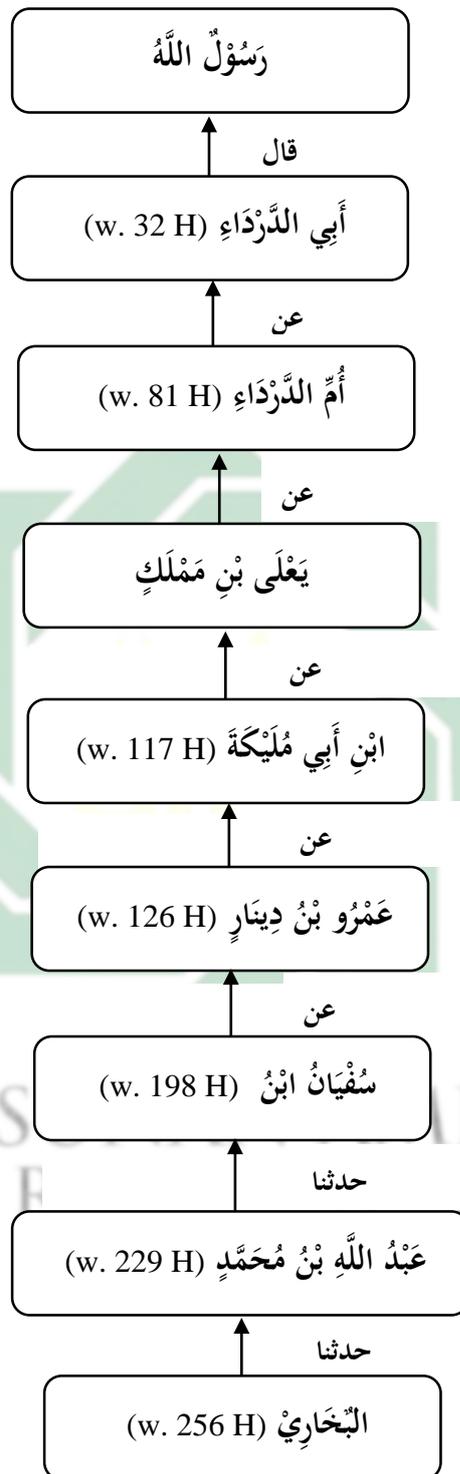


Adapun data perawi dari riwayat Imam al-Tirmidhī sebagai berikut.

No.	Nama Perawi	Tahun Wafat	Urutan Periwiyat	Ṭabaqah
1.	Abī al-Dardā'	32 H	Perawi I	1
2.	Umm al-Dardā'	81 H	Perawi II	3
3.	Ya' lā ibn Mamlak	-	Perawi III	3
4.	Ibn Abī Mulaikah	112 H	Perawi IV	3
5.	'Amr ibn Dīnār	126 H	Perawi V	4
6.	Sufyān ibn 'Uyainah	198 H	Perawi VI	8
7.	Ibn Abī 'Umar	243 H	Perawi VII	10
8.	al-Tirmidhī	279 H	Mukharrij	12

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

2. Riwayat Imam al-Bukhārī

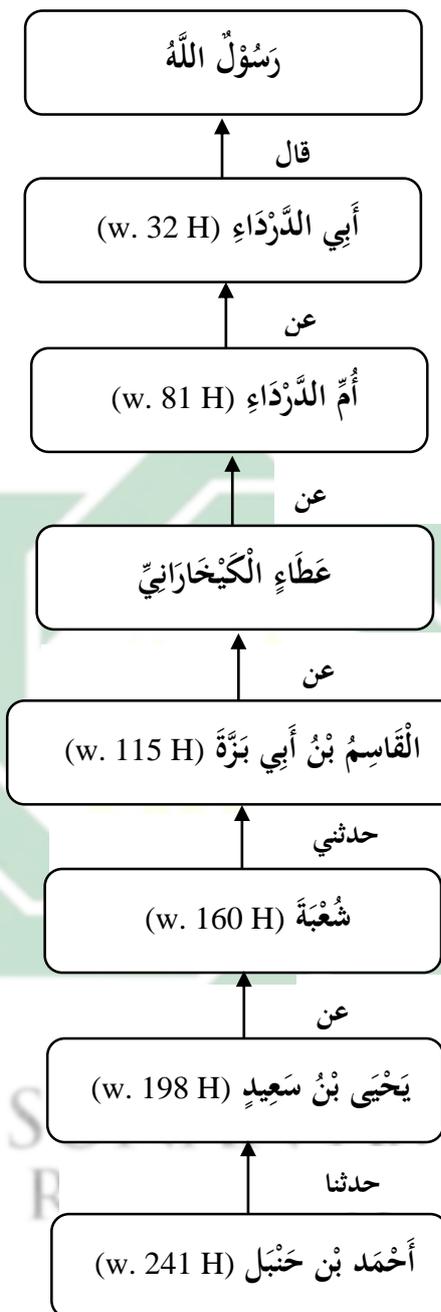


Adapun data perawi dari riwayat Imam al-Bukhārī sebagai berikut.

No.	Nama Perawi	Tahun Wafat	Urutan Periwiyat	Ṭabaqah
1.	Abī al-Dardā'	32 H	Perawi I	1
2.	Umm al-Dardā'	81 H	Perawi II	3
3.	Ya'ālā ibn Mamlak	-	Perawi III	3
4.	Ibn Abī Mulaikah	112 H	Perawi IV	3
5.	'Amr ibn Dīnār	126 H	Perawi V	4
6.	Sufyān ibn 'Uyainah	198 H	Perawi VI	8
7.	'Abd Allah ibn Muḥammad	229 H	Perawi VII	10
8.	al-Bukhārī	256 H	Mukharrij	11

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

3. Riwayat Imam Ahmad

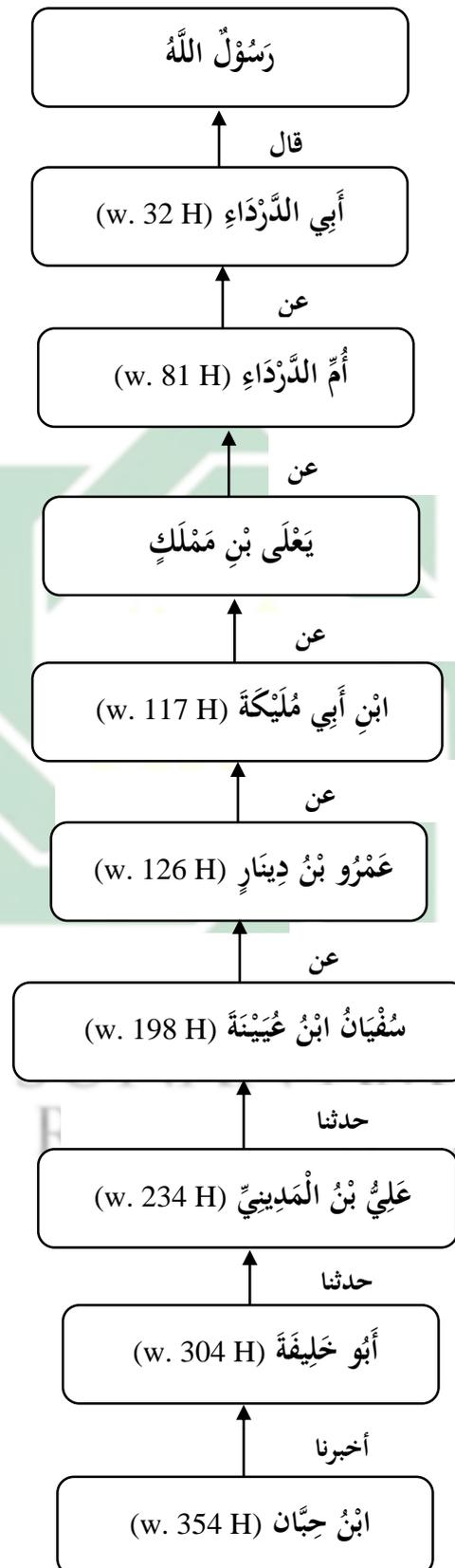


Adapun data perawi dari riwayat Imam Aḥmad ibn Ḥanbal sebagai berikut.

No.	Nama Perawi	Tahun Wafat	Urutan Periwat	Ṭabaqah
1.	Abī al-Dardā'	32 H	Perawi I	1
2.	Umm al-Dardā'	81 H	Perawi II	3
3.	'Aṭā' al-Kaikhārānī	-	Perawi III	4
4.	al-Qāsīm ibn Abī Bazzah	115 H	Perawi IV	5
5.	Shu'bah	160 H	Perawi V	7
6.	Yaḥyā ibn Sa'īd	198 H	Perawi VI	9
7.	Aḥmad ibn Ḥanbal	241 H	Mukharrij	10

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

4. Riwayat Imam Ibn Hibbān

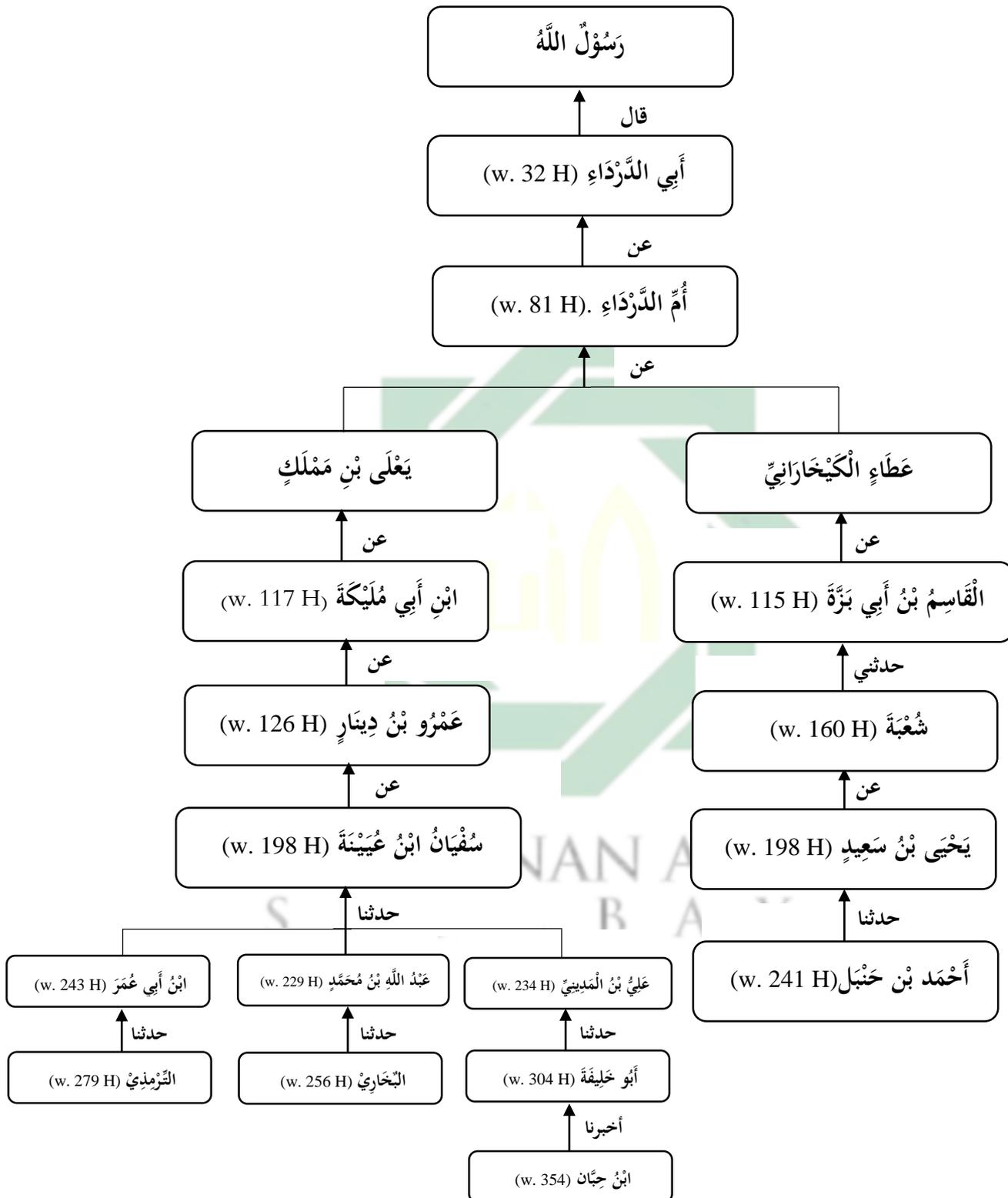


Adapun data perawi dari riwayat Imam Ibn Ḥibbān sebagai berikut.

No.	Nama Perawi	Tahun Wafat	Urutan Per riwayat	Ṭabaqah
1.	Abī al-Dardā'	32 H	Perawi I	1
2.	Umm al-Dardā'	81 H	Perawi II	3
3.	Ya' lā ibn Mamlak	-	Perawi III	3
4.	Ibn Abī Mulaikah	112 H	Perawi IV	3
5.	'Amr ibn Dīnār	126 H	Perawi V	4
6.	Sufyān ibn 'Uyainah	198 H	Perawi VI	8
7.	'Alī ibn al-Madīnī	234 H	Perawi VII	10
8.	Abū Khalīfah	304 H	Perawi VIII	13
9.	Ibn Ḥibbān	354 H	Mukharrij	14

UIN SUNAN AMPEL
S U R A B A Y A

b. Skema sanad gabungan



D. *I'tibar* Sanad

Secara etimologi, *i'tibar* dapat diartikan sebagai peninjauan terhadap segala hal dengan tujuan mengetahui ada atau tidaknya sesuatu yang sejenis. Adapun definisi *i'tibar* dalam terminologi ilmu hadis yakni menyertakan sanad-sanad lain untuk suatu hadis, di mana pada sanad hadis tersebut tampak hanya terdapat satu orang periwayat; penyertaan sanad-sanad lain tersebut dimaksudkan untuk mengetahui apakah terdapat periwayat lain atau tidak. Lantaran dilakukannya *i'tibar*, maka akan tampak jelas semua jalur sanad hadis yang tengah diteliti, nama-nama periwayatnya, juga metode periwayatan yang digunakan oleh tiap periwayat.¹⁵²

Fungsi *i'tibar* adalah mengetahui keadaan seluruh sanad hadis yang diteliti dengan melihat keberadaan pendukung, baik yang menempati posisi sebagai *mutābi'* maupun *shāhid*. Adapun pengertian dari *mutābi'* adalah periwayat yang berperan sebagai pendukung, di mana ia bukan merupakan sahabat Nabi saw. Sementara itu, *shāhid* adalah periwayat yang berperan sebagai pendukung dan ia berasal dari kalangan sahabat Nabi saw.¹⁵³

Berdasarkan skema sanad yang telah disusun di atas, dapat diketahui bahwa sanad hadis riwayat Imam al-Tirmidhī tentang larangan *hate speech* di media sosial tidak memiliki *shāhid*. Hal ini disebabkan karena sahabat yang meriwayatkan hadis tersebut hanya *Abī al-Dardā'*. Sementara itu, *mutābi'* dari hadis riwayat Imam al-Tirmidhī termaktub ada pada sanad pertama dan kelima. Sanad pertama, yakni Ibn 'Abī 'Umar, memiliki dua *mutābi'*. Dua *mutābi'* tersebut adalah 'Abd Allah ibn Muḥammad dan 'Alī ibn al-Madīnī, masing-

¹⁵²M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 51-52.

¹⁵³*Ibid.*, 52.

masing datang dari sanad Imam al-Bukhārī dan Ibn Ḥibbān. Adapun sanad kelima, yakni Ya‘lā ibn Mamlak, memiliki *mutābi‘* ‘Aṭā’ al-Kaikhārānī. *Mutābi‘* pada sanad kelima ini datang dari sanad Imam Aḥmad ibn Ḥanbal.

E. Biografi Perawi beserta *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*-nya

1. Abū al-Dardā’

Nama aslinya adalah ‘Uwaimir ibn Mālik. Dalam kitab *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl* disebutkan bahwa Abī al-Dardā’ memiliki banyak nama lain. Beberapa nama lain tersebut yakni Ibn ‘Āmir, Ibn Tha‘labah, dan Ibn ‘Abd Allah ibn Qais. ‘Amr ibn ‘Alī pernah bertanya kepada seorang laki-laki perihal kelahiran Abī al-Dardā’. Laki-laki tersebut menerangkan bahwa nama asli Abī al-Dardā’ adalah ‘Āmir ibn Mālik, sementara ‘Uwaimir merupakan *laqab*-nya. Abī al-Dardā’ tergolong sebagai sahabat Rasulullah saw. Tahun wafat Abī al-Dardā’ adalah 32 H.¹⁵⁴

Abī al-Dardā’ mendapatkan hadis dari 3 orang, yakni Rasulullah saw, ‘Āishah Umm al-Mu‘minīn, dan Zaid ibn Thābit. Sementara itu, murid-murid dari Abī al-Dardā’ sendiri terbilang banyak. Beberapa di antaranya yakni Asad ibn Wadā‘ah, Anas ibn Mālik, Sa‘īd ibn al-Musayyib, Suwaid ibn Ghafalah, Shuraiḥ ibn ‘Ubaid, ‘Aṭā’ ibn Abī Rabāḥ, ‘Abd al-Raḥmān ibn Abī Lailā, ‘Alqamah ibn Qais al-Nakha‘ī, putranya (Bilāl ibn Abī al-Dardā’), istrinya (Umm al-Dardā’).¹⁵⁵ Kaitannya dengan *al-Jarḥ wa al-Ta‘dīl*, terdapat sebuah kaidah yang menyatakan bahwa *al-ṣaḥabah kulluhum ‘udūl*. Dengan demikian, maka ke-‘ādīl-an Abī al-Dardā’ tak perlu dipertanyakan lagi.

¹⁵⁴Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 22..., 470.

¹⁵⁵Ibid., 471-472.

2. Umm al-Dardā'

Nama aslinya adalah Hujaimah. Ada juga yang menyebutnya Juhaimah bint Ḥuyay, sebagian lagi menyatakan bahwa nama aslinya adalah Juhaimah bint Ḥay al-Auṣābiyyah. Dalam kitab *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl* disebutkan bahwa nama lengkapnya adalah Umm al-Dardā' al-Ṣughrā, ia merupakan istri dari Abī al-Dardā'.¹⁵⁶ 'Abd Rabbih ibn Sulaimān ibn Zaitūn berkata bahwa Umm al-Dardā' wafat pada tahun 81 H.¹⁵⁷

Umm al-Dardā' tercatat pernah berguru kepada Salmān al-Fārisī, Faḍālah ibn 'Ubaid al-Anṣārī, Ka'b ibn 'Āṣim al-Ash'arī, Abī Hurairdah, 'Āishah Umm al-Mu'minīn, dan suaminya sendiri (Abī al-Dardā'). Adapun murid-murid Umm al-Dardā' di antaranya Hilāl ibn Yasāf, Yūnus ibn Maisarah, Luqmān ibn 'Āmir al-Waṣṣābī, Ya'lā ibn Mamlak, Makhūl al-Shāmī, Maimūn ibn Mihrān al-Jazarī, Zaid ibn Aslam, Sālim ibn Abī al-Ja'd, 'Abd Allah ibn Abī Zakariyyā, 'Aṭā' al-Kaikhārānī.¹⁵⁸

Abū al-Ḥasan ibn Sumai' mengungkapkan bahwa Umm al-Dardā' Hujaimah bint Ḥuyay termasuk salah satu orang paling teguh (cerdas) di Ḥimyar. Abū Zur'ah al-Dimashqī berkata, "Aku mendengar Abū Mushir berucap bahwa Umm al-Dardā' Hujaimah bint Ḥuyay tergolong orang yang cerdas". Umm al-Dardā' al-Ṣughrā merupakan salah seorang penduduk Dimashq (Damaskus) yang darinya banyak diriwayatkan hadis, hal ini diungkapkan oleh al-Ḥāfiẓ Abū 'Abd Allah ibn Mandah.¹⁵⁹

¹⁵⁶Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā'i al-Rijāl*, Vol. 35..., 352.

¹⁵⁷Ibid., 357.

¹⁵⁸Ibid., 352.

¹⁵⁹Ibid., 353.

3. Ya‘lā ibn Mamlak

Hanya sedikit data tentang Ya‘lā ibn Mamlak yang terekam dalam kitab *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl* maupun kitab *Tahdhīb al-Tahdhīb*. Nisbah dari Ya‘lā ibn Mamlak adalah Hījāzī. Ia memiliki dua guru, yakni Umm Salamah dan Umm al-Dardā’. Sementara itu, murid Ya‘lā ibn Mamlak tercatat hanya satu orang, yakni Ibn Abī Mulaikah. Kaitannya dengan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Ibn Hībbān menggolongkan Ya‘lā ibn Mamlak sebagai orang yang *thiqah*.¹⁶⁰

4. Ibn Abī Mulaikah

Nama lengkapnya adalah ‘Abd Allah ibn ‘Ubaid Allah ibn Abī Mulaikah. Adapun nama aslinya adalah Zuhair ibn ‘Abd Allah ibn Jud‘ān ibn ‘Amr ibn Ka‘b ibn Sa‘d ibn Taim ibn Murrah al-Qurashī al-Taimī. Ada yang memanggilnya Abū Bakr, ada pula yang memanggilnya Abū Muḥammad. Imam al-Bukhārī menyebut bahwa Ibn Abī Mulaikah wafat pada tahun 117 H.¹⁶¹

Guru dari Ibn Abī Mulaikah di antaranya Ḥumaid ibn ‘Abd al-Rahmān ibn ‘Auf, ‘Abd Allah ibn Ja‘far ibn Abī Ṭālib, ‘Abd Allah ibn al-Zubair, ‘Abd Allah ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, Ya‘lā ibn Mamlak, ‘Urwah ibn al-Zubair, Asmā’ bint Abī Bakr al-Ṣiddīq. Sementara itu, murid-murid Ibn Abī Mulaikah yakni Ishāq ibn ‘Ubaid Allah ibn Abī Mulaikah, Zanfal al-‘Arafī, ‘Abd Allah ibn al-Mu’ammal, ‘Amr ibn Dīnār, Laith ibn Abī

¹⁶⁰Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajr al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 4..., 451.

¹⁶¹Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajr al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 2..., 379.

Sulaim, ‘Abd al-Wāḥid ibn Aiman, ‘Uthmān ibn al-Aswad. Ibn Abī Mulaikah dinilai *thiqah* oleh Abū Zur‘ah dan Abū Ḥātim.¹⁶²

5. ‘Amr ibn Dīnār

Nama lengkapnya adalah ‘Amr ibn Dīnār al-Makkī. Ada yang menyebutnya dengan nama Abū Muḥammad al-Athram al-Jumahī. ‘Amr ibn Dīnār terekam telah berguru kepada banyak orang. Beberapa gurunya yaitu Jābir ibn ‘Abd Allah al-Anṣārī, Dhakwān Abī Ṣālah al-Sammān, Sa‘īd ibn Abī Burdah, Ṭāwūs ibn Kaisān, Sa‘īd ibn al-Musayyib, ‘Āmir ibn Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ, ‘Abd Allah ibn ‘Ubaid Allah ibn Abī Mulaikah, ‘Urwah ibn al-Zubair, ‘Abd Allah ibn ‘Amr ibn al-‘Āṣ, Muḥammad ibn Muslim ibn Shihāb al-Zuhrī.¹⁶³

Adapun murid-murid ‘Amr ibn Dīnār di antaranya Ibrāhīm ibn Ismā‘īl ibn Mujammi‘, Ja‘far ibn Muḥammad al-Ṣādiq, Ḥammād ibn Zaid, Sa‘īd ibn Bashīr, Sufyān ibn ‘Uyainah, Shu‘bah ibn al-Ḥajjāj, Qais ibn Sa‘d al-Makkī. Banyak ulama menilai positif pada ‘Amr ibn Dīnār. Nu‘aim ibn Ḥammād berkata, “*Aku mendengar Ibn ‘Uyainah bertutur, dari Ibn Abī Najīh yang menyatakan bahwa tidak ada seorang pun di antara kita yang lebih fāqih dan lebih ‘ālim daripada ‘Amr ibn Dīnār*”. Khālid ibn Nizār berucap, “*Menurut Sufyān ibn ‘Uyainah, ‘Amr ibn Dīnār merupakan salah satu penduduk Mekkah paling ‘ālim*”. Sementara itu, Ṣāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal menilai bahwa ‘Amr ibn Dīnār lebih *thabat* baginya daripada Qatādah. Kaitannya dengan tahun wafat, Sufyān ibn ‘Uyainah dan ‘Amr

¹⁶²Ibid., 379

¹⁶³Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 22..., 5-7.

ibn ‘Alī menyebut bahwa ‘Amr ibn Dīnār wafat sekitar awal tahun 126 H.¹⁶⁴

6. Sufyān ibn ‘Uyainah

Nama lengkapnya adalah Sufyān ibn ‘Uyainah ibn Abī ‘Imrān. Sementara nama aslinya yakni Maimūn al-Hilālī, ada juga yang menyebutnya dengan nama Abū Muḥammad al-Kūfī. Disebutkan bahwa keturunan ‘Uyainah berjumlah sepuluh bersaudara, lima di antaranya yakni Sufyān ibn ‘Uyainah, Ibrāhīm ibn ‘Uyainah, Muḥammad ibn ‘Uyainah, Ādam ibn ‘Uyainah, dan ‘Imrān ibn ‘Uyainah. Adapun Sufyān ibn ‘Uyainah bertempat tinggal di Mekkah dan wafat di sana.¹⁶⁵

Guru-guru Sufyān ibn ‘Uyainah di antaranya Ibrāhīm ibn ‘Uqbah, Ishāq ibn ‘Abd Allah ibn Abī Ṭalḥah, Ismā‘īl ibn Muḥammad ibn Sa‘d ibn Abī Waqqāṣ, ‘Amr ibn Dīnār, Mālik ibn Anas. Khālīd ibn Abī Karīmah, Ja‘far ibn Maimūn. Sementara itu, beberapa murid Sufyān ibn ‘Uyainah yakni Aḥmad ibn Ḥanbal, Ishāq ibn Rāhawaih, al-Ḥasan ibn ‘Īsā al-Naisābūrī, Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Abī ‘Umar al-‘Adanī, Hārūn ibn Ma‘rūf, Nu‘aim ibn Ḥammād al-Marwazī, Hishām ibn ‘Ammār al-Dimashqī.¹⁶⁶

Sebagian besar ulama memberikan *ta’dīl* pada Sufyān ibn ‘Uyainah. ‘Alī ibn al-Madīnī berkata, “*Tidak ada seorang pun murid al-Zuhrī yang lebih teliti dari Ibn ‘Uyainah*”. Aḥmad ibn ‘Abd Allah al-‘Ijlī menyatakan bahwa Sufyān ibn ‘Uyainah *thiqah* dan merupakan bagian dari

¹⁶⁴Ibid., 8-12.

¹⁶⁵Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 11..., 178.

¹⁶⁶Ibid., 178-187

ahl al-ḥadīth. Aḥmad ibn ‘Abdah al-Ḍabī menyebut bahwa Sufyān ibn ‘Uyainah adalah orang yang zuhud dalam perkara dunia. Sufyān ibn ‘Uyainah lahir pada tahun 107 H dan wafat pada hari Sabtu awal bulan Rajab tahun 198 H.¹⁶⁷

7. Ibn Abī ‘Umar

Nama lengkapnya adalah Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Abī ‘Umar al-‘Adanī, ia memiliki *kunyah* Abū ‘Abd Allah. Ibn Abī ‘Umar dilahirkan di Makkah, tapi kadang dinisbahkan pada Jeddah. Beberapa guru dari Abī ‘Umar yakni Ibn ‘Uyainah, Fuḍail ibn ‘Iyād, ‘Abd al-Razzāq, Yaḥyā ibn ‘Īsā al-Ramlī, Ya‘qūb ibn Ja‘far ibn Abī Kathīr, ‘Abd al-Raḥīm ibn Zaid al-‘Ammī, al-Walīd ibn Muslim, Abī Mu‘āwiyah, Dāud ibn ‘Ajlān, Yazīd ibn Hārūn.¹⁶⁸

Sementara itu, murid-murid Ibn Abī ‘Umar di antaranya Hilāl ibn al-‘Alā’, Muslim, al-Tirmidhī, Ibn Mājah, Abū Zur‘ah al-Rāzī, ‘Abd Allah ibn Ṣāliḥ al-Bukhārī, Abū Ḥātim, Abū Zur‘ah al-Dimashqī. Kaitannya dengan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Ibn Abī Ḥātim mengatakan bahwa Ibn Abī ‘Umar adalah laki-laki yang *ṣāliḥ*. Sementara itu, Ibn Ḥibbān menyebut Ibn Abī ‘Umar dalam kitab *al-Thiqāt*. Imam al-Bukhārī menyebut bahwa Ibn Abī ‘Umar wafat di Makkah pada bulan Dhū al-Ḥijjah tahun 243 H.¹⁶⁹

8. al-Tirmidhī

Nama lengkapnya yaitu Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Saurah ibn Mūsā ibn al-Ḍaḥḥāk. Ada yang menyebutkan bahwa nama lengkap Imam al-

¹⁶⁷Ibid., 189-196.

¹⁶⁸Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajr al-‘Asqalānī, *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 3..., 731.

¹⁶⁹Ibid., 731-732.

Tirmidhī yakni Muḥammad ibn ‘Īsā ibn Yazīd ibn Saurah ibn al-Sakan al-Sulamī. Sebagian ulama memanggilnya dengan Abū ‘Īsā al-Tirmidhī al-Ḍarīr al-Ḥāfīz. Guru-guru Imam al-Tirmidhī di antaranya Ishāq ibn Rahawaih, Muḥammad ibn Yaḥyā ibn Abī ‘Umar al-‘Adanī, Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, Qutaibah ibn Sa‘īd.¹⁷⁰

Adapun murid-murid Imam al-Tirmidhī yakni Abū Bakr Aḥmad ibn Ismā‘īl ibn ‘Āmir al-Samarqandī, al-Ḥusain ibn Yūsuf al-Farabrī, Ḥammād ibn Shākir al-Warrāq, al-Rabī‘ ibn Ḥayyān al-Bāhilī, ‘Abd ibn Muḥammad ibn Maḥmūd al-Nasafī, al-Faḍl ibn ‘Ammār al-Ṣarrām, Abū ‘Alī Muḥammad ibn Muḥammad ibn Yaḥyā al-Qarrāb al-Harawī. Kaitannya dengan *al-Jarḥ wa al-Ta’dīl*, Ibn Ḥibbān menyebut Imam al-Tirmidhī dalam kitab *al-Thiqāt*. Imam al-Tirmidhī wafat pada bulan Rajab tahun 279 H, hal ini diungkapkan oleh al-Ḥāfīz Abū al-‘Abbās Ja‘far ibn Muḥammad ibn al-Mu‘taz al-Mustaghfirī.¹⁷¹ Imam al-Tirmidhī menjadi salah satu *mukharrij* yang karyanya divalidasi oleh para ulama sebagai bagian dari *kutub al-sittah*.

¹⁷⁰Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf al-Mizzī, *Taḥdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*, Vol. 26..., 250.

¹⁷¹Ibid., 251-252

BAB IV

PEMAHAMAN HADIS TENTANG LARANGAN *HATE*

***SPEECH* DI MEDIA SOSIAL**

A. Kualitas serta Kehujjahan Hadis tentang Larangan *Hate Speech*

Pokok tujuan dari kegiatan penelitian hadis adalah mengetahui kualitas hadis yang diteliti. Objek dari kegiatan penelitian hadis ada dua, yakni sanad dan matan. Apabila setelah dilakukan penelitian dua objek tersebut terbukti tidak berkualitas *ḍa'īf*, maka hadis yang bersangkutan telah memenuhi syarat untuk dapat dijadikan *ḥujjah*.¹⁷²

Pemenuhan syarat tersebut menjadi penting mengingat hadis mengambil peran sebagai sumber ajaran Islam kedua setelah al-Qur'an. Oleh sebab itu, hadis harus bersih dari unsur yang mengundang keraguan. Andaikata hadis yang digunakan sebagai *ḥujjah* tidak memenuhi syarat, hal tersebut akan berdampak pada ajaran Islam yang tidak selaras dengan apa yang semestinya.¹⁷³

1. Kualitas Sanad Hadis

Kesahihan sanad hadis ditentukan oleh lima kriteria, meliputi ketersambungan sanad (*ittiṣāl al-sanad*), perawi berstatus *'ādil*, perawi memiliki tingkat hafalan yang kuat (*ḍābiṭ*), terhindar dari kejanggalan (*shādh*), tidak mengandung *'illat* (kecacatan).¹⁷⁴ Adapun rangkaian sanad

¹⁷²M. Syuhudi Ismail, *Metodologi Penelitian Hadis...*, 28.

¹⁷³*Ibid.*, 29.

¹⁷⁴Umi Sumbulah, *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis* (Malang: UIN Malang Press, 2008), 27.

yang dianalisis dalam penelitian ini adalah rangkaian sanad hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002, yakni Imam al-Tirmidhī, Ibn Abī ‘Umar, Sufyān, ‘Amr ibn Dīnār, Ibn Abī Mulaikah, Ya‘lā ibn Mamlak, ‘Umm al-Dardā’, dan Abī al-Dardā’. Berikut uraian lebih detailnya.

a) *Ittiṣāl al-sanad* (ketersambungan sanad)

Aspek-aspek yang menjadi fokus penelitian untuk mengetahui ketersambungan sebuah sanad hadis di antaranya tahun lahir dan wafat para perawi, *ṣiḡhat taḥammul wa ada’* yang digunakan, dan menguraikan siapa saja yang menjadi guru atau murid para perawi.¹⁷⁵ Berikut analisis ketersambungan sanad hadis tentang larangan *hate speech*.

1) Imam al-Tirmidhī (209-279 H)

Dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech*, Imam al-Tirmidhī mengambil bagian sebagai *mukharrij*. Ia wafat pada tahun 279 H dan merupakan salah satu murid dari Ibn Abī ‘Umar. Adapun Ibn Abī ‘Umar sendiri wafat pada tahun 243 H. Melihat data tersebut, maka dapat diketahui bahwa antara Imam al-Tirmidhī dengan Ibn Abī ‘Umar hidup dalam satu masa serta memiliki hubungan guru dan murid.

Ketika meriwayatkan hadis tentang larangan *hate speech*, Imam al-Tirmidhī menggunakan lambang periwayatan *ḥaddathanā*. *Ṣiḡhat* tersebut merupakan bagian dari metode *al-simā’*, yang mana jumhur ulama menyebut bahwa metode

¹⁷⁵M. Abdurrahman, *Metode Kritik Hadis* (Bandung: Remaja Rosdakarya Offset, 2013), 14.

termaktub merupakan metode tertinggi dalam *taḥammul wa ada'* *al-ḥadīth*. Berangkat dari analisis yang telah diuraikan, dapat dinyatakan bahwa terjadi ketersambungan sanad antara Imam al-Tirmidhī dengan Ibn Abī 'Umar.

2) Ibn Abī 'Umar (wafat 243 H)

Ibn Abī 'Umar menempati posisi sanad I dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech*. Tahun wafatnya adalah 243 H. Ibn Abī 'Umar tercatat sebagai salah seorang murid Sufyān ibn 'Uyainah (yang wafat pada tahun 198 H). Mengacu pada data tahun wafat yang telah tersaji, dapat diketahui bahwa Ibn Abī 'Umar dan Sufyān ibn 'Uyainah memiliki aspek kesezamanan sekaligus hubungan guru dan murid.

Kaitannya dengan lambang periwayatan, Ibn Abī 'Umar menggunakan *ṣiḡhat* yang sama dengan Imam al-Tirmidhī, yakni *ḥaddathanā*. *Ṣiḡhat* tersebut termasuk dalam kategori metode *al-simā'*, yang merupakan metode paling tinggi dalam *taḥammul wa ada'* *al-ḥadīth*. Analisis ini menjadi dasar konklusi bahwa antara Ibn Abī 'Umar dengan Sufyān ibn 'Uyainah sanadnya bersambung.

3) Sufyān (107-198 H)

Sufyān yang dimaksud dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech* adalah Sufyān ibn 'Uyainah, ia mengambil tempat dalam sanad II. Sufyān ibn 'Uyainah lahir pada tahun 107 H dan menutup usia pada tahun 198 H. Ia terekam pernah berguru pada 'Amr ibn Dīnār (wafat 126 H). Melihat data tahun wafat tersebut,

dapat diketahui bahwa Sufyān ibn ‘Uyainah telah menginjak usia 19 tahun ketika ‘Amr ibn Dīnār meninggal dunia. Dengan demikian, dapat dikemukakan bahwa Sufyān ibn ‘Uyainah dan ‘Amr ibn Dīnār hidup dalam satu masa serta mempunyai hubungan guru dan murid.

Ṣiḡhat ḥaddathanā menjadi lambang periwayatan yang digunakan oleh Sufyān ibn ‘Uyainah. Seperti dipaparkan sebelumnya, *ṣiḡhat* termaktub merupakan bagian dari metode *al-simā‘* dalam *taḥammul wa ada’ al-ḥadīth* yang merupakan metode paling tinggi. Merujuk pada pemaparan tersebut, maka dapat dikatakan bahwa Sufyān ibn ‘Uyainah dan ‘Amr ibn Dīnār mempunyai sanad yang bersambung.

4) ‘Amr ibn Dīnār (46-126 H)

Sanad III dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech* ditempati oleh ‘Amr ibn Dīnār. Ia wafat pada tahun 126 H dan merupakan salah satu murid Ibn Abī Mulaikah (wafat 112 H). Melihat jarak tahun wafat yang terbilang cukup dekat tersebut, maka bisa dikonklusikan bahwa terdapat unsur kesezamanan serta hubungan guru dan murid antara ‘Amr ibn Dīnār dan Ibn Abī Mulaikah.

Berbeda dengan perawi-perawi yang telah disebutkan di atas, ‘Amr ibn Dīnār menggunakan lambang periwayatan *‘an*. Beberapa ulama hadis jarang mengategorikan *ṣiḡhat ‘an* dalam metode *al-simā‘*. Namun, apabila *ṣiḡhat ‘an* digunakan oleh perawi

yang *thiqah* dan terbukti bertemu dengan gurunya, maka ia tergolong dalam metode *al-simā'*. Kaitannya dengan hal ini, banyak ulama yang memberikan *ta'dīl* pada 'Amr ibn Dīnār. Berdasar uraian tersebut, maka dapat dinyatakan bahwa antara 'Amr ibn Dīnār dengan Ibn Abī Mulaikah sanadnya *muttaṣil* (bersambung).

5) Ibn Abī Mulaikah (wafat 117 H)

Ibn Abī Mulaikah merupakan sanad IV dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech*. Ia wafat tahun 112 H dan merupakan orang yang pernah berguru pada Ya'ālā ibn Mamlak. Adapun lambang periwayatan yang digunakan oleh Ibn Abī Mulaikah adalah 'an. Kendati tahun wafat Ya'ālā ibn Mamlak (selaku guru dari Ibn Abī Mulaikah) tidak ketahui dan lambang periwayatan yang digunakan adalah 'an, hal tersebut tak menutup fakta bahwa para ulama menilai *thiqah* pada Ibn Abī Mulaikah dan Ya'ālā ibn Mamlak. Berangkat dari analisis termaktub, dapat diketahui bahwa antara Ibn Abī Mulaikah dengan Ya'ālā ibn Mamlak mempunyai hubungan guru dan murid serta sanadnya bersambung (*muttaṣil*).

6) Ya'ālā ibn Mamlak

Dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech*, Ya'ālā ibn Mamlak mengambil tempat sebagai sanad V. Ia terekam sebagai salah satu orang yang menjadi murid Umm al-Dardā' (wafat 81 H). Dalam meriwayatkan hadis tentang larangan *hate speech*, Ya'ālā ibn Mamlak menggunakan 'an sebagai lambang periwayatan. Mengingat Ya'ālā ibn Mamlak dinilai *thiqah* oleh ulama, maka

ṣiḡhat ‘an yang digunakannya dikategorikan dalam metode *al-simā’*. Mengacu pada analisis yang telah disajikan, maka dapat diambil konklusi bahwa Ya‘lā ibn Mamlak dan Umm al-Dardā’ mempunyai hubungan guru dan murid serta bersambung sanadnya.

7) ‘Umm al-Dardā’ (wafat 81 H)

Umm al-Dardā’ dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech* menempati posisi sebagai sanad VI. Ia wafat pada tahun 81 H dan tercatat pernah mengambil hadis dari suaminya, yakni Abī al-Dardā’ (wafat 32 H). Merujuk pada data tahun wafat beserta hubungan kekeluargaan (suami-istri) yang dimiliki, dapat diketahui bahwa Umm al-Dardā’ dan Abī al-Dardā’ hidup dalam satu masa dan memiliki hubungan guru dan murid.

Umm al-Dardā’ menggunakan *ṣiḡhat ‘an* sebagai lambang periwayatan. Para ulama menerangkan bahwa derajat *ṣiḡhat ‘an* berada di bawah *ṣiḡhat ḥaddathanā*. Namun, karena Umm al-Dardā’ merupakan perawi yang dipandang *thiqah* oleh para ulama, maka *ṣiḡhat ‘an* yang digunakannya dikategorikan sebagai bagian dari metode *al-simā’*. Berdasar analisis termaktub, maka dapat diketahui bahwa antara Umm al-Dardā’ dengan Abī al-Dardā’ memiliki sanad yang *muttaṣil* (bersambung).

8) Abī al-Dardā’ (wafat 32 H).

Posisi sanad VII dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech* diambil oleh Abī al-Dardā’. Ia wafat pada tahun 32 H dan merupakan salah seorang sahabat Nabi Muhammad saw. Selain

mengambil hadis dari Rasulullah saw, Abī al-Dardā’ terekam juga mengambil hadis dari ‘Āishah Umm al-Mu’minīn dan Zaid ibn Thābit. Ulama memiliki sebuah kaidah yang menyatakan bahwa seluruh sahabat adalah orang yang ‘*ādil*. Berdasar analisis tersebut, dapat diambil konklusi bahwa Abī al-Dardā’ dan Nabi Muhammad saw memiliki hubungan guru dan murid serta memiliki sanad yang bersambung.

b) Ke-*thiqah*-an para perawi

Penelitian sanad hadis tak berhenti pada aspek ketersambungan sanad. Derajat ke-*thiqah*-an para perawi juga perlu untuk diteliti. Seorang perawi layak disebut *thiqah* apabila memenuhi dua syarat, yakni ‘*ādil* (kredibel) dan *dābiṭ* (memiliki daya ingat yang kuat).¹⁷⁶ Mengacu pada data yang ada dalam bab III, analisis ke-*thiqah*-an para perawi hadis larangan *hate speech* dapat dirinci berikut ini.

No.	Nama Perawi	<i>al-Jarḥ wa al-Ta’dīl</i>
1.	Abī al-Dardā’	<i>Ṣaḥabah</i>
2.	Umm al-Dardā’	Abū Zur‘ah al-Dimashqī berkata, “ <i>Aku mendengar Abū Mushir berucap bahwa Umm al-Dardā’ Hujaimah bint Ḥuyay tergolong orang yang cerdas</i> ”.

¹⁷⁶Hedhri Nadhiran, “Kritik Sanad Hadis...”, 10.

3.	Ya'la' ibn Mamlak	Ibn Hibbān menggolongkan Ya'la' ibn Mamlak sebagai orang yang <i>thiqah</i> .
4.	Ibn Abī Mulaikah	Ibn Abī Mulaikah dinilai <i>thiqah</i> oleh Abū Zur'ah dan Abū Ḥātim.
5.	'Amr ibn Dīnār	Ṣāliḥ ibn Aḥmad ibn Ḥanbal menilai bahwa 'Amr ibn Dīnār lebih <i>thabat</i> baginya daripada Qatādah.
6.	Sufyān ibn 'Uyainah	Aḥmad ibn 'Abd Allah al-'Ijlī menyatakan bahwa Sufyān ibn 'Uyainah <i>thiqah</i> dan merupakan bagian dari <i>ahl al-ḥadīth</i> .
7.	Ibn Abī 'Umar	Ibn Hibbān menyebut Ibn Abī 'Umar dalam kitab <i>al-Thiqāt</i> .
8.	al-Tirmidhī	Ibn Hibbān menyebut Imam al-Tirmidhī dalam kitab <i>al-Thiqāt</i> .

Berdasar analisis yang terangkum dalam tabel di atas, diketahui bahwa seluruh perawi hadis larangan *hate speech* dari jalur Imam al-Tirmidhī merupakan pribadi yang *thiqah*. Tidak ditemukan satu pun penilaian negatif (*al-Jarḥ*) dari ulama terhadap para perawi termaktub. Dengan demikian, dapat dinyatakan bahwa para perawi hadis larangan *hate speech* dari jalur Imam al-Tirmidhī telah memenuhi syarat ke-*'ādil*-an dan ke-*dābiṭ*-an perawi.

c) Tidak terdapat *shādh*

Suatu hadis dikatakan mengandung *shādh* apabila hadis tersebut diriwayatkan oleh perawi *thiqah*, tetapi menyalahi atau memiliki kontradiksi dengan hadis lain yang diriwayatkan oleh perawi yang lebih *thiqah*.¹⁷⁷ Dalam bab III, setelah dilakukan *takhrij*, ditemukan jalur periwayatan lain dari hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī. Jalur periwayatan lain tersebut yakni riwayat Imam al-Bukhārī, riwayat Imam Aḥmad, dan riwayat Imam Ibn Ḥibbān.

Seusai dilakukan komparasi pada seluruh jalur periwayatan tersebut, tidak ditemukan adanya indikasi bahwa riwayat Imam al-Tirmidhī kontradiktif dengan riwayat lain yang memiliki perawi lebih *thiqah*. Mengacu pada analisis tersebut, dapat diambil konklusi bahwa tidak terdapat *shādh* dalam hadis tentang larangan *hate speech* riwayat al-Tirmidhī.

d) Sanad terbebas dari *'illat*

'Illat dalam ranah ilmu hadis umumnya didefinisikan sebagai penyakit (kecacatan) tersembunyi yang menyebabkan rusaknya ke-*ṣahīḥ*-an sebuah hadis.¹⁷⁸ Dalam sanad hadis tentang larangan *hate speech* riwayat al-Tirmidhī, tidak teridentifikasi adanya *'illat*. Hal tersebut didasarkan pada beberapa dalih, yakni sanadnya benar-benar *muttaṣil-marfū'* (bersambung hingga Rasulullah saw), tidak terdapat kerancuan yang disebabkan oleh percampuran dengan hadis lain, dan tidak terjadi kesilapan dalam penyebutan nama perawi yang

¹⁷⁷M. Abdurrahman, *Metode Kritik Hadis...*, 15.

¹⁷⁸Hedhri Nadhiran, "Kritik Sanad Hadis...", 8.

mempunyai kesamaan nama dengan perawi lain padahal tingkat ke-*thiqah*-annya berbeda.

2. Kualitas Matan Hadis

Matan hadis dapat disebut *ṣaḥīḥ* apabila memenuhi dua syarat mayor, yakni *ghair shādh* (tidak terdapat kejanggalan di dalamnya) dan *lā ‘illah* (terbebas dari unsur kecacatan). Dua syarat mayor tersebut dijabarkan menjadi beberapa syarat minor, meliputi matan hadis terhindar dari kontradiksi dengan kandungan al-Qur’an; matan hadis tidak menyalahi hadis-hadis lain yang statusnya lebih kuat; matan hadis tidak melawan arus logika, indra, maupun realita sejarah; matan hadis memiliki susunan bahasa yang menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.¹⁷⁹ Berikut analisis kualitas matan hadis tentang larangan *hate speech*.

a) Matan hadis terhindar dari kontradiksi dengan kandungan al-Qur’an

Hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki keselarasan dengan beberapa ayat al-Qur’an, di antaranya.

1) Surat al-Humazah ayat 1

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ
 UIN SUNAN AMPEL
 S U R A B A Y A
 Celakalah bagi setiap pengumpat dan pencela!

2) Surat al-Nisā’ ayat 148

لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوْءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا

Allah tidak menyukai perkataan buruk, (yang diucapkan) secara terus terang kecuai oleh orang yang dizalimi. Dan Allah Maha Mendengar, Maha Mengetahui.

¹⁷⁹Muhammad Taufiq Firdaus dan Muhammad Alfatih Suryadilaga, “Integrasi Keilmuan dalam...”, 162.

Dua ayat di atas secara tekstual memaparkan bahwa aktivitas mencela (yang merupakan bagian dari *hate speech*/ujaran kebencian) merupakan sesuatu yang dibenci Allah swt. Bahkan, dalam surat al-Humazah ayat 1 Allah swt mengutuk para pelaku ujaran kebencian. Apa yang tertera dalam hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki keselarasan dengan kandungan dua ayat al-Qur'an di atas.

b) Matan hadis tidak menyalahi hadis-hadis lain yang statusnya lebih kuat

Terdapat beberapa hadis yang memiliki kandungan semakna dengan hadis larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī, di antaranya termuat dalam kitab-kitab hadis berikut.

1) *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor indeks 6484

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا، عَنْ غَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ: قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ»¹⁸⁰

Telah menceritakan kepada kami Abū Nu‘aim, telah menceritakan kepada kami Zakariyyā’, dari ‘Āmir, ia berkata: Aku mendengar ‘Abd Allah ibn ‘Amr berkata: Nabi saw bersabda: “Muslim adalah seseorang yang semua orang Islam selamat dari lisan dan tangannya, sementara *muhājir* adalah orang yang meninggalkan segala sesuatu yang dilarang oleh Allah baginya”.

2) *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor indeks 74

حَدَّثَنِي حَرَمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَنَّ أَبَا ابْنِ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنْ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيَقُلْ خَيْرًا أَوْ لِيصْمُتْ،

¹⁸⁰Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8 (T.t.: Dār Ṭūq al-Najāh, 1422), 102.

وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ»¹⁸¹

Telah menceritakan kepadaku Ḥarmalah ibn Yaḥyā, telah memberitahukan kepada kami Ibn Wahb, ia berkata: Telah mengabarkan kepadaku Yūnus, dari Ibn Shihāb, dari Abī Salamah ibn ‘Abd al-Raḥman, dari Abī Hurairah, dari Rasulullah saw, bersabda: “Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata baik atau diam. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tetangganya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tamunya”.

Hadis riwayat Imam al-Bukhārī dan Imam Muslim di atas secara lugas memaparkan bahwa menjaga lisan merupakan keharusan bagi tiap muslim. Dalam riwayat Imam al-Bukhārī, orang yang tidak dapat menjaga lisannya tidak dikategorikan sebagai seorang muslim. Sementara itu, dalam riwayat Imam Muslim, Rasulullah saw memberi dua alternatif bagi umat Islam dalam menjaga lisan, yakni berkata baik dan diam. Berdasar hal termaktub, maka dapat dinyatakan bahwa hadis riwayat Imam al-Tirmidhī tentang larangan *hate speech* tidak bertentangan dengan hadis-hadis lain yang memiliki pokok kandungan sama dengan status yang lebih kuat.

c) Matan hadis tidak melawan arus logika, indra, maupun realita sejarah

Hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī telah disabdakan oleh Nabi Muhammad saw di masa lampau. Kendati demikian, esensi kandungannya tetap memiliki relevansi di masa sekarang. Ketika menyabdakan hadis tersebut, Rasulullah saw memang tidak memakai istilah *hate speech*/ujaran kebencian secara tersurat.

¹⁸¹Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1 (Beirut.: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī, t.th.), 68.

Namun, hal tersebut tidak mengubah fakta bahwa melalui hadis tersebut Rasulullah saw memberi pesan pada umat Islam untuk senantiasa menjaga lisan.

Kehadiran media sosial membuat kehidupan manusia banyak berubah, termasuk di dalamnya perihal komunikasi. Sifat media sosial yang sangat bebas menjadikan seluruh penggunanya dapat menuangkan konten apa pun di dalamnya. Bentuk kontennya pun beragam dan yang paling mendominasi adalah teks. Melihat perubahan zaman tersebut, maka hadis larangan *hate speech* bukan hanya mengingatkan umat Islam untuk berhati-hati terhadap apa yang dituturkan, melainkan juga berhati-hati terhadap apa yang dituliskan (khususnya di media sosial).

- d) Matan hadis memiliki susunan bahasa yang menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian

Salah satu tujuan diutusnya Rasulullah saw adalah menyempurnakan akhlak yang baik, ini terekam dalam salah satu hadis riwayat Imam Ahmad. Berdasar hal tersebut, maka akhlak yang buruk pada diri Rasulullah saw adalah sesuatu yang tidak mungkin—termasuk di sini dalam bertutur atau bersabda. Matan hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī teridentifikasi tidak mengandung kata-kata yang provokatif, tidak pula menggunakan kata-kata yang mendiskreditkan pihak lain, dan inti pesannya memiliki kesesuaian dengan kandungan al-Qur'an. Merujuk pada analisis tersebut, maka dapat dikemukakan bahwa matan hadis tentang larangan

hate speech riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki susunan bahasa yang menunjukkan ciri-ciri sabda kenabian.

Selepas melakukan analisis terhadap sanad hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī, dapat diambil konklusi bahwa sanad hadis tersebut memenuhi kriteria ke-*ṣaḥīḥ*-an sanad, yakni *ittiṣāl al-sanad*, perawi berstatus *‘ādil*, perawi *ḍābiṭ*, terhindar dari kejanggalan (*shādh*), tidak mengandung *‘illat* (kecacatan). Adapun hasil analisis terhadap matan juga menunjukkan bahwa matan hadis tersebut sesuai dengan syarat-syarat ke-*ṣaḥīḥ*-an matan. Dengan demikian, maka hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī merupakan hadis *ṣaḥīḥ li dhātih*.

Imam al-Tirmidhī sendiri mengklasifikasikan hadis tentang larangan *hate speech* dalam kategori *ḥasan ṣaḥīḥ*. Penyebabnya adalah pendapat dari Ahmad ibn Shu‘aib al-Nasā’ī yang menilai Ya‘lā ibn Mamlak dengan *laisa bi dhāka al-mashhūr*. Namun, kaidah yang menjadi landasan dari penelitian ini adalah *al-ta‘dīl muqaddamun ‘alā al-jarḥ* (penilaian positif dari para kritikus hadis lebih didahulukan daripada pencacatan). Ibn Ḥibbān menyebut Ya‘lā ibn Mamlak dalam kitab al-Thiqāt. Selain itu, para *mukharrij* seperti al-Bukhārī, Abū Dāud, al-Tirmidhī, dan al-Nasā’ī juga meriwayatkan hadis dari jalur Ya‘lā ibn Mamlak. Oleh sebab itu, konklusi yang didapat dari analisis terhadap kualitas hadis tentang larangan *hate speech* ini adalah hadis tersebut merupakan hadis *ṣaḥīḥ li dhātih*.

3. Ke-*ḥujjah*-an Hadis

Ke-*ḥujjah*-an sebuah hadis memiliki keterkaitan yang erat dengan kualitas hadis tersebut. Suatu hadis dapat dijadikan sebagai *ḥujjah* apabila

ia memenuhi syarat sebagai hadis *ṣahīh*. Adapun hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī telah teridentifikasi sebagai hadis *ṣahīh li dhātih*. Dengan demikian, maka hadis tersebut tergolong hadis *maqbul*, dapat digunakan sebagai *hujjah* dan dapat diamalkan dalam kehidupan.

B. Pemahaman Hadis tentang Larangan *Hate Speech*

Dalam melakukan analisis pemaknaan terhadap suatu hadis, cabang ilmu yang dibutuhkan adalah ilmu *ma‘ani al-ḥadīth*. Tujuan dari hal tersebut adalah mendapatkan hasil pemaknaan yang selaras dengan kondisi perubahan zaman. Dalam bab II telah dipaparkan bahwa terdapat beberapa prinsip dasar dalam melakukan pemaknaan hadis. Berikut detail analisis pemaknaan hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī.

1. Prinsip Konfirmatif

Menurut Yusuf al-Qardhawi, prinsip ini mengharuskan untuk terlebih dahulu melihat apa yang tertera dalam al-Qur’an sebelum melakukan pemaknaan hadis. Hal itu dimaksudkan untuk menghindari hadis yang memiliki titik pertentangan dengan kandungan al-Qur’an. Salah satu kandungan ayat al-Qur’an yang memiliki keselarasan dengan hadis riwayat Imam al-Tirmidhī tentang larangan *hate speech* adalah surat al-Humazah ayat 1.

وَيْلٌ لِّكُلِّ هُمَزَةٍ لُّمَزَةٍ

Celakalah bagi setiap pengumpat dan pencela!

Quraish Shihab memaparkan bahwa kata (وَيْلٌ) dalam ayat di atas merupakan gambaran keadaan buruk/nista yang akan dialami. Dengan

demikian, ayat tersebut merupakan ancaman bagi para pengumpat dan pencela.¹⁸² Kata (هُمَزَةٌ) memiliki akar kata (الهُمَزُ) yang secara harfiah bermakna tekanan dan dorongan yang keras. Dalam konteks ayat di atas, makna yang sesuai yakni mendorong orang lain dengan lidah (ucapan). Bentuk dari hal tersebut bisa berupa mengumpat, menggunjing, atau menyebut sisi negatif (mencela).¹⁸³

Adapun kata (لُمَزَةٌ) diambil dari kata (اللُّمَزُ) yang memiliki makna ejekan yang mengundang tawa. Sebagian ulama menyatakan bahwa kata tersebut mengarah pada perbuatan mengejek menggunakan isyarat tangan atau mata yang disertai kalimat yang diucapkan, entah itu di belakang maupun di hadapan orang yang diejek.¹⁸⁴ Surat al-Humazah secara keseluruhan diturunkan berkenaan dengan penghinaan dan penghambusan isu negatif yang dilakukan sebagian kaum musyrikin terhadap kaum muslimin. Pokok kandungan dari surat al-Humazah adalah ancaman bagi siapa saja yang melakukan pelecehan atau membawa rumor negatif yang mengundang gangguan kepada kaum muslimin secara khusus dan masyarakat secara umum.¹⁸⁵

Merujuk pada pemaparan di atas, maka terkonfirmasi dengan jelas bahwa hadis tentang larangan *hate speech* memiliki unsur keselarasan dengan kandungan al-Qur'an. Unsur keselarasan tersebut adalah larangan

¹⁸²M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 15..., 511.

¹⁸³Ibid., 512.

¹⁸⁴Ibid., 513.

¹⁸⁵Ibid., 509.

untuk menuturkan sesuatu yang mengundang kebencian, baik itu pencelaan maupun umpatan.

2. Prinsip Tematis-Komprehensif

Guna mendapatkan hasil pemaknaan yang komprehensif, hal yang perlu dilakukan adalah mengumpulkan hadis-hadis yang memiliki pokok ulasan yang sama. Adapun hadis-hadis lain yang temanya bersinggungan dengan hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002 sebagai berikut.

a) Ṣaḥīḥ al-Bukhārī nomor indeks 6484

حَدَّثَنَا أَبُو نُعَيْمٍ، حَدَّثَنَا زَكَرِيَّا، عَنْ عَامِرٍ، قَالَ: سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَمْرٍو، يَقُولُ:
قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «الْمُسْلِمُ مَنْ سَلِمَ الْمُسْلِمُونَ مِنْ لِسَانِهِ وَيَدِهِ، وَالْمُهَاجِرُ
مَنْ هَجَرَ مَا نَهَى اللَّهُ عَنْهُ»¹⁸⁶

Telah menceritakan kepada kami Abū Nu‘aim, telah menceritakan kepada kami Zakariyyā’, dari ‘Āmir, ia berkata: Aku mendengar ‘Abd Allah ibn ‘Amr berkata: Nabi saw bersabda: “Muslim adalah seseorang yang semua orang Islam selamat dari lisan dan tangannya, sementara *muhājir* adalah orang yang meninggalkan segala sesuatu yang dilarang oleh Allah baginya”.

b) Ṣaḥīḥ Muslim nomor indeks 49

حَدَّثَنَا قُتَيْبَةُ بْنُ سَعِيدٍ، حَدَّثَنَا بَكْرٌ يَعْنِي ابْنَ مُضَرَ، عَنِ ابْنِ الْهَادِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ
إِبْرَاهِيمَ، عَنْ عَيْسَى بْنِ طَلْحَةَ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، أَنَّهُ سَمِعَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ
وَسَلَّمَ يَقُولُ: «إِنَّ الْعَبْدَ لَيَتَكَلَّمُ بِالْكَلِمَةِ، يَنْزِلُ بِهَا فِي النَّارِ أَوْ بَيْنَ الْمَشْرِقِ
وَالْمَغْرِبِ»¹⁸⁷

Telah menceritakan kepada kami Qutaibah ibn Sa‘īd, telah menceritakan kepada kami Bakr, yakni Ibn Muḍara, dari Ibn al-Hād, dari Muḥammad ibn Ibrāhīm, dari ‘Īsā ibn Ṭalḥah, dari Abī Hurairah, sesungguhnya dia mendengar Rasulullah saw bersabda:

¹⁸⁶Muḥammad ibn Ismā‘īl al-Bukhārī, *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8..., 102.

¹⁸⁷Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 4..., 2290.

“Sesungguhnya seorang hamba mengucapkan kalimat tanpa dipikirkan terlebih dahulu, dan karenanya dia terjatuh ke dalam neraka sejauh antara timur dan barat”.

c) *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor indeks 74

حَدَّثَنِي حَرْمَلَةُ بْنُ يَحْيَى، أَنَّ أَبَا ابْنِ وَهْبٍ، قَالَ: أَخْبَرَنِي يُونُسُ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ أَبِي سَلَمَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ جَارَهُ، وَمَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَلْيُكْرِمْ ضَيْفَهُ»¹⁸⁸

Telah menceritakan kepadaku Ḥarmalah ibn Yahyā, telah memberitahukan kepada kami Ibn Wahb, ia berkata: Telah mengabarkan kepadaku Yūnus, dari Ibn Shihāb, dari Abī Salamah ibn ‘Abd al-Raḥman, dari Abī Hurairah, dari Rasulullah saw, bersabda: “Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia berkata baik atau diam. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tetangganya. Barangsiapa beriman kepada Allah dan hari akhir, hendaklah ia memuliakan tamunya”.

Hadis-hadis di atas memiliki titik persamaan tema dengan hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002. Secara umum, hadis-hadis di atas mengulas tentang urgensi menjaga lisan. Saking pentingnya hal tersebut, Rasulullah saw sampai mengungkap bahwa ada seorang hamba yang terlempar ke neraka disebabkan tak berhati-hati terhadap apa yang diucapkannya. Hal ini sesuai dengan apa yang tercantum dalam hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī, yang mana Allah swt sangat membenci lisan yang kotor dan kasar.

3. Prinsip Linguistik

Prinsip linguistik bertujuan untuk menelisik apakah suatu hadis menggunakan bahasa hakiki atau bahasa majazi. Prinsip linguistik

¹⁸⁸Muslim ibn al-Ḥajjāj al-Naisābūrī, *Ṣaḥīḥ Muslim*, Vol. 1..., 68.

menekan untuk membedah kata per kata dari hadis yang tengah dijadikan objek pemaknaan. Guna mengetahui kaidah kebahasaan yang terkandung dalam hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī, perlu dilakukan pengkajian terhadap kitab *sharḥ*. Salah satu kitab *sharḥ* dari Sunan al-Tirmidhī adalah *Tuḥfah al-Aḥwadhī* yang ditulis oleh Imam al-Mubārakfūrī.

Dalam kitab tersebut dipaparkan bahwa kata (مَا شَيْءٌ) mencakup pakaian, reputasi, dan gambaran fisik. Adapun kata (مِنْ خُلُقٍ حَسَنٍ) memiliki maksud bahwa Allah swt sungguh mencintai akhlak yang baik dan menaruh ke-*riḍā*-an terhadap orang yang berakhlak mulia. Kata (الْفَاحِشَ) bermakna orang yang menuturkan sesuatu yang apabila orang lain menuturkannya ia tidak suka mendengarnya. Bisa juga bermakna orang yang mengarahkan lidahnya terhadap sesuatu (perkataan) yang tidak semestinya. Kata (الْبَيْدِيَّةِ) bermakna orang yang berucap dengan kekejian dan ucapannya tersebut memang disengaja.¹⁸⁹

Melihat ulasan linguistik di atas, maka dapat dinyatakan bahwa hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 menggunakan bahasa hakiki. Hadis tersebut dapat ditangkap maksud kandungannya kendati dipahami secara tekstual. Rasulullah saw dengan gamblang menuturkan bahwa Allah swt membenci orang-orang yang membawa lisannya pada hal-hal yang tidak seyogianya.

¹⁸⁹Muḥammad ‘Abd al-Raḥman ibn ‘Abd al-Raḥīm al-Mubārakfūrī, *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Vol. 6 (Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, t.th.), 118.

4. Prinsip Realistis

Hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002 menjadi indikasi bahwa fenomena *hate speech*/ujaran kebencian telah ada sejak zaman dahulu. Hanya saja istilah *hate speech* baru populer di era media sosial. Sebelum lahirnya media sosial, ujaran kebencian hanya dilontarkan melalui lisan. Oleh sebab itu, dalam sabdanya yang terekam dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 Rasulullah saw berpesan pada umatnya agar berhati-hati terhadap lisannya.

Saat media sosial hadir, *hate speech* tak lagi hanya dilontarkan melalui lisan, tapi juga tulisan. Kendati perantara *hate speech* bertambah, secara esensial ia tetap entitas yang sama yakni perkataan. Dengan demikian, *hate speech* yang dilemparkan di media sosial dalam bentuk tulisan masih termasuk dalam ranah kandungan hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002. Analisis ini menjadi konklusi bahwa hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki titik kesesuaian dengan konteks keadaan era sekarang.

5. Prinsip Etis

Prinsip ini memandang bahwa hadis bukan sekadar himpunan aturan perundang-undangan. Penyebabnya adalah dalam hadis juga terkandung nilai-nilai etis. Hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002 tak hanya mengatur larangan berkata kasar dan kotor. Secara lebih luas, hadis tersebut juga memberi pesan tentang bagaimana melakukan interaksi sosial yang baik terhadap sesama manusia. Nilai etis yang ditekankan dalam hadis tersebut adalah menjaga lisan. Praktiknya yakni

dengan tidak melontarkan ucapan yang mengundang kebencian atau permusuhan. Hal tersebut bertujuan untuk menjaga hubungan sosial tetap berjalan dalam keharmonisan.

6. Prinsip Historis

Imam al-Ghazali berpandangan bahwa dengan memverifikasikan sebuah hadis dengan fakta sejarah, hal tersebut dapat membuat hadis memiliki sandaran keabsahan yang kuat. Berlaku juga yang sebaliknya. Dalam kitab *sharḥ*, tidak dijelaskan secara detail latar belakang kemunculan hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī. Kendati demikian, dalam beberapa kasus dapat diketahui bahwa pada era Rasulullah saw masih hidup terdapat kebiasaan buruk masyarakat dalam konteks berbicara.

Kala itu, sejumlah kaum musyrikin melakukan aksi penghinaan terhadap kaum muslimin. Tak berhenti di situ, kaum musyrikin tersebut juga melempar isu negatif pada kaum muslimin. Aktivitas negatif tersebut lantas mengundang ketidaktenteraman dan menyulut rasa kebencian di hati kaum muslimin. Hal tersebutlah yang membuat Allah swt dan Rasulullah saw mengutuk para pengumpat dan pencela.¹⁹⁰

Dalam kasus yang lain, beberapa orang Yahudi pernah melontarkan kata-kata buruk pada Rasulullah saw. ‘Āishah yang saat itu berada di sisi Rasulullah saw merasa tak terima dan seketika membalas perbuatan sekelompok orang Yahudi tadi dengan kata-kata kasar. Menyaksikan hal

¹⁹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 15..., 509.

tersebut, Rasulullah saw lantas menegur ‘Āishah dengan lembut supaya tak menjadi pribadi yang memiliki lisan kotor/kasar.¹⁹¹

7. Prinsip Waṣīlah dan Ghāyah

Melalui prinsip ini, maksud teks hadis dibedakan menjadi dua yakni prasarana temporal dan partikular untuk mencapai sesuatu (*waṣīlah*) dan sebuah tujuan yang hendak diraih (*ghāyah*). Hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 memiliki maksud *waṣīlah*. Hal ini didasarkan pada unsur etika yang termuat di dalamnya. Hadis tersebut secara tidak langsung memberi tuntunan terkait bagaimana semestinya manusia melakukan interaksi, utamanya dalam hal berbicara. Apabila kandungan hadis tersebut tak diindahkan, maka kerukunan antarmanusia mustahil tercipta.

Berdasarkan analisis di atas, hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki dua kandungan pokok. *Pertama*, hadis tersebut berbicara tentang akhlak secara global. Rasulullah saw dengan gamblang menyatakan bahwa di *yaum al-mīzān* nanti akhlak yang baik akan menjadi sesuatu yang paling berat di timbangan. Bahkan, hal tersebut membuat reputasi dan kondisi fisik yang bagus menjadi tak berarti. Ini merupakan sebuah pesan tersirat bagi umat muslim supaya menaruh perhatian yang besar dalam memperbaiki akhlak, bukan hanya sibuk memperbaiki reputasi dan kondisi fisik.

Kedua, hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 tersebut menyinggung soal lisan yang kotor dan kasar secara lebih spesifik. Ini

¹⁹¹Abu Dzar Ahmad et.al., “Elemen Kesantunan Bahasa dalam Cara Rasulullah saw Berinteraksi”, *Jurnal al-Sirat*, vol. 11, no. 19 (2021), 116.

seolah menjadi indikasi bahwa akhlak yang paling penting untuk dijaga adalah akhlak dalam berbicara. Penyebutan lisan secara khusus dalam hadis tersebut menyiratkan bahwa manusia kerap lupa untuk menjadikan lisannya berakhlak baik. Rasulullah saw dengan tegas menyebut bahwa Allah swt sangat membenci orang yang lisannya kotor dan kasar. Apa yang disabdakan Rasulullah saw tersebut mestinya dijadikan rambu peringatan bagi umat muslim supaya tak melanggar batas akhlak berbicara. Tujunya adalah menghindari tersulutnya rasa kebencian dan permusuhan antarmanusia.

C. Implikasi Hadis tentang Larangan *Hate Speech* dalam Tinjauan Ilmu Komunikasi

Dalam definisi yang sederhana, *hate speech* adalah ujaran dengan motif bermusuhan dan jahat yang dapat memicu tumbuhnya kebencian pada diri korban. Sementara itu, dalam surat edaran Polri No: SE/6/X/2015 *hate speech* memiliki pengertian sebagai sebuah tindakan yang mengandung unsur penghinaan, pencemaran nama baik, penistaan, provokasi, yang memiliki beragam tujuan seperti mendiskriminasi, kekerasan dan/atau memicu konflik sosial.¹⁹² Dewasa ini tindak *hate speech* lebih banyak terjadi di media sosial.

Perlu diakui, media sosial memang menawarkan banyak kelebihan yang tidak dimiliki platform lain. Salah satu kelebihan yang paling tampak adalah tingkat kebebasan yang tinggi. Setiap pengguna media sosial dapat melakukan hal yang sama seperti pengguna lainnya. Orang-orang yang mulanya sekadar berperan sebagai penonton, dengan hadirnya media sosial mereka dapat turut serta menyuarakan pendapatnya masing-masing. Artinya,

¹⁹²Muhammad Arif Hidayatullah Bina, "Fenomena *Hate Speech* di Media Sosial dan Konstruksi Sosial Masyarakat", *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam*, vol. 4, no. 1 (2021), 93.

kebebasan di media sosial bersifat universal, bukan hanya berlaku bagi kelompok tertentu saja.

Namun, kebebasan tersebut tak selamanya membawa nilai-nilai positif. Tak jarang hal tersebut juga turut mengundang hal-hal negatif. Sebagai misal, muncul tindak ujaran kebencian (*hate speech*). Ini merupakan dampak tak terelakkan dari kebebasan tanpa batas di media sosial. Beberapa dari pelaku *hate speech* ternyata tidak menggunakan akun asli. Mereka menyembunyikan identitas sebenarnya di balik akun palsu.¹⁹³ Tujuan utama dari penggunaan akun palsu tersebut tentu untuk mengecoh korban, juga melindungi diri dari polisi siber.

Hate speech sangat mudah menyebar. Penyebab utamanya adalah kebiasaan masyarakat yang sekadar mendengarkan sesuatu (informasi) sesuai keinginan pribadi tanpa pernah peduli pada unsur kebenaran dalam informasi tersebut. *Hate speech* bukan hanya dilakukan oleh individu, melainkan juga oleh komunitas atau organisasi massa. Tak jarang kasus *hate speech* dilatarbelakangi oleh isu keagamaan. Hal tersebut muncul akibat tingginya sentimen masyarakat Indonesia terhadap isu keagamaan yang disebabkan oleh adanya anggapan terhadap absolutisme kebenaran agama tertentu yang bersifat egoistis.¹⁹⁴

Eksistensi *hate speech* merupakan ancaman yang besar bagi kehidupan masyarakat Indonesia yang heterogen. Terdapat beberapa dalih logis yang mendasari hal tersebut. *Pertama*, *hate speech* disebarkan oleh mereka yang

¹⁹³Ibid., 93.

¹⁹⁴Muhammad Ridwan Siregar dan Vesa Yunita Puri, “Relevansi *Hate Speech* atas Dasar Agama Melalui Internet dengan *Cyber Terrorism*”, *Justitia Et Pax: Jurnal Hukum*, vol. 33, no. 2 (Desember 2017), 105.

memiliki sikap intoleran terhadap kelompok lain. *Kedua*, para pelaku tindak *hate speech* biasanya memandang korban sebagai warga kelas rendah (*sub-human*). *Ketiga*, *hate speech* memiliki korelasi terhadap kemunculan diskriminasi, kekerasan, juga permusuhan. *Keempat*, kehadiran *hate speech* kerap mempersempit—bahkan membungkam—seseorang atau kelompok dalam berekspresi atau menyuarakan pendapatnya. Dengan demikian, praktik *hate speech* berbanding terbalik dengan demokrasi.¹⁹⁵

Salah satu problematika yang melingkupi ulasan seputar *hate speech* adalah sifat ketidakmenentuan penafsiran terhadapnya. Ini berpotensi dimanfaatkan oleh orang atau kelompok yang tak bertanggung jawab untuk memenangkan kepentingan mereka masing-masing. Dalam ilmu psikologi, *hate speech* dikategorikan sebagai perilaku agresi. Secara lebih spesifik, ia termasuk dalam perilaku agresi verbal aktif tidak langsung. Buss mendefinisikan perilaku agresi verbal aktif tidak langsung sebagai sebuah tindakan agresi verbal yang dilakukan individu atau kelompok yang mana praktiknya tidak berhadapan dengan sasaran secara langsung, melainkan melalui media komunikasi dan informasi.¹⁹⁶

Konten yang ada di media sosial dapat berpengaruh terhadap kehidupan manusia di dunia nyata, tak terkecuali *hate speech*. Beberapa hal yang terpengaruh meliputi kepercayaan, sikap, tabiat, orientasi kegiatan, organisasi sosial, persepsi diri dan orang lain. Kaitannya dengan hal tersebut,

¹⁹⁵Ibid., 107

¹⁹⁶Nida'an Fajriyah, et. al., "Model Pemrosesan Informasi pada Intensitas Perilaku *Hate Speech* Pengguna Media Sosial", *Cognicia*, vol. 7, no. 2 (2019), 177.

maka eksistensi *hate speech* tak boleh dibiarkan terus bertumbuh. Pasalnya, *hate speech* bisa saja mewujud menjadi sebuah konstruksi sosial.¹⁹⁷

Ada dua alasan mengapa hal termaktub bisa terjadi. *Pertama*, tindak *hate speech* dibiarkan terus eksis tanpa pencegahan sama sekali, di mana hal tersebut lantas membuat pelaku menganggap bahwa apa yang dilakukannya telah diterima sebagai fakta oleh masyarakat. *Kedua*, tindak *hate speech* yang merupakan ekspresi kebencian dipandang sebagai realitas objektif.¹⁹⁸ Merujuk pada fakta tersebut, maka keberadaan *hate speech* tak boleh dibenarkan.

Dalam hadis riwayat Imam al-Tirmidhī nomor indeks 2002, Nabi Muhammad saw dengan lugas menyabdakan bahwa Allah swt membenci orang-orang yang lisannya kasar dan kotor. Hal tersebut menyiratkan bahwa dalam berbicara (melakukan komunikasi), manusia tidak bisa seenaknya tanpa dasar aturan. Terdapat etika-etika yang menjadi pembatas supaya komunikasi berjalan sesuai semestinya dan tidak merugikan pihak lain.

Melna dan Nela menemukan beberapa pola bahasa yang digunakan oleh pelaku *hate speech*. Pola-pola bahasa tersebut di antaranya bahasa Indonesia nonformal, bahasa Indonesia yang dipadukan dengan bahasa daerah atau bahasa asing, dan sarkasme (komentar dengan unsur kata-kata kasar). Ketiadaan nilai santun menjadi fokus utama dalam pola-pola bahasa tersebut. Mengingat bahasa yang digunakan menjadi cerminan budaya, maka para pelaku *hate speech* terbilang memiliki budaya yang rendah.¹⁹⁹

¹⁹⁷Muhammad Arif Hidayatullah Bina, "Fenomena *Hate Speech*...", 97.

¹⁹⁸Ibid., 98.

¹⁹⁹Melna Mareta dan Nela Widiastuti, "Pola Komunikasi Ujaran Kebencian Pemberitaan Covid-19 di Media Sosial Instagram @detikcom", *Jurnal Ilmu Komunikasi*, vol. 4, no. 1 (2021), 53.

Farida Nugrahani mengungkapkan bahwa norma kebudayaan menjadi acuan bagi tindak laku berbahasa seseorang. Dalam UU No. 24 Tahun 2009, Pasal 25, diungkapkan bahwa bahasa Indonesia berfungsi sebagai bahasa komunikasi di tingkat nasional dan sarana pengembangan budaya nasional. Melihat urgensi fungsi bahasa tersebut, maka etiket linguistik perlu dipahami. Etiket linguistik menawarkan empat pertanyaan dasar. *Pertama*, apa yang mesti dikatakan di tempat dan waktu tertentu. *Kedua*, dalam situasi sociolinguistik tertentu, bahasa apa yang digunakan secara alami. *Ketiga*, kapan dan bagaimana cara yang baik dalam mendistraksi pembicaraan orang lain. *Keempat*, kapan waktu yang tepat untuk diam dan tidak berbicara.²⁰⁰

Harold Lasswell mengemukakan bahwa efek suatu komunikasi dapat ditelisik melalui lima rumusan fundamental yang meliputi *who* (siapa), *says what* (berbicara apa), *in which channel* (dengan media apa), *to whom* (kepada siapa), *with what effect* (dengan efek apa). Kaitanya dengan *hate speech*, rumusan dari Harold Lasswell tersebut yang menjadi acuan inti adalah '*says what*'. Alasannya yakni rumusan '*says what*' menitikberatkan fokus analisis pada isi komunikasi.²⁰¹ Melalui hal itu, ditemukan sebuah perspektif etika normatif yang mana di dalamnya terdapat dua hal pokok yang menjadi batasan dalam melakukan komunikasi di media sosial yakni.

1. Tidak Menggunakan Kata Kasar

Kendati di media sosial tidak diwajibkan menggunakan bahasa Indonesia yang baku dalam berkomunikasi, bukan berarti norma berbahasa

²⁰⁰Ibid., 54.

²⁰¹A. Eko Setyanto dan Nuryanto, "Sumbangan Pemikiran Harold Lasswell terhadap Pengembangan Ilmu Komunikasi", *Jurnal Komunikasi Massa*, vol. 6, no. 2 (Juli 2013), 231.

diabaikan begitu saja. Seyogianya para pengguna media sosial menggunakan bahasa yang baik, meski tidak baku. Selain itu, penggunaan kata-kata kasar juga harus dihindari. Sebuah komunikasi disebut mengandung kata-kata kasar apabila terdapat kata-kata yang tidak pantas diucapkan dan berpotensi menyulut kebencian terhadap lawan bicara.²⁰²

2. Melontar Opini dengan Landasan Fakta

Para pengguna media sosial sudah selayaknya menggunakan fakta dan data yang sahih sebagai pijakan dalam beropini. Kerancuan sumber rujukan opini dapat mendatangkan malapetaka. Selain menyesatkan dan mengundang perdebatan yang tak berarti, tak menutup kemungkinan ia menjadi penyebab kehancuran (entah itu untuk diri sendiri maupun orang lain).²⁰³

Jalaluddin Rakhmat mencetuskan etika komunikasi Islam dengan berdasar pada kandungan al-Qur'an.²⁰⁴ Hal tersebut meliputi enam macam model pembicaraan yakni.

1. *Qaulan Karīman*

Petunjuk tentang penggunaan *qaulan karīman* ini terdapat dalam surat al-Isrā' ayat 23 yang penggalan terjemahnya, "...Dan ucapkanlah kepada keduanya perkataan yang mulia". Ibn Kathīr menjelaskan bahwa yang dimaksud *qaulan karīman* dalam ayat tersebut adalah ucapan yang baik, lemah lembut, penuh sopan santun, disertai pemuliaan dan

²⁰²Hikma Dhini dan Al Rafni, "Penerapan Etika Komunikasi di Media Sosial (Analisis Isi Postingan Poster pada Aksi Demonstrasi Mahasiswa Indonesia Tahun 2019 Melalui Facebook)", *Journal of Civic Education*, vol. 4, no. 3 (2021), 272.

²⁰³Ibid., 275.

²⁰⁴Nur Marwah, "Etika Komunikasi Islam", *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan*, vol. 7, no. 1 (2021), 6.

penghormatan.²⁰⁵ Secara lebih spesifik, *qaulan karīman* ini digunakan dalam konteks komunikasi dengan orang yang lebih tua.

2. *Qaulan Balīghan*

Qaulan balīghan dapat diartikan sebagai perkataan yang membekas. Surat al-Nisā' ayat 63 menjelaskan akan hal tersebut, penggalan terjemahnya yakni, "...Dan katakanlah kepada mereka perkataan yang berbekas pada jiwa mereka". Menurut Ibn Kathīr, ayat tersebut memerintahkan supaya komunikator memberi nasihat pada komunikan dalam setiap perkara yang terjadi di antara keduanya. Adapun kata-kata yang digunakan dalam aktivitas tersebut adalah kata-kata yang membekas dalam jiwa serta dapat mencegah komunikator dan komunikan dari kemunafikan.²⁰⁶

3. *Qaulan Ma'rūfan*

Allah swt menjelaskan tentang *qaulan ma'rūfan* dalam surat al-Baqarah ayat 235 yang penggalan terjemahnya, "...Kecuali mengucapkan (kepada mereka) perkataan yang ma'rūf". *Qaulan ma'rūfan* dapat diartikan sebagai perkataan yang halus dan tidak menyakiti komunikan maupun pihak lain yang berada di luar proses komunikasi.²⁰⁷

4. *Qaulan Maisūran*

Secara tekstual, *qaulan maisūran* memiliki arti ucapan yang mudah.

Penjelasan tentang *qaulan maisūran* ini disinggung dalam surat al-Isrā'

²⁰⁵al-Imām Abū al-Fida' Ismā'īl Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsir Ibnu Katsir*, Vol. 5, terj. M. Abdul Ghoffar dan Abdurrahman Mu'thi (Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i, 2003), 153.

²⁰⁶al-Imām Abū al-Fida' Ismā'īl Ibn Kathīr al-Dimashqī, *Tafsir Ibnu Katsir*, Vol. 2..., 345.

²⁰⁷Faricha Andriani, "Perkembangan Etika Komunikasi Islam dalam Bermedia Sosial", *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, vol. 6, no. 1 (Juni 2019), 61.

ayat 28 yang penggalan terjemahnya, “...*Maka ucapkanlah pada mereka perkataan yang mudah*”. Tujuan dari penggunaan *qaulan maisūran* dalam berkomunikasi adalah supaya komunikan dapat menangkap pesan dari komunikator. Sebab, apabila kata-kata yang digunakan adalah kata-kata yang mengandung ambiguitas, maka proses komunikasi akan terhambat oleh ketidaksepahaman makna antara komunikator dengan komunikan.²⁰⁸

5. *Qaulan Sadīdan*

Petunjuk tentang *qaulan sadīdan* terdapat dalam surat al-Nisā’ ayat 9 yang penggalan terjemahnya, “...*Dan hendaklah mereka mengucapkan perkataan yang benar*”. Quraish Shihab menjelaskan bahwa kata *sadīdan* bukan hanya bermakna ‘benar’, melainkan juga ‘tepat sasaran’. Hal ini menjadi dasar bahwa dalam menyampaikan informasi atau memberi teguran, jangan sampai membuat keruh hati lawan bicara. Teguran yang dilayangkan semestinya meluruskan kesalahan sekaligus sebagai bentuk pembinaan pada lawan bicara. Ini juga berlaku terhadap pesan-pesan agama, yang mana jika bukan pada tempatnya, maka ia tidak diperkenankan untuk disampaikan.²⁰⁹

6. *Qaulan Layyinan*

Secara tekstual, *qaulan layyinan* memiliki makna kata-kata yang lemah lembut. Allah swt menyebut *qaulan layyinan* dalam surat Tāhā ayat 44 yang penggalan terjemahnya, “...*Maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata lemah lembut...*”. Quraish Shihab menjelaskan bahwa ayat tersebut menekankan pentingnya kebijaksanaan

²⁰⁸Ibid., 62

²⁰⁹M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur’an*, Vol. 2..., 356.

dalam berkomunikasi. Kata-kata yang digunakan adalah kata-kata yang lemah lembut dan tidak menyalahkan.²¹⁰

Berdasarkan faktor yang melatarbelakanginya, *hate speech* dapat dibedakan menjadi dua, yakni yang disengaja dan yang tak disengaja. *Hate speech* dikatakan disengaja apabila ia dituturkan secara sadar dan disertai niat tertentu. Beberapa faktor yang menjadi fondasi *hate speech* disengaja meliputi polarisasi politik, informasi palsu, dan rendahnya tingkat etika dalam berinteraksi di dunia maya. Adapun faktor ketidaksengajaan *hate speech* yakni kurangnya pemahaman tentang *hate speech* itu sendiri dan sifat dasar media sosial yang sangat bebas.²¹¹

Berdasarkan faktor-faktor yang menjadi fondasi *hate speech* di atas, polarisasi politik menjadi faktor yang paling dominan. Kehadiran polarisasi politik membuat masyarakat terjebak dalam fanatisme buta terhadap kelompoknya masing-masing, di sisi lain mereka menafikan suara dari pihak lain yang bukan kelompok mereka. Polarisasi politik akan melahirkan pertentangan gagasan dari masing-masing kelompok, yang mana hal tersebut akan berujung pada kebencian beserta wujud perilakunya.²¹²

Hate speech juga dapat lahir dari rendahnya tingkat pemahaman yang dimiliki seseorang. Newton Lee menyatakan bahwa buramnya batasan tegas antara *free speech* dengan *hate speech* kerap kali disebabkan oleh rendahnya tingkat literasi. Kerendahan tingkat pemahaman seseorang sangat berpotensi

²¹⁰M. Quraish Shihab, *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 8..., 306.

²¹¹Muannas dan Muhammad Mansyur, "Model Literasi Digital untuk Melawan Ujaran Kebencian di Media Sosial", *Jurnal IPTEK-KOM*, vol. 22, no. 2 (Desember 2020), 131.

²¹²*Ibid.*, 131.

mengubah *free speech* menjadi *hate speech*. Hal tersebut bahkan tak jarang diperburuk dengan ketidaktahuan terhadap etika berinternet.²¹³

Ridwan menuliskan bahwa *hate speech*—dalam balutan isu agama—dapat disebut sebagai wujud baru dari *cyber terrorism*. Praktik dari *hate speech* di sini bertujuan untuk menyulut rasa takut secara meluas dan menyuburkan permusuhan, di mana semua itu akan berujung pada penganiayaan hingga kerusuhan/demonstrasi. *Hate speech* dikatakan sebagai wujud terorisme karena ia merupakan satu bentuk kekerasan, lebih khususnya kekerasan verbal/psikis. Ini didasarkan pada pendapat Marcus Priyo Gunarto yang menjelaskan bahwa kekerasan dewasa ini tak hanya terbatas pada kekerasan fisik, melainkan juga psikis.²¹⁴

Dalam undang-undang, tindak *hate speech* disinggung dalam Pasal 28, ayat 2, UU ITE tahun 2008 yang berbunyi, “*Setiap orang dengan sengaja dan tanpa hak menyebarkan informasi yang ditujukan untuk menimbulkan rasa kebencian atau permusuhan individu dan/atau kelompok masyarakat tertentu berdasarkan atas suku, agama, ras, dan antargolongan (SARA)*”. Banyak pakar menilai bahwa pasal ini termasuk salah satu pasal karet, di mana makna yang dikandungnya masih bias. Ujaran kebencian/*hate speech* yang diatur dalam pasal tersebut masih bersifat subjektif. Akibatnya tak sedikit orang yang menjadi korban jeratan pasal termaktub.²¹⁵

Mengingat Allah swt dan Rasulullah saw memberi larangan keras terhadap tindak *hate speech*, tentu di dalamnya terkandung sesuatu yang buruk

²¹³Ibid., 132.

²¹⁴Muhammad Ridwan Siregar dan Vesa Yunita Puri, “Relevansi *Hate Speech*...”, 111.

²¹⁵Dewi Maria Herawati, “Penyebaran *Hoax* dan *Hate Speech* sebagai Representasi Kebebasan Berpendapat”, *Promedia*, vol. 2, no. 2 (2016), 150.

(dampak negatif). Terdapat banyak dampak negatif *hate speech* bagi korban, misalnya komunikasi verbal yang bermasalah, performa daya konsentrasi yang menurun, dan terkikisnya kesantunan. Selain itu, *hate speech* juga dapat menurunkan tingkat kepercayaan diri korban dalam berkomunikasi. Tak berhenti di situ. Menurut survei dari *Ditch the Label*, sebuah kegiatan amal anti-*bullying* nasional di Inggris, membuktikan bahwa efek terburuk dari *hate speech* adalah jatuhnya harga diri korban serta rusaknya masa depan mereka akibat optimisme yang memudar.²¹⁶

Melihat dampak buruk dari *hate speech* di atas, maka perlu adanya upaya preventif terhadap tindak *hate speech*. Salah satu hal yang bisa dilakukan adalah dengan menjadi pribadi yang literat dalam menggunakan media sosial. Namun, hal tersebut tak akan tercapai sekadar dengan kelihaihan menggunakan teknologi. Setiap individu juga dituntut untuk memiliki nalar kritis dalam melihat maupun merespons konten-konten baru yang bermunculan. Nalar kritis nantinya juga berperan dalam mengasah aktivitas mencipta sebuah konten yang bebas dari informasi palsu dan ujaran kebencian/*hate speech*.²¹⁷

Merujuk pada kondisi sosial dan politik saat ini, dapat dibaca bahwa problematika *hate speech* di media sosial akan terus bermunculan. Kendati demikian, bukan berarti *hate speech* tak dapat diminimalisir. Umat Islam perlu terus mengimplementasikan kandungan hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī, khususnya dalam berkomunikasi di media sosial. Larangan *hate speech* yang disabdakan Nabi Muhammad saw merupakan bentuk upaya dalam mewujudkan komunikasi antarmanusia yang mudah

²¹⁶Nida'an Fajriyah, et. al., "Model Pemrosesan Informasi pada...", 178.

²¹⁷Muannas dan Muhammad Mansyur, "Model Literasi Digital...", 136.

dipahami masing-masing pihak, tepat sasaran, serta tidak mengandung unsur mendiskreditkan dan permusuhan.



BAB V

PENUTUP

A. Kesimpulan

Penelitian tentang hadis larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī memiliki beberapa kesimpulan berikut.

1. Hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī merupakan hadis *ṣaḥīḥ li dhātih*. Hal tersebut disebabkan karena hadis yang dimaksud telah memenuhi kriteria ke-*ṣaḥīḥ*-an sanad. Selain itu, matan hadis tersebut juga telah sesuai dengan syarat-syarat ke-*ṣaḥīḥ*-an matan. Adapun terkait ke-*hujjah*-annya, para ulama sepakat bahwa hadis *ṣaḥīḥ* dapat dijadikan sebagai *hujjah* dan dapat diamalkan dalam kehidupan.
2. Berdasarkan analisis pemahaman yang telah dilakukan, dapat diambil konklusi bahwa hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki dua kandungan pokok. *Pertama*, hadis tersebut berbicara tentang akhlak secara global. *Kedua*, hadis dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002 tersebut menyinggung soal lisan yang kotor dan kasar secara lebih spesifik. Ini seolah menjadi indikasi bahwa akhlak yang paling penting untuk dijaga adalah akhlak dalam berbicara.
3. Hadis tentang larangan *hate speech* riwayat Imam al-Tirmidhī memiliki implikasi terhadap proses komunikasi. Dalam perspektif etika normatif, terdapat dua hal pokok yang menjadi batasan dalam melakukan komunikasi di media sosial, yakni tidak menggunakan kata kasar dan melontar opini dengan landasan fakta. Perspektif ini didapat dari salah satu rumusan

fundamental yang dicetuskan oleh Harold Lasswell, yakni *'says what'* (berbicara apa). Jalaluddin Rakhmat mencetuskan etika komunikasi Islam dengan berdasar pada kandungan al-Qur'an. Hal tersebut meliputi enam macam model pembicaraan yakni *qaulan karīman* (ucapan yang mulia), *qaulan balīghan* (perkataan yang membekas pada jiwa), *qaulan ma'rūfan* (perkataan yang *ma'rūf*/tidak menyakiti lawan bicara), *qaulan maisūran* (ucapan yang mudah dipahami), *qaulan sadīdan* (ucapan yang benar dan tepat sasaran), dan *qaulan layyinan* (ucapan yang lemah lembut/tidak menyalahkan)

B. Saran

Hasil penelitian ini diharapkan dapat memberikan sumbangsih sebagai salah satu literatur yang membahas tentang *hate speech*, khususnya lagi dalam sudut pandang hadis Nabi saw. Melalui apa yang telah tertuang dalam penelitian ini, diharapkan masyarakat memiliki pemahaman yang kian mendalam terhadap hadis tentang larangan *hate speech* dalam kitab Sunan al-Tirmidhī nomor indeks 2002. Dengan demikian, maka akan muncul upaya-upaya preventif terhadap tindak *hate speech* di media sosial.

Penelitian ini tentu masih sangat jauh dari sempurna dan memiliki beragam keterbatasan. Oleh sebab itu, masih dibutuhkan banyak penelitian lain yang lebih detail dan mendalam dari berbagai sudut pandang keilmuan. Hal ini tentu dimaksudkan untuk kian memperluas cakrawala pengetahuan.

DAFTAR PUSTAKA

- ‘Asqalānī (al), Aḥmad ibn ‘Alī ibn Ḥajr. 1995. *Tahdhīb al-Tahdhīb*, Vol. 3 (Beirut: Muassasah al-Risālah).
- ‘Itr, Nuruddin. 2017. *Manhaj al-Naqd fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, terj. Mujiyo. Bandung: Remaja Rosdakarya.
- Abdurrahman, M. 2013. *Metode Kritik Hadis*. Bandung: Remaja Rosdakarya Offset.
- Ahmad, Abu Dzar et.al. “Elemen Kesantunan Bahasa dalam Cara Rasulullah saw Berinteraksi”, *Jurnal al-Sirat*, vol. 11, no. 19. 2021.
- Ali, Nizar. 1992. *Hadis versus Sains (Memahami Hadis-hadis Musykil)*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Andriani, Faricha. “Perkembangan Etika Komunikasi Islam dalam Bermedia Sosial”, *At-Tabsyir: Jurnal Komunikasi Penyiaran Islam*, vol. 6, no. 1. Juni 2019.
- Anggito, Albi. 2018. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Sukabumi: CV Jejak.
- Anwar, Fahmi. “Perubahan dan Permasalahan Media Sosial”, *Jurnal Muara Ilmu Sosial, Humaniora, dan Seni*, vol. 1, no. 1. April 2017.
- Ath-Thahhan, Mahmud. 2015. *Mabāḥith fī ‘Ulūm al-Ḥadīth*, terj. Mifdhol Abdurahman. Jakarta: Pustaka al-Kautsar.
- Atmaja, AP Edi. “Kedaulatan Negara di Ruang Maya: Kritik UU ITE dalam Pemikiran Satipto Rahardjo”, *Jurnal Opinio Juris*, vol. 16. Mei-September 2014.
- Baiquni, Ach. “Melacak Teori Kualitas Hadis dalam Kitab al-Jāmi al-Ṣaḥīḥ al-Sunan al-Tirmīdī”, *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*, vol. 4, no. 1. Juni 2021.
- Bina, Muhammad Arif Hidayatullah. “Fenomena *Hate Speech* di Media Sosial dan Konstruksi Sosial Masyarakat”, *Jurnal Peurawi: Media Kajian Komunikasi Islam*, vol. 4, no. 1. 2021.
- Bukhārī (al), Muḥammad ibn Ismā‘īl. 1422. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*, Vol. 8. T.t.: Dār Ṭūq al-Najāh.
- _____. 1989. *al-Adab al-Mufrad*, Vol. 1. Beirut: Dār al-Bashāir al-Islāmiyyah.
- Bustī (al), Muḥammad ibn Ḥibbān. 1993. *Ṣaḥīḥ Ibn Ḥibbān bi Tartīb Ibn Balbān*, Vol. 12. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Devi, Aulia Diana. “Studi Kritik Matan Hadits”, *Al-Dzikra: Jurnal Studi Ilmu al-Qur’an dan al-Hadits*, vol. 14, no. 2. Desember 2020.

- Dhini, Hikma dan Rafini, Al. "Penerapan Etika Komunikasi di Media Sosial (Analisis Isi Postingan Poster pada Aksi Demonstrasi Mahasiswa Indonesia Tahun 2019 Melalui Facebook)", *Journal of Civic Education*, vol. 4, no. 3. 2021.
- Dimashqī (al), al-Imām Abū al-Fida' Ismā'īl Ibn Kathīr. 2003. *Tafsir Ibnu Katsir*, Vol. 5, terj. M. Abdul Ghoffar dan Abdurrahman Mu'thi. Bogor: Pustaka Imam asy-Syafi'i.
- Fajriyah, Nida'an, et. al. "Model Pemrosesan Informasi pada Intensitas Perilaku *Hate Speech* Pengguna Media Sosial", *Cognicia*, vol. 7, no. 2. 2019.
- Farid, Syaikh Ahmad. 2006. *60 Biografi Ulama Salaf*, terj. Masturi Irham & Asmu'i Taman. Jakarta: Pustaka Al-Kautsar.
- Fatimah, Siti. "Hermeneutika Hadis: Tinjauan Pemikiran Yusuf Al-Qordhowi dalam Memahami Hadis", *Refleksi*, vol. 16, no. 1. April 2017.
- Fauziah, Cut. "*I'tibār* Sanad dalam Hadis", *Al-Bukhari: Jurnal Ilmu Hadis*, vol. 1, no. 1. Januari-Juli 2018.
- Firdaus, Muhammad Taufiq dan Suryadilaga, Muhammad Alfatih. "Integrasi Keilmuan dalam Kritik Matan Hadis", *Tajdid*, vol. 18, no. 2. Juli-Desember 2019.
- H., Ektyani Dinda P. "*Hate Speech* di Media Sosial (Studi Kasus *Hate Speech* Melalui *Social Experiment* V-Log Youtube Gita Savitri Devi "*The Hate You Give*""", *Jurnal Voxpop*, vol. 1, no. 1. September 2019.
- Hakim, Lukman. 2021. *Pengantar Ilmu Hadis*. Sukabumi: CV Jejak.
- Hamang, M. Nasri. "Kehujjahan Hadis Menurut Imam Mazhab Empat", *Jurnal Hukum Diktum*, vol. 9, no. 1. Januari 2011.
- Herawati, Dewi Maria. "Penyebaran *Hoax* dan *Hate Speech* sebagai Representasi Kebebasan Berpendapat", *Promedia*, vol. 2, no. 2. 2016.
- Herdi, Asep. 2014. *Memahami Ilmu Hadis*. Bandung: Tafakur.
- Irawan, Irawan. "*Hate Speech* di Indonesia: Bahaya dan Solusi", *Mawa'izh: Jurnal Dakwah dan Pengembangan Sosial Kemanusiaan*, vol. 9, no. 1. 2018.
- Ismail, M. Syuhudi. 1992. *Metodologi Penelitian Hadis*. Jakarta: Bulan Bintang.
- Juditha, Christiany. "Interaksi Komunikasi *Hoax* di Media Sosial serta Antisipasinya", *Jurnal Pekommas*, vol. 3, no. 1. April 2018.
- Kamalludin, Iqbal & Arief, Barda Nawawi. "Kebijakan Formulasi Hukum Pidana tentang Penanggulangan Tindak Pidana Penyebaran Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) di Dunia Maya", *Law Reform*, vol. 15, no. 1. 2019.
- Khairazi, Fauzan. "Implementasi Demokrasi dan Hak Asasi Manusia di Indonesia", *Jurnal Inovatif*, vol. 8, no. 1. Januari 2015.

- Khatib (al), Muhammad ‘Ajjaj. 2007. *Ushul al-Hadits: Pokok-Pokok Ilmu Hadits*, terj. Nur Ahmad Musyafiq. Jakarta: Gaya Media Pratama.
- Kholis, Nur. 2016. *Pengantar Studi Hadis*. Yogyakarta: Semesta Ilmu.
- Khon, Abdul Majid. 2012. *‘Ulumul Hadis*. Jakarta: Amzah, 2012.
- Kusnadi, Kusnadi. “Kehujjahan Hadis Daif dalam Permasalahan Hukum Menurut Pendapat Abu Hanifah”, *Jurnal Ulumul Syar’i*, vol. 7, no. 2. Desember 2018.
- Mareta, Melna dan Widiastuti, Nela. “Pola Komunikasi Ujaran Kebencian Pemberitaan Covid-19 di Media Sosial Instagram @detikcom”, *Jurnal Ilmu Komunikasi*, vol. 4, no. 1. 2021.
- Marwah, Nur. “Etika Komunikasi Islam”, *Al-Din: Jurnal Dakwah dan Sosial Keagamaan*, vol. 7, no. 1. 2021.
- Mawarti, Sri. “Fenomena *Hate Speech*: Dampak Ujaran Kebencian”, *TOLERANSI: Media Komunikasi Umat Beragama*, vol. 10, no. 1. Januari-Juni 2018.
- Mizzī (al), Jamāl al-Dīn Abī al-Ḥajjāj Yūsuf. 1992. *Tahdhīb al-Kamāl fī Asmā’i al-Rijāl*. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Moleong, Lexy J. 2004. *Metodologi Penelitian Kualitatif*. Bandung: Remaja Rosda Karya.
- Muannas, Muannas dan Mansyur, Muhammad. “Model Literasi Digital untuk Melawan Ujaran Kebencian di Media Sosial”, *Jurnal IPTEK-KOM*, vol. 22, no. 2. Desember 2020.
- Mubārakfūrī (al), Muḥammad ‘Abd al-Raḥman ibn ‘Abd al-Raḥīm. t.th. *Tuḥfah al-Aḥwadhī bi Sharḥ Jāmi‘ al-Tirmidhī*, Vol. 6. Beirut: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah.
- Muhsin, Masrukhin. 2019. *Studi ‘Ilal Hadis*. Serang: A-Empat.
- Mustaqim, Abdul. 2016. *Ilmu Ma’anil Hadis*. Yogyakarta: Idea Press.
- Mustofa, Imron. 2017. *Sejarah Hidup Para Penyambung Lidah Nabi*. Yogyakarta: Laksana.
- Mustofa, Saiful. “Berebut Wacana: Hilangnya Etika Komunikasi di Ruang Publik Dunia Maya”, *Jurnal Studi Agama dan Masyarakat*, vol. 15, no. 1. Juni 2019.
- Nadhira, Hedhri. “Epistemologi Kritik Hadis”, *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Pemikiran, dan Fenomena Agama*, vol. 18, no. 2. Desember 2017.
- _____. “Kritik Sanad Hadis: Tela’ah Metodologis”, *Jurnal Ilmu Agama: Mengkaji Doktrin, Fenomena, dan Pemikiran Agama*, vol. 15, no. 1. 2014.

- Naisābūrī (al), Muslim ibn al-Ḥajjāj. t.th. *Ṣaḥīḥ Muslim*. Beirut.: Dār Iḥyā' al-Turāth al-‘Arabī.
- Nasution, Latipah. “Hak Kebebasan Berpendapat dan Berekspresi dalam Ruang Publik di Era Digital”, *‘Adalah: Buletin Hukum & Keadilan*, vol. 4, no. 3. 2020.
- Nuna, Muten Nuna & Moonti, Roy Marthen. “Kebebasan Hak Sosial-Politik dan Partisipasi Warga Negara dalam Sistem Demokrasi di Indonesia”, *Jurnal Ius Constituendum*, vol. 4, no. 2. Oktober 2019.
- Nurdin, Arbain Nurdin dan Shodik, Fajar. 2019. *Studi Hadis: Teori dan Aplikasi*. Bantul: Ladang Kata.
- Pratama, Rony K. 2021. *Genealogi Hoaks Indonesia*. Yogyakarta: EA Books.
- Purwaningsih, Sri. “Kritik Terhadap Rekonstruksi Metode Pemahaman Hadis Muhammad Al-Ghazali”, *Jurnal THEOLOGIA*, vol. 28, no. 1. 2017.
- Putri, Widia. “Asbab al-Wurud dan Urgensinya dalam Pendidikan”, *Al-Tarbawi Al-Haditsah: Jurnal Pendidikan Islam*, vol. 4, no. 1. Juni 2020.
- Qardhawi (al), Yusuf. 1994. *Kaifa Nata‘ammal ma‘a al-Sunnah al-Nabawiyah*, terj. Muhammad al-Baqir. Bandung: Kharisma.
- Rachman, Rio Febriannur. “Menelaah Riuh Budaya Masyarakat di Dunia Maya”, *Jurnal Studi Komunikasi (Indonesian Journal of Communications Studies)*, vol. 1, no. 2. Juli 2017.
- Rahadi, Dedi Rianto. “Perilaku Pengguna dan Informasi Hoax di Media Sosial”, *Jurnal Manajemen & Kewirausahaan*, vol. 5, no. 1. 2017.
- Rahman, Fatchur. 1974. *Ikhtisar Musthalahul Hadits*. Bandung: Alma’arif.
- Rajab, H. “Hadis Gair Ma’mul Bih; Studi atas Hadis Sahih tapi Tidak Aplikatif”, *Tahdis*, vol. 11, no. 2. 2020.
- Rofi’i, Muhammad Arwani. 2018. “Kriteria Hadis Sahih Menurut Aḥmad ibn Muḥammad ibn al-Ṣiddīq al-Ghumarī”. *Tesis*. Surabaya: UIN Sunan Ampel.
- Royani, Yayan Muhammad. “Kajian Hukum Islam terhadap Ujaran Kebencian/Hate Speech dan Batasan Kebebasan Berekspresi”, *Jurnal Iqtisad*, vol. 5, no. 2. 2018.
- Safitri, Maris. “Problem Ujaran Kebencian (Hate Speech) di Media Sosial dalam Al-Qur’an”, *Jurnal al-Fath*, vol. 14, no. 2. Juli-Desember 2020.
- Setyanto, A. Eko dan Nuryanto, Nuryanto. “Sumbangan Pemikiran Harold Lasswell terhadap Pengembangan Ilmu Komunikasi”, *Jurnal Komunikasi Massa*, vol. 6, no. 2. Juli 2013.

- Shaibānī (al), Muḥammad ibn Ḥanbal ibn Hilāl ibn Asad. 2001. *Musnad al-Imām Aḥmad ibn Ḥanbal*, Vol. 45. Beirut: Muassasah al-Risālah.
- Shihab, M. Quraish. 2002. *Tafsir Al-Mishbah: Pesan, Kesan, dan Keserasian Al-Qur'an*, Vol. 2. Jakarta: Lentera Hati.
- Siregar, Muhammad Ridwan dan Puri, Vesa Yunita. "Relevansi *Hate Speech* atas Dasar Agama Melalui Internet dengan *Cyber Terrorism*", *Justitia Et Pax: Jurnal Hukum*, vol. 33, no. 2. Desember 2017.
- Siyoto, Sandu dan Sodik, Ali. 2015. *Dasar Metodologi Penelitian*. Yogyakarta: Literasi Media Publishing.
- Su'adi, Hasan. "Mengenal Kitab Sunan al-Tirmidzi (Kitab Hadits *Ḥasan*)", *Religia*, vol. 13, no. 1. April 2010.
- Suhendra, Ahmad. "Kriteria Hadis Ḥasan Menurut al-Suyūṭī dalam *al-Jāmi' al-Ṣaghīr*", *Mutawatir: Jurnal Keilmuan Tafsir Hadis*, vol. 4, no. 2. Desember 2014.
- Sumbulah, Umi. 2008. *Kritik Hadis: Pendekatan Historis Metodologis*. Malang: UIN Malang Press.
- _____. 2013. *Studi Sembilan Kitab Hadis Sunni*. Malang: UIN Maliki Press.
- Suryadi, Suryadi. "Rekonstruksi Kritik Sanad dan Matan dalam Studi Hadis", *ESENSIA*, vol. 16, no. 2. Oktober 2015.
- Sutarmadi, Ahmad. 1998. *al-Imam al-Tirmidzi: Peranannya dalam Pengembangan Hadis dan Fiqih*. Jakarta: Logos.
- Syahid, Ahmad. "Telaah Hermeneutika Hadis Yusuf Al-Qardhawi", *Rausyan Fikr*, vol. 16, no. 1. Juni 2020.
- Tirmidhī (al), Abū 'Īsā. 1998. *Sunan al-Tirmidhī*. Beirut.: Dār al-Gharb al-Islāmī.
- Wiyono, Ahmad Hadi dan Saputro, Eko Andy. "Kajian Tahrij Hadits dalam Studi Islam", *Jurnal Samawat*, vol. 3, no. 2. 2019.
- Wulandari, Laely dan Hidayat, Syamsul. "Upaya Penanganan *Hate Speech* dengan Mediasi Penal", *Jatiswara*, vol. 36, no. 2. Juli 2021.
- Yaqub, Ali Mustafa. 2015. *Kritik Hadis*. Jakarta: Pustaka Firdaus.
- Zulkarnain, Zulkarnain. "Ujaran Kebencian (*Hate Speech*) di Masyarakat dalam Kajian Teologi", *Studia Sosia Religia*, vol. 3, no. 1. Januari-Juni 2020.